

Thiago Henrique Mota

**HISTÓRIA ATLÂNTICA DA ISLAMIZAÇÃO
NA ÁFRICA OCIDENTAL**

Senegâmbia, séculos XVI e XVII

Belo Horizonte
Minas Gerais – Brasil
Março de 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LINHA DE HISTÓRIA SOCIAL DA CULTURA

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EM HISTÓRIA
ESPECIALIDADE DE HISTÓRIA DE ÁFRICA

Thiago Henrique Mota

História atlântica da islamização na África Ocidental

Senegâmbia, séculos XVI e XVII

(versão final)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, linha de História Social da Cultura, do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Doutorado em História na especialidade de História de África, do Departamento de História da Universidade de Lisboa, como exigência parcial para atribuição do título de Doutor em História.

Banca examinadora:

Eduardo França Paiva – Universidade Federal de Minas Gerais, arguidor

João José Reis – Universidade Federal da Bahia, arguidor

José Augusto Nunes da Silva Horta – Universidade de Lisboa, orientador

Maria Cristina Cortez Wissenbach – Universidade de São Paulo, arguidora

Paulo Fernando de Moraes Farias – Birmingham University, arguidor

Toby Green – King's College London, arguidor

Vanicléia Silva Santos – Universidade Federal de Minas Gerais, orientadora

Belo Horizonte
Minas Gerais – Brasil
Março de 2018

960 Mota, Thiago Henrique
M917h História Atlântica da islamização na África Ocidental
2018 [manuscrito] : Senegâmbia, séculos XVI e XVII / Thiago Henrique Mota. - 2018.

373 f. : il.

Orientadora: Vanicléia Silva Santos.

Coorientador: José Augusto Nunes da Silva Horta.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.História – Teses. 2.Africa – História - Teses.
3.Islamismo – Teses. 3.Senegâmbia – História - Teses.
4.Diáspora africana -Teses. I. Santos, Vanicléia Silva. II. Horta, José Augusto Nunes da Silva. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

À Vani e ao Horta,
Que acreditaram nesta aventura.

À Fernanda,
Que embarcou comigo.



Fotografia: Thiago Mota (Exposição *Dream Come True*, MALBA, 2016). Acervo pessoal.

*Repara con cuidado. Mientras lo haces,
piensa em reparar el mundo.*

ONO, Yoko. *Dream Come True*. Exposição
(fragmento). Buenos Aires: Museo de Arte
Latinoamericana de Buenos Aires – MALBA.
Julho de 2016.

*O diabo não há! É o que eu digo, se for...
Existe é homem humano. Travessia.*

João Guimarães Rosa.
O Grande Sertão: Veredas

História atlântica da islamização na África Ocidental Senegâmbia, séculos XVI e XVII

Resumo: Esta tese discute a religião islâmica na Senegâmbia, a partir da perspectiva atlântica, entre os séculos XVI e XVII. Parte-se da questão: como o Islã desenvolveu-se na região? A hipótese mobilizada sugere que agentes locais traduziram a religião em termos regionais, sem obstruir a doutrina islâmica, e construíram novos saberes e práticas, em diálogo com o mundo islâmico. Objetivou-se compreender os mecanismos da islamização, seus agentes, práticas e alcances. Os objetivos específicos foram apontar a apropriação local do Islã; demonstrar modos de produção regional de saberes religiosos e sua continuidade atlântica e refletir sobre singularidades e universalidades regionais, em contexto atlântico. Da perspectiva metodológica, as práticas religiosas e os desafios que os muçulmanos no Mundo Atlântico, livres ou escravizados, impuseram às políticas religiosas católicas na África, Europa e América foram contrastadas com os mecanismos de elaboração do Islã na Senegâmbia. As fontes utilizadas foram narrativas europeias, textos jurídicos, históricos e filosóficos africanos, tradições orais africanas, provérbios, cultura material, processos inquisitoriais, cartas jesuíticas e literatura, coletadas em arquivos, museus e bibliotecas da Alemanha, França, Gâmbia, Portugal e Senegal, além de material publicado. Ao término, conclui-se que a institucionalização do Islã na Senegâmbia foi caracterizada pela expansão das escolas corânicas, produção de capital cultural e religioso islâmico regional e elaboração de novas redes sociais, em contextos de expansão do tráfico atlântico de pessoas. O processo de aprimoramento religioso, caracterizado por estes mecanismos, é compreendido como a grande jihad.

Palavras-chave: África Ocidental, Senegâmbia, Islã, Escolas corânicas, História Atlântica.

Atlantic History of Islamization in West Africa Senegambia, 16th and 17th centuries

Abstract: This thesis discusses the Islamic religion in Senegambia, from an Atlantic perspective, during 16th and 17th centuries. The main question is: how did Islam develop in that area? The suggested hypothesis indicates that local agents have translated religion into regional terms without obstructing Islamic doctrine and have built new knowledge and practices in dialogue with the Islamic world. The main goal was to understand the mechanisms of Islamization, its agents, practices and scope. The specific goals were to point out to the local appropriation of Islam; to demonstrate ways of regional production of religious knowledge and its Atlantic continuity; to reflect on singularities and globalities present in the regional approach, in an Atlantic context. From the methodological perspective, religious practices and challenges imposed by Muslims, both free and enslaved, on Catholic religious policies in the Atlantic world (Africa, Europe and America) were contrasted with the mechanisms applied on the elaboration of Islam in Senegambia. The sources were European narratives; African legal, historical, and philosophical texts; African oral traditions; proverbs; inquisitorial records; Jesuit letters; literature; material culture collected in archives, museums, and libraries in Germany, France, Gambia, Portugal, and Senegal; as well as published material. The conclusion achieves that institutionalization of Islam in Senegambia was featured by the expansion of the Koranic schools, production of regional Islamic cultural and religious capital, and development of new social networks in contexts of expansion of the Atlantic trade in enslaved people. The process of religious enhancement, characterized by these mechanisms, is understood as the great jihad.

Keywords: West Africa; Senegambia; Islam; Koran Schools; Atlantic History

Agradecimentos

Esta pesquisa resulta do financiamento público à universidade brasileira, que a faz gratuita, de excelência científica e dedicada à solução dos problemas da sociedade. Agradeço ao povo brasileiro que, através de seu trabalho e impostos, permite a produção de conhecimentos que transformam vidas. Sigo esperançoso e dedicado, no desejo de que os filhos das classes sociais menos favorecidas ocupem mais e mais lugares nas universidades, tragam os problemas de realidades desiguais e potencializem a continuidade da melhoria das condições de existência, no Brasil e no mundo.

No desenvolvimento desta tese, contei com a colaboração entusiasmada de vários pesquisadores, apoiadores, familiares e amigos. Reconheço e agradeço à professora Vanicléia Santos e ao professor José Horta, grandes incentivadores e amigos que acompanharam esta pesquisa desde as ideias gerais aos resultados específicos. Agradeço aos professores Angelo Assis e Ronaldo Vainfas, orientadores durante a graduação e o mestrado que, com competência e amizade, acreditaram e apoiaram as ideias que agora se avolumam. Agradeço à minha esposa Fernanda Generoso, por toda compreensão, cuidado, críticas e empenho em construir condições que me possibilitassem dedicar-me integralmente à escrita. Agradeço aos amigos Felipe Malacco, Glauber Miranda Florindo, Matheus Pereira, Raissa Reis e Taciana Resende pela interlocução, sugestões, debates e trocas, em variados momentos desde o início deste projeto.

Passei por universidades, bibliotecas, museus, livrarias e arquivos ao longo desta pesquisa, nos quais conheci grandes pesquisadores, livreiros, griots, professores e amigos. Agradeço pelas contribuições, debate e ensinamentos a Aline Viana, Ana Paula Wagner, Braima Galissá, Carlos Almeida, Carlos Silva, Chapane Mutiua, Cornelia Giesing, Donald Wright, Eduardo Costa Dias, Eduardo França Paiva, Elcídio Macuácuá, Eléusio Felipe, Ernesto Dimandi, Eugênia Rodrigues, Fanny Longa Romero, Fernanda Thomaz, Gai Roufe, Hassoum Ceesay, Idrissa Ba, Isabel Casimiro, Jeocasta Freitas, João José Reis, Joel Tembe, Jonathan Fine, Julián Correa, Kátia Baggio, Luísa Chicamisse, Lyubov Ivanova, Marcelo Pagliosa, Maria Cristina Wissenbach, Maria João Soares, Maria Manuel Torrão, Paulo Farias, Peter Mark, Philip Havik, Priscila Weber, Rafael Perez, Raja Litwinoff, René Gomes, Roberta Franco, Rogério Arruda, Tamila Manjate, Toby Green, entre várias outras pessoas que me acolheram e apoiaram, ao longo de minha trajetória acadêmica.

Nos arquivos e bibliotecas, sempre fui muito bem recebido e a ajuda de seus funcionários foi fundamental ao acesso à documentação aqui analisada. Oumou Ka e Souleymane Gaye

fizeram de minha estadia no Instituto Fundamental da África Negra, no Senegal, muito agradável. Siaka Fadera, Lamin Yarbo e demais funcionários do Centro Nacional das Artes e Cultura, na Gâmbia, presentearam-me com gentilezas. Isabel, Sintra, Rosinha e Mário foram sempre muito solícitos, quando de minhas pesquisas no Arquivo Histórico Ultramarino, em Portugal. Aos funcionários da Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca da Ajuda, Torre do Tombo, das bibliotecas da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, do Museu Etnológico de Berlim, do Arquivo Nacional da Gâmbia, da Biblioteca do ISCTE de Lisboa, da biblioteca da UFMG e da Brazão Mazula, na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, meu agradecimento. Ao Maurício, Edilene e Gustavo, da secretaria do PPGH/UFMG, muitíssimo obrigado por toda gentileza e eficiência.

Fiz muitos amigos ao longo desta trajetória e seria inoportuno citar todos nominalmente, pois é inevitável ser traído pela memória. Através do Jorge Martins, Lauana Freitas e Priscila Marra, agradeço a todos os colegas e amigos com quem convivi em Moçambique; Claire David e Cheikh Djibril Kane, no Senegal; Adelaide Camilo, Ana Esteves, Cândido Domingues, Carol Mendes, Danilo Lucena, Hirashima Ryo, Hyllo Nader e Márcio Freitas, em Portugal, Omar Bojang, na Gâmbia. Através de Bruno Oliveira, Gabriel Oliveira, Inácio Manjate, Luciana Dias e Wanessa Lott, agradeço a todos com os quais compartilhei cursos e disciplinas, no Brasil e em Portugal. Ao Alberto Luiz, à Naty e ao Malacco agradeço pela acolhida em Belo Horizonte, todas as vezes que precisei (e precisarei!). À Dayane e ao Vinícius, meu muito obrigado pela convivência e amizade, no sul de Minas. Dedico meus agradecimentos aos meus pais, Ademir e Roseli, e irmãos, Samuel, Karoliny e Pedro, pelo apoio e compreensão. Também à Cássia, pela gentil acolhida em Andradas, e ao Renato, pelo apoio em todos os momentos em que precisamos. Aos amigos de sempre, com quem pude conversar sobre a pesquisa e sobre tudo, meu muito obrigado!

Agradeço às agências públicas de fomento à pesquisa que, através de seus operadores, foram fundamentais na realização desta investigação. Agradeço à Waldênia Santos, Pollyana Pires Silva e à FAPEMIG; à Taynara Ramos dos Santos e à CAPES/AULP; à Íris Kantor, Vera Ferlini e à Cátedra Jaime Cortesão/USP e ao Instituto Camões. Estas pessoas e as agências que representam apoiaram o desenvolvimento das várias etapas que constituíram minha formação acadêmica, em diferentes momentos, durante o trabalho aqui apresentado.

Abreviações

AHU	– Arquivo Histórico Ultramarino
AOF	– África Ocidental Francesa
AULP	– Associação das Universidades de Língua Portuguesa
BBC	– British Broadcast Company
cap.	– capítulo
CAPES	– Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
f.	– folha
fl.	– fólho
FAPEMIG	– Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
IAN	– Instituto dos Arquivos Nacionais
IFAN	– Institut Fondamental d’Afrique Noire
IL	– Inquisição de Lisboa
ISCTE	– Instituto Universitário de Lisboa
MMA	– Monumenta Missionaria Africana
NCAC	– National Centre for Arts and Culture
p.	– página
PPGH	– Programa de Pós-Graduação em História
PT	– Portugal
s.	– série
TT	– Torre do Tombo
UFMG	– Universidade Federal de Minas Gerais
USP	– Universidade de São Paulo
v.	– volume

Lista de figuras, gráficos, mapas e tabelas

<i>Figura 1: Aluás para estudo do Alcorão.....</i>	<i>148</i>
<i>Figura 2: Elementos referentes aos Cinco Pilares.....</i>	<i>161</i>
<i>Figura 3: Marfins africanos no Ethnologisches Museum, Berlim.....</i>	<i>180</i>
<i>Figura 4: Marfim africano com representação de aluá e cinzel.....</i>	<i>182</i>
<i>Figura 5: Marfim africano com representação de livro.....</i>	<i>184</i>
<i>Figura 6: Texto de Bastiam, na sessão inquisitorial do dia 28 de maio de 1553.....</i>	<i>326</i>
<i>Figura 7: Texto de Bastiam, na sessão inquisitorial do dia 19 de maio de 1553.....</i>	<i>327</i>
<i>Figura 8: Texto de Bastiam, na sessão inquisitorial do dia 20 de junho de 1553.....</i>	<i>328</i>
<i>Figura 9: “Homme et femme toucoulaures: Marabout faisant son grigri”.....</i>	<i>338</i>
<i>Figura 10: Monument de la Renaissance Africaine.....</i>	<i>340</i>
<i>Gráfico 1: Calendário agrícola da região do Casamance, no atual Senegal.....</i>	<i>232</i>
<i>Gráfico 2: Distribuição temporal do total de africanos desembarcados em Cartagena de Índias entre 1500 e 1700, procedentes de todas as regiões (196.888 pessoas).</i>	<i>247</i>
<i>Gráfico 3: Procedência do total de africanos desembarcados em Cartagena de Índias durante o período da União Ibérica (1580-1640).....</i>	<i>249</i>
<i>Gráfico 4: Distribuição temporal do total de africanos desembarcados em Cartagena de Índias entre 1580 e 1640, procedentes de todas as regiões da África (182.777 pessoas). 250</i>	
<i>Mapa 1: Grande Senegâmbia, recorte espacial da pesquisa.....</i>	<i>4</i>
<i>Mapa 2: Localização do porto de Baracunda, no curso superior do rio Gâmbia.....</i>	<i>126</i>
<i>Mapa 3: Rios da Senegâmbia, a partir do cabo Verde.....</i>	<i>224</i>
<i>Mapa 4: Extensão da Confederação Jalofa e relações políticas na Senegâmbia.....</i>	<i>256</i>
<i>Tabela 1: Conversão entre papel e demais produtos comercializados em Baracunda</i>	<i>156</i>

Nota técnica

Nesta tese, foram analisados documentos em língua portuguesa, inglesa, francesa e espanhola, contendo termos nos idiomas árabe, wolof, mandinga, sereer e pular. Em função desta variedade e com o objetivo de garantir certa fluidez ao texto, optou-se pela tradução, realizada pelo autor (exceto quando expressamente dito o contrário), de todos os trechos de citação direta. Nas citações diretas, o sinal [] é utilizado quando há inserções do autor no documento referenciado. Já () indica que a presença deste sinal no próprio documento. O uso de palavras em *itálico* pode decorrer de destaque dado pelo autor ou destaque presente no próprio documento. Seu uso será explicitado na nota de rodapé. Para etnônimos e nomenclatura política africana ou árabe, optou-se pela normatização fonética a partir da descrição presente na documentação portuguesa dos séculos XVI e XVII, com atualização ortográfica e gramatical. Assim, nomes étnicos, como Wolof ou Djolof; Serer, Manding, Peul/Fulani aparecem como Jalofo, Serere, Mandinga e Fula. O uso da inicial maiúscula nos nomes étnicos está de acordo com a convenção da Associação Brasileira de Antropologia, publicada em 1954 e ainda vigente, que determinou tal uso quando o termo tem função substantiva ou adjetivo pátrio, sem flexão de gênero ou grau. Quando se tratar de adjetivo comum, utiliza-se inicial minúscula com flexões. Assim, diz-se: povos Mandinga, Jalofo e Fula, culturas mandingas, jalofas e fulas (os adjetivos mandinga e fula não têm flexão de gênero). Ao indicar populações, no sentido de aglomerado de pessoas, usam-se os termos como adjetivos comuns: os jalofos, os fulas. Termos que indicam unidades políticas, como Walo, Cayor, Bawol, Siine e Salum são grafados como Ualo, Caior, Baol, Sine e Salum. Nomenclaturas de grupos sócio-profissionais, como jakhanké, aparecem como jagancaz (acompanhando a grafia presente da documentação portuguesa do século XVII), exceto quando em citação direta bibliográfica. O termo bexerim é preferido a bisserjs, bejerem, bixirim e bisseris. A variação na escrita destes nomes decorre menos de distinções de pronúncia pelas sociedades africanas que da fixação escrita de pronúncias africanas nas línguas europeias, sobretudo inglês e francês, nas quais concentra-se o debate do tema. Exemplo flagrante deste processo é o sobrenome Cissé e Ceesay, grafado de forma distinta no Senegal e na Gâmbia, mas decorrente de termo foneticamente homólogo. Em vista disso, optou pela manutenção fonética dos termos tal como apresentados na documentação portuguesa analisada (mantendo-a quando das traduções dos outros idiomas), dando-lhes homogeneidade e atualização ortográfica.

Conteúdo

Agradecimentos	vi
Abreviações	viii
Lista de figuras, gráficos, mapas e tabelas	ix
Nota técnica	x
Conteúdo.....	xi

Introdução.....	1
Historiografia sobre Islã na Senegâmbia.....	9
História Atlântica e Islã: diálogo metodológico.....	37
Estrutura da tese	41

Primeira parte

Muçulmanos e missionários

Capítulo 01.

Desafios islâmicos às missões católicas na Senegâmbia.....	47
Objeto e objetivo do capítulo	52
Do Padroado Régio à Propaganda Fide.....	53
Burocracia eclesiástica e críticas ao Padroado português	56
Franciscanos portugueses e espanhóis	60
O Islã e as missões católicas na Guiné.....	62
Estratégias missionárias: rotas e abordagem rumo à conversão	66
Limitações impostas pelo Islã à atuação missionária católica	76

Segunda parte

A captura do Islã pelos africanos

Capítulo 02.

Saberes islâmicos e islamização: o advento dos pregadores do <i>Alcorão</i>	90
Objeto e objetivo do capítulo	93
Expansão islâmica e cultura intelectual	94
O fenômeno marabúutico: santos e sábios na África Ocidental.....	103
Pregação corânica e gênese do ensino religioso.....	109
Agentes locais da islamização.....	114
Expansão religiosa antes das jihads menores	129

Capítulo 03.

Capital religioso islâmico, cultura material e usos sociais	138
Objeto e objetivo do capítulo	143
Escolas corânicas.....	143
Aluá e o modo da aprendizagem corânica	147
Papel: suporte do capital religioso objetivado.....	152
Leitura pública e divulgação islâmica	160
Gêneros textuais: justiça e literatura	164
Representações do capital religioso na arte africana em marfim.....	174
Aluás e livros esculpidos em sazeiros de marfim	179

Capítulo 04.

Práticas religiosas entre significados locais e globais	189
Objeto e objetivo do capítulo	195
Bolsas de mandinga: usos globais e locais.....	195
Anciões, lugares sagrados e performances.....	206
Disputas espirituais, conquistas materiais	215
Ramadã e crocodilos: necessidades religiosas regionais.....	226

Terceira parte

O Islã em prática na diáspora africana

Capítulo 05.

Muçulmanos africanos na América: ideias em movimento.....	238
Objeto e objetivo do capítulo	242
Da Senegâmbia a Cartagena de Índias: diáspora islâmica	243
Linguagens na diáspora.....	253
Muçulmanos na América Colonial.....	261
Circulação de ideias jurídicas muçulmanas: conversão e escravidão	268

Capítulo 06.

Muçulmanos jalofos em Portugal: prática do aprendizado religioso	287
Objeto e objetivo do capítulo	290
Estudos da diáspora africana.....	291
Trajetórias jalofas: da Senegâmbia a Lisboa.....	296
Sociabilidades de muçulmanos jalofos em Portugal	306
O Islã praticado por jalofos em Portugal e na Senegâmbia.....	314
Interpretações do <i>Alcorão</i> por jalofos na Inquisição portuguesa	323

Considerações finais.....	336
---------------------------	-----

Referências	345
-------------------	-----

Fontes.....	346
-------------	-----

Arquivos, Museus e Bibliotecas:.....	346
--------------------------------------	-----

Publicadas:	348
-------------------	-----

Sítios eletrônicos:	353
---------------------------	-----

Referências bibliográficas	353
----------------------------------	-----

Introdução

– VOCÊ JÁ LEU PAUL Marty? – perguntavam-me em Dakar, nas bibliotecas da Université Cheikh Anta Diop, quando eu procurava publicações locais sobre história do Islã no Senegal. Muitos destes interlocutores eram pesquisadores em pós-graduação que, assim como eu, desenvolviam investigações sobre o tema, ainda que invariavelmente interessados no período posterior às jihads do século XIX. Quando discordávamos sobre o grau de islamização de populações jalofas, mandingas e fulas antes das propaladas jihads oitocentistas, o argumento mobilizado era: Paul Marty disse que... A influência do pensamento deste administrador colonial francês é marcante na produção acadêmica contemporânea sobre o Islã na África Ocidental em função de seu legado: o estabelecimento de um paradigma inscrito nas revoluções muçulmanas como momento constitutivo da islamização na região. O trabalho *Études sur l'Islam au Sénégal*, composto por dois volumes publicados em 1917, é a pedra angular sobre a qual a historiografia do Islã senegalês, produzida no período colonial e no pós-colonial, está alicerçada¹.

¹ MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome I: Les Personnes. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1917; MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome II: Les Doctrines et les Institutions. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1917. Importantes trabalhos realizados por professores da Université Cheikh Anta Diop, como as pesquisas de Boubacar Barry e Rokhaya Fall, sobre os Estados da região no período pré-colonial, não são frequentes nos estudos sobre Islã anterior às jihads. A interpretação dada a estes trabalhos circunscreve-os a abordagens políticas, por vezes étnicas, e sociais da região, ainda que tragam importantes considerações sobre o Islã no período de fragmentação do Grã-Jolof e emancipação do Caior, Ualo, Baol, Sine e Salum. Ver BARRY, Boubacar. *Le Royaume du Wàlo: le Sénégal avant la conquête*. Paris: Éditions Karthala, 1985; FALL, Rokhaya. *Le Royaume du Bawol du XVIe au XIXe siècle: Pouvoir Wolof et Rapports avec les populations Sereer*. Thèse (Doctorat de 3e cycle). Paris: Université de Paris I – Pantheon-Sorbonne, 1983; KANE, Oumar. *Le Fuuta-Tooro des Satigi aux Almâmi (1512-1807)*. Tese (doutorado em História). Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar. Dakar. 1986; MANÉ, Mamadou. Contribution à l'histoire du Kâbu, des origines au XIXe siècle, *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, tome 40, s. B, n.1, 1978.

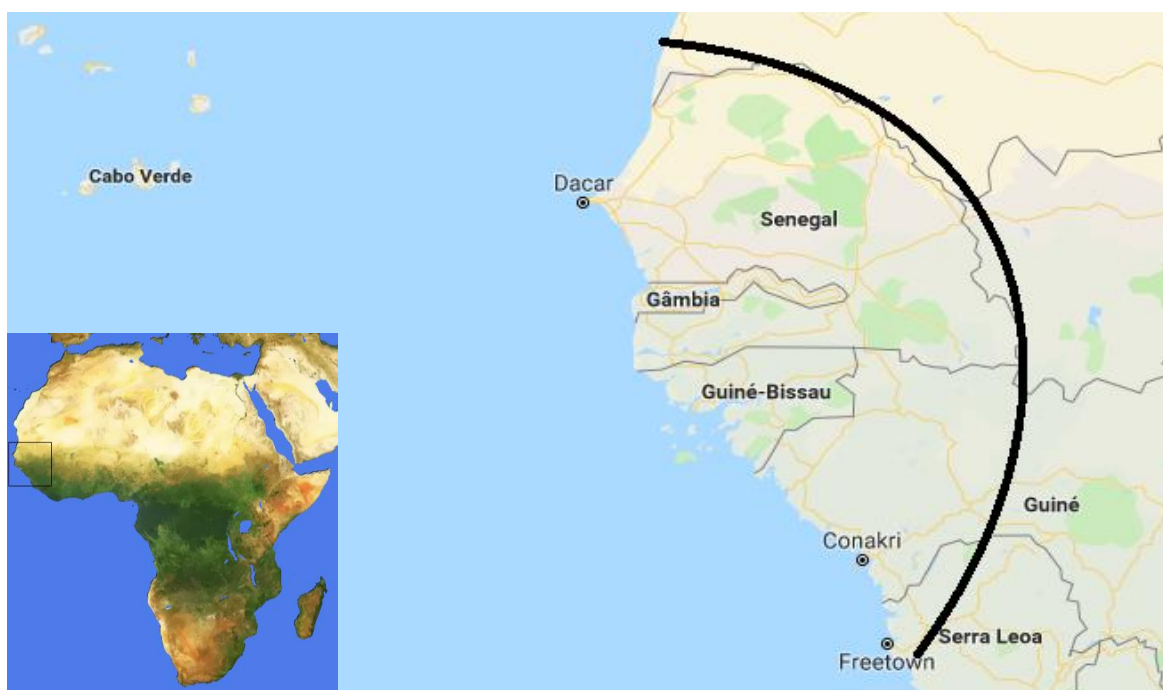
Um século depois do trabalho de Marty, esta tese busca apresentar outra interpretação da história do Islã na África Ocidental, entre os séculos XVI e XVII. O espaço geográfico e social em análise, a Senegâmbia, compreende a região entre a bacia do rio Senegal, ao norte; as terras altas do Futa Toro e Futa Jalon (inclusive), a leste; o Atlântico, a oeste; e o norte da atual Serra Leoa, ao sul (ver mapa 1, abaixo)². Os séculos XVI e XVII foram identificados como o período de ampliação da base social islâmica na região, marcada pela formação de pregadores muçulmanos de origem local; crescimento das instituições de ensino religioso, como as escolas corânicas; e desenvolvimento de um capital cultural e religioso marcado pelo valor simbólico atribuído a objetos, performances e práticas associadas à cultura muçulmana. Neste contexto, a pesquisa aqui apresentada foi construída a partir da questão: como o Islã desenvolveu-se na Senegâmbia, antes das jihads que eclodiram nos séculos XVIII e XIX? O rumo da investigação foi dado pela hipótese de que agentes locais traduziram a religião em termos regionais, sem obstruir a doutrina islâmica, e construíram novos saberes e práticas, em diálogo com o mundo muçulmano. Tal processo teria criado a base social do Islã, através da adesão pacífica, autônoma e conscientes de largos segmentos da população ao credo divulgado por Maomé, potencializando as revoluções posteriores.

O problema de pesquisa e a hipótese apresentada procedem de investigações anteriores, que desenvolvi durante a graduação e o mestrado em História. Portanto, a trajetória desta tese excede os quatro anos regulares do doutorado: na prática, esta pesquisa foi iniciada em 2008, ano de meu primeiro contato com a documentação portuguesa sobre a Senegâmbia através do *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*, escrito pelo capitão André Álvares de Almada, entre 1592-1594³. Na monografia defendida ao término

² O conceito de Grande Senegâmbia foi cunhado por Boubacar Barry, ao destacar o espaço social articulado entre o rio Senegal e a bacia do rio Kolonté, na Guiné-Conacri, caracterizados pelas relações com o Islã, sobretudo no século XIX. Eduardo Costa Dias e José da Silva Horta retomaram-no sugerindo sua ampliação, por identificarem um espaço social marcado por dinâmicas comerciais internas que excediam o limite meridional proposto por Barry, alcançando a atual Serra Leoa. O termo Senegâmbia, nesta tese, se aplica a este grande espaço de circulação. BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.305; DIAS, Eduardo Costa; HORTA, José da Silva. La Sénégalie: un concept historique et socioculturel et un objet d'étude réévalués, *Mande Studies*, n.09, 2007.

³ Meu primeiro acesso ao texto deu-se através da publicação organizada por Ferronha. Nesta investigação, no entanto, optamos pelo uso da publicação realizada pelo padre Antônio Brásio, na *Monumenta Missionaria Africana*, por ser mais afim ao texto original, um dos manuscritos quinhentistas, disponível na Biblioteca Municipal do Porto, Manuscrito 603, com variantes do Códice 297 da Biblioteca Nacional de Portugal, ao qual se recorreu quando houve dúvidas entre as versões publicadas da obra. 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; ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de*

da graduação, analisei o discurso religioso presente nas fontes portuguesas sobre este ponto da costa africana, destacando aspectos das religiões locais e do Islã. Este último tornou-se objeto de estudo no mestrado, do qual resultou o livro *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*⁴. Neste trabalho, a conclusão foi estimulante: destoando da maioria das pesquisas sobre o tema, observei que, no período em tela, havia grande densidade na religiosidade dos muçulmanos africanos. Através do exercício ritual dos Cinco Pilares, populações jalofas, mandingas, fulas, sereres e outras expressavam sua comunhão com a comunidade islâmica, a *Umma*, e ratificavam sua vinculação voluntária, autônoma e consciente ao Islã⁵.



Mapa 1: Grande Senegâmbia, recorte espacial da pesquisa. Indicação a partir de imagem do Google Maps.

seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594, In. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. 2.^a série, vol III, (1570-1600), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964; BNL, Códice 297, A. A. de Almada, *Tratado*.

⁴ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

⁵ Ioan Lewis argumenta que a definição mínima da profissão de fé muçulmana parte da observância dos Cinco Pilares. De acordo com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, os Cinco Pilares compõem o denominador comum reconhecido pela maior parte da comunidade islâmica como condição de pertencimento à religião, ao lado da crença no caráter profético de Maomé, da sacralidade do *Alcorão* e das orientações dadas pelos hadiths e pela xaria, na vivência comunitária e religiosa. Ver LEWIS, Ioan. *O Islão ao Sul do Saará*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1986, p.95; PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010, p.37.

Profissão de Fé, Oração, Esmola, Jejum no mês Ramadã e Peregrinação a Meca compõem os Cinco Pilares, cujo exercício ritual na Senegâmbia foi notado através da análise de três fontes de origem luso-africana. Aquela pesquisa cumpriu demonstrar a presença islâmica e a adesão africana ao Islã, num período bem anterior ao estabelecimento dos Estados teocráticos fundados por meio de guerras. Estes conflitos opuseram pregadores muçulmanos, os marabutos, e governantes aderentes a religiosidades locais, vinculados ao tráfico de pessoas através do Atlântico. A conclusão da investigação, no entanto, abriu portas para uma infinidade de temas e questões que passavam a ocupar-me. Como os Cinco Pilares foram divulgados? Quais as relações entre o Islã e as rotas comerciais, na Senegâmbia? O que estes muçulmanos conheciam acerca da religião que professavam, para além do exercício ritual, muitas vezes exterior, da fé? Qual a função da escrita, central na concepção e normatização religiosa do Islã, na experiência muçulmana vivida na África Ocidental? Essas e outras interrogações resumem-se em uma, que orientou a presente investigação: como o Islã se desenvolveu na Senegâmbia?

Partindo destas interrogações, mostrou-se necessário ampliar o recorte cronológico da investigação, mantendo a região geográfica em análise. Para tanto, a leitura documental de textos procedentes das navegações europeias na costa africana e de fontes africanas oriundas de centros religiosos estabelecidos em locais como Timbuctu e Jenne indicou que o século XVI foi um momento de viragem. As primeiras crônicas portuguesas falavam da presença de pregadores estrangeiros, “mouros brancos”⁶, junto aos Estados da costa africana, como Ualo, Caior, Baol, Sine e Salum. As fontes africanas tratavam de migrações advindas do interior rumo à costa no mesmo período, como a expedição fula liderada por Koli Tenguela, procedente do Futa Toro, que figura no *Tarikh-Es-Sudan* e, também, nas narrativas portuguesas. Ao longo do século XVI, a documentação passa a evidenciar a presença de pregadores localmente instruídos, “um caciz jalofo” ou “bexerins mandingas”, em vez dos “mouros brancos”, que se tornam menos presentes nos textos. O final do século XVII indica o momento em que o Islã já havia se tornado uma religião de

⁶ O termo mouro foi utilizado em Portugal e Espanha, sobretudo, para referir-se aos muçulmanos berberes norte-africanos e, posteriormente, aplicado aos muçulmanos negros, ao sul do Saara. José da Silva Horta, ao estudar as representações dos africanos nos primórdios das navegações atlânticas portuguesas, constata que os termos Negro, Guineu, Etópe e Mouro compuseram grandes categorias genéricas aplicadas aos africanos, desde o início da produção da literatura de viagem sobre África (p.233). Conforme o autor, mouro foi “um dos termos que designava os muçulmanos” (p.258) e, ao se depararem com muçulmanos negros, os cronistas europeus os consideravam “mouros como os outros”, cuja descendência, no entanto, foi compreendida como gentílica. Portanto, “enquanto descendentes de Gentios, são considerados mais fáceis de converter do que os ‘outros’ Mouros” (p.259). Ver HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens do Senegal à Serra Leoa (1453-1508), *Mare Liberum*, n.2, 1991.

massas na Senegâmbia, excedendo os círculos dos comerciantes, governantes de alguns Estados e elite letrada. A ampliação da base popular foi elemento fundamental na eclosão das revoluções marabútcas que emergiram a partir daí⁷.

A delimitação do recorte através da análise das fontes narrativas expôs a possibilidade de interlocução da pesquisa em História da África com o campo de estudos da História Atlântica. O período investigado e a região do continente africano coincidem com a ampliação do tráfico de pessoas e com a elaboração de uma ponte atlântica, que uniu os portos espanhóis na América à costa da Senegâmbia, através dos “Rios de Guiné” e Cabo Verde. Neste ínterim, e partindo da constatação prévia da densidade islâmica professada naquela costa, figurou no horizonte a possibilidade de muçulmanos jalofos, mandingas, fulas, sereres ou barbacin e outros figurarem no rol de escravizados forçosamente traficados para a América⁸. Da mesma forma, cumpria analisar a composição social dos escravizados presentes em Portugal, naquele período, em busca de pistas sobre o paradeiro de muçulmanos africanos no Mundo Atlântico. Com esta perspectiva, as fontes narrativas, europeias ou africanas e algumas árabes, foram somadas a cartas ânuas e demais documentação missionária jesuíta de Cartagena de Índias, na atual Colômbia, e a processos inquisitoriais contra praticantes de ritos islâmicos, em Lisboa. Em todas as tipologias, foram encontradas referências a muçulmanos da Senegâmbia.

Complementando este rol de fontes, esta pesquisa também partiu do princípio de que, teórica, metodológica e politicamente, é fundamental que investigações em História da África se engajem em arquivos, museus, bibliotecas e universidades africanos. Tornar a África de hoje alheia à história que se lhe imputa é obstruir o conhecimento e sua funcionalidade, obliterando o próprio sentido de se produzir história. Embora grande parte da documentação escrita utilizada nesta tese esteja em arquivos europeus, é preciso compreender que os arquivos nestes países são, hoje, instituições de memória colonial: os sujeitos do passado não têm suas vozes expostas e disponibilizadas aos pesquisadores em

⁷ Documento fundamental ao estudo deste processo é CHAMBONNEAU, Louis Moreau de (atribuído a). *Traité de l'origine des nègres du Sénégal, coste d'Afrique, de leurs pays, religion, coutumes et moeurs. Ensuite dequoy est L'Histoire du Toubenan ou changement de souverains, et reforme de religion desdits nègres, depuis 1673 son origine, jusques en la presente année [1677]*. In: RITCHIE, Carson. *Deux textes sur le Sénégal (1673-1677)*, *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, tome XXX, n.1, série B, 1968.

⁸ A preferência pelo termo escravizado, em vez de escravo, destaca uma condição de vida, transitória ou não, contrária à imposição substantiva de uma natureza intrínseca ligada à submissão. Estes indivíduos *são* pessoas e devem ser tratados assim na pesquisa histórica. A distinção ética e moral entre escravos e pessoas, implicada na linguagem e a despeito da diferenciação jurídica no passado, nega aos primeiros a natureza humana: potencialmente genocida, este processo estabelece níveis de humanidade, atribuída aos sujeitos históricos de forma seletiva. O uso do termo escravo, nesta tese, deve ser entendido como condição. No texto, a palavra geralmente aparece em contextos nos quais há citação ou análise documental que a utilizam.

condições de igualdade, uma vez que suas existências foram marcadas pela diferença nos lugares sociais e políticos que ocuparam. Portanto, reconhecer outras fontes implica considerar a polifonia do passado. Contudo, também é preciso saber que pesquisar nos países africanos não aproxima o pesquisador do passado, enquanto tempo histórico: em qualquer ponto do globo, o passado será sempre um país estrangeiro⁹. Mas mobilizá-lo implica identificar, nas rupturas, flagrantes continuidades marcadas pelo devir temporal¹⁰.

Nesta perspectiva, é fundamental dialogar com pesquisadores africanos, estabelecidos nas universidades do continente ou no exterior, na busca por dinâmicas horizontais de produção e partilha de conhecimentos. Uma leitura descolonizada da História e das Ciências Humanas demanda dos pesquisadores brasileiros (e não só) a ida aos centros de pesquisa, ensino e documentação africanos. Lá, há uma pluralidade de debates em nível nacional, regional e continental que não tocam as academias ocidentais. Isto evidencia a necessidade de se considerarem agendas historiográficas sensíveis a diferentes contextos intelectuais¹¹. Deste modo, buscou-se o estabelecimento de redes de trabalho e pesquisa com investigadores vinculados à Université Cheikh Anta Diop, no Senegal, à University of The Gambia, na Gâmbia, bem como se buscou realizar pesquisas em acervos documentais destes países. Assim, tradições orais colhidas ao longo do século XX foram incorporadas nesta pesquisa através da consulta à documentação presente no departamento de Islamologia do *Institut Fondamental d’Afrique Noire* (IFAN), em Dakar; e às fontes orais, gravadas em áudio e transcritas, presentes na *Research and Documentation Unit, Department of Literature, Performing and Fine Arts, National*

⁹ LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

¹⁰ KOSELECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006, p.13.

¹¹ Harvey Amani Whitfield e Bonny Ibhawoh argumentam que a historiografia africanista emergente após a década de 1980, caracterizada por eles como desconstrutivista, foi influenciada por paradigmas científicos estabelecidos nas universidades ocidentais, que não dizem respeito às demandas ou necessidades dos países e sociedades africanos. Tais pesquisas, argumentam os autores, não apenas ignoram a realidade e a produção acadêmica africanas, mas são irrelevantes diante das questões locais de justiça e transformação social. WHITFIELD, Harvey Amani; IBHAWOH, Bonny. Problems, Perspectives, and Paradigms: Colonial Africanist Historiography and the Question of Audience, *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, n.39, v.3, 2005. No Senegal, realizei uma conferência sobre a presença de muçulmanos jalofos na América, no século XVII. O evento teve alguma repercussão nas mídias locais, sobretudo em *sites* de notícias. Através destes sites, pude acompanhar as repercussões na caixa de comentários, abaixo da notícia acerca da conferência, observando ora resistências à abordagem associada entre Islã e escravidão; ora conjecturas à inadmissibilidade de islamização no Senegal no século XVI; ora críticas ao conceito de diáspora, por sugerir àquele leitor que “os africanos foram à América em suas pirogas, enquanto eles foram, sobretudo, escravos dos portugueses e espanhóis”. Este espaço particular de expressão da sociedade revelou-se um interessante meio para acessar o impacto da produção acadêmica na mentalidade social. Ver www.seneweb.com/news/Religion/la-pratique-de-l-islam-anterieure- n 211686.html, acesso em 12/01/2018.

Centre for Arts and Culture (NCAC), localizado na cidade de Bakau, na Gâmbia. Acrescentaram-se, ainda, peças procedentes do *National Museum of the Gambia*, localizado em Banjul, e do *Musée de la Femme Henriette Bathily*, instalado em Dakar.

A documentação escrita europeia, além das fontes publicadas, foi acessada principalmente através da *Biblioteca Nacional de Portugal*, do *Arquivo Histórico Ultramarino* e dos *Arquivos Nacionais da Torre do Tombo*, todos em Lisboa; e da *Gallica – Bibliothèque nationale de France*. Somou-se ainda o estudo de objetos de cultura material que compõem o acervo do *Ethnologisches Museum*, em Berlim, Alemanha. Trata-se de dois saleiros esculpidos em marfim, produzidos na porção meridional da Senegâmbia, entre as atuais Guiné-Bissau e Serra Leoa, nos quais se notam importantes adereços associados à dispersão islâmica na África Ocidental: os livros e as tábuas de estudo e aprendizagem corânica, chamadas aluás. O aprofundamento necessário à compreensão dos usos sociais destes objetos foi potencializado pelo diálogo com a literatura contemporânea, mormente através do livro *Amkoullé, o menino fula*, do maliano Amadou Hampatê-Ba.

A partir destas referências documentais, cuja crítica historiográfica acompanha as análises, passou-se à investigação do Islã na África numa perspectiva pouco explorada, para o período e região: a abordagem atlântica. O foco incidiu sobre o desenvolvimento e interiorização do Islã através de instituições de ensino e reprodução social da fé. Extensa bibliografia aborda o processo de islamização por meio da presença de comerciantes muçulmanos estrangeiros e das relações econômicas e políticas que estabeleceram com os governantes locais. Nestes estudos, a figura dos chefes das aldeias dispersas ao longo da África Ocidental aparece como elemento de mediação entre religiões locais e Islã, criando os mecanismos sociais que permitiram o desenvolvimento desta prática religiosa ao abrigo das relações de poder estabelecidas, por meio de redes matrimoniais e intercâmbios econômicos e culturais. Diante destes conhecimentos já consolidados, esta tese buscou analisar o mecanismo que permitiu a ampliação da base social do Islã, posteriormente à sua fixação junto às cortes políticas e nos entrepostos comerciais: o ensino, o aprendizado, a dispersão das escolas corânicas e a aplicação local da doutrina religiosa, diante dos problemas cotidianos das populações africanas. Assim, busca-se discutir com a historiografia sobre o Islã na África Ocidental, apresentada a seguir¹².

¹² Questões específicas sobre a Senegâmbia foram abordadas por autores como Charlotte Quinn, Jean Boulègue, Boubacar Barry, Carlos Lopes e José da Silva Horta e serão debatidas ao longo da tese. Optamos por destacar, aqui, a bibliografia sobre o Islã na África Ocidental, uma vez que este é o tema central desta pesquisa, através do espaço senegambiano. Sobre estes autores, ver: QUINN, Charlotte. *Mandingo Kingdoms*

HISTORIOGRAFIA SOBRE ISLÃ NA SENEGÂMBIA

O processo de islamização na África Ocidental é debatido na historiografia a partir de duas perspectivas: por um lado, há o foco no período clássico, do Império do Mali à queda do Songai, entre os séculos XIII e XVI; por outro, verticaliza-se a análise nas revoluções muçulmanas no cinturão saheliano, entre os séculos XVIII e XIX. Em ambas as correntes historiográficas, o período compreendido pelo século XVII é deixado num limbo, associado à ideia de desislamização ou expansão de religiosidades locais, que viriam a ser combatidas pelos regimes políticos muçulmanos posteriores. Nota-se uma leitura política do Islã, como religião de Estado, ligada a contextos urbanos, cortes de governantes e atividades comerciais de longa distância. Estas interpretações partiram do colonialismo europeu na África, na busca pelo entendimento do Islã, visto por alguns oficiais administradores como força desagregadora da ordem colonial. Após as independências, o legado desta agenda científica se manteve, com a centralização dos estudos na ideia de resistência muçulmana ao colonialismo. Numa agenda marcada por esforços nacionalistas, buscou-se a construção da nação através da retomada do passado pré-colonial. Ao lado destas tendências, desenhou-se uma interpretação focada na experiência muçulmana rural e na pregação religiosa, que viria a encontrar continuidade em pesquisas desenvolvidas no início do século XXI. Esta produção atual tem buscado se desvencilhar das amarras do conhecimento colonial, através de novas perspectivas.

Na abordagem dos estudos do Islã, propõe-se acomodar a historiografia em 03 grupos, tematicamente construídos (e, por isso, não necessariamente cronológicos). O primeiro grupo é caracterizado pelos estudos coloniais, marcados pela agenda acadêmica que discutia com a etnografia e buscava construir políticas subsidiadas pela investigação científica. Em seguida, têm-se os estudos históricos em perspectiva africana, construídos a partir de fontes árabes, arqueologia e tradições orais. Embora mobilizem diferentes filiações teóricas e metodológicas, trazem o acréscimo de verticalizar a análise no campo disciplinar da História, em detrimento da Antropologia, e apartar a história africana da

of the Senegambia. Evanston: Northwestern University Press, 1972. BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof dans l'espace Sénégalien (XIIIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Éditions Karthala, 2013; BARRY, Boubacar. *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1988; BARRY, Boubacar. *A Senegâmbia do século XV ao século XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia, Soronda*, n. 9, 1990; LOPES, Carlos. *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999; HORTA, José da S. A "Guiné do Cabo Verde": produção textual e representações (1578-1684). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/FCT, 2011.

condição única associada à presença europeia no continente. Por fim, o terceiro grupo trata da historiografia da pós-colonialidade, assim intitulada devido ao esforço para romper com a condição colonial do conhecimento. Esta tendência nos estudos islâmicos, emergente no século XXI, oferece novas interpretações através de temas, cronologias e geografias que buscam romper com a ordem bibliográfica do edifício textual herdado do colonialismo.

Biblioteca colonial, administração e conhecimento

No contexto colonial, o Islã africano despertou grandes interesses nas potências imperialistas, sobretudo pelos riscos que oferecia à dominação europeia, diante do potencial de aglutinação e organização social. Os pesquisadores que elaboraram a primeira concepção sobre o Islã africano, a tese que afirma a inferioridade e heterodoxia dos muçulmanos negros sob a alcunha pejorativa de *Islam Noir*, Islã Negro, estiveram ligados ao imperialismo europeu, na condição de administradores coloniais ou integrantes de missões religiosas. Portanto, uma arqueologia do conceito de Islã Negro auxilia na compreensão de suas matrizes e implicações, tanto intelectuais quanto políticas.

Jean-Louis Triaud argumenta que o conceito foi elaborado no âmbito do colonialismo francês, através da divisão administrativa e científica dos territórios africanos. A Argélia ligava-se ao Ministério francês do Interior e era considerada a colônia-modelo, mais valiosa, dedicada ao povoamento e desejada como extensão da metrópole. Esta veio a tornar-se o principal centro francês para estudos do Islã, em moldes orientalistas. O Senegal, em contrapartida, esteve vinculado ao Ministério das Colônias, constituindo a principal região administrativa do império, na África Ocidental Francesa (AOF, 1895-1958), cuja primeira capital foi Saint-Louis, secundada por Dakar. Da especialização burocrática surgiu a especialização científica: enquanto, ao norte do Saara, dedicava-se ao estudo do Islã em termos clássicos e arabizantes, à porção sul-saariana relegaram-se investigações de base etnológica, que vieram a caracterizar o Islã como elemento de origem estrangeira, intruso nas culturas locais, inapto às condições de vida e às necessidades das populações negras, caso não fosse enegrecido: adaptado e corrompido¹³.

Neste contexto político, administrativo e acadêmico, surgiu o conceito de Islã Negro: para a administração colonial francesa, a expressão trazia a ideia de um Islã

¹³ TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam South of the Sahara: an adventure in taxonomy. *The Journal of African History*, n.55, v.1, 2014, p.06-07. Considerada a ênfase etnológica das pesquisas centradas na África Ocidental, Benjamin Soares argumenta que a rejeição do Islã na África pelos antropólogos, no âmbito dos estudos islâmicos e africanos, é chocante. SOARES, Benjamin. The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *The Journal of African History*, 55, 2014, p.28.

degradado, marcado por práticas religiosas autóctones, heterodoxo e impuro, quando comparado com o Islã praticado por povos árabes e bem conhecido através da Argélia. Portanto, tal conceito qualifica a prática religiosa na África como *sui generis*, destacando um caráter pouco arabizado, suposto baixo índice de ensino e aprendizagem doutrinária e a crença no predomínio de bases religiosas locais travestidas em elementos muçulmanos. Aponta um Islã particular, cujo vértice seria o hibridismo entre culturas locais e crenças islâmicas, em detrimento da centralidade dos livros sagrados, das prescrições da *Suna* – a tradição religiosa remetida a Maomé – e dos Cinco Pilares, conforme ocorre no restante da *Umma*. Tal operação parte da frágil compreensão da religiosidade muçulmana africana ao isolá-la e distingui-la do restante do mundo islâmico. Ao apontá-la como particular e inferior, o conceito sinalizou processo inverso àquele concebido pelas comunidades locais: a comunhão com a universalidade de fiéis¹⁴. Longeva, apesar de, atualmente, não participar dos grandes debates sobre o Islã na África, a caracterização Islã Negro ainda encontra uso em alguns trabalhos acadêmicos recentes¹⁵.

Tal interpretação marcou os estudos do Islã na Senegâmbia após a independência, ora por sua consideração implícita, ora pela apropriação seletiva do conteúdo do conceito: não se aplicaria a toda experiência islâmica regional, mas a momentos específicos. Assim, na historiografia cuja ênfase encontra-se nas revoluções muçulmanas dos séculos XVIII e XIX, o conceito deixa de ter sentido geral e passa a ser aplicado ao período anterior, como justificativa para os levantes reformistas. Tal abordagem representa grande continuidade da proposição colonialista adaptada às demandas acadêmicas e políticas posteriores às independências. O que poderia ser lido como interpretação racista do passado africano sob a dominação europeia foi acoplado à historiografia nacionalista senegalesa como elemento embrionário da resistência à presença europeia. As revoluções muçulmanas anteriores à colonização passaram a ser interpretadas como movimentos reformistas em combate às

¹⁴ TRIAUD, op. cit, p.03 et passim.

¹⁵ Na produção acadêmica brasileira recente, Beatriz Carvalho dos Santos aborda o tema a partir desses referenciais. Segundo a autora, “é necessário ampliar o horizonte de interpretações, concebendo as diferenças e particularidades das expressões muçulmanas na África, a fim de compreender como esse ‘Islã Negro’, ainda que singular, representou uma forte expressão religiosa na África. Ao definir como ‘Islã Negro’, a forma como o Islã se disseminou na África subsaariana configurando diferentes perfis de acordo com os grupos que eram convertidos, Monteil considera alguns aspectos gerais do processo. Segundo o autor a ‘simplicidade do credo muçulmano, o fato de sua propagação ser realizada, em geral, por africanos, como no caso dos mercadores mandingas, e o fato da conversão não acarretar necessariamente uma ruptura com os costumes tradicionais’ foram alguns dos principais eixos orientadores das conversões pacíficas bem sucedidas na África Negra”. 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, p.57.

heterodoxias no Islã, opondo-se ao “Islã Negro”, que seria praticado no passado, antes das jihads. Ao mesmo tempo, tais movimentos são lidos como índice da luta africana contra o colonialismo. Exemplo deste processo é a elaboração de mitos em torno de Lat Dior ou de Amadou Bamba Mbacké como bastiões da resistência colonial¹⁶.

Ainda que contraditório, a matriz desta interpretação é o trabalho de Paul Marty. Em seu estudo sobre o Islã no Senegal, publicado em 1917, o agente colonial remete-se a alguma documentação escrita referente aos séculos XV, XVI e adiante, na perspectiva de fazê-la concordar com suas observações etnográficas. Ao tratar da moral e dos ritos dos Cinco Pilares, argumenta que, “no Senegal, a moral islâmica se amalgama com a moral tradicional, em proporções variáveis, de acordo com a raça, os agrupamentos e os indivíduos”. E acrescenta que “os deveres do culto são admitidos por todos, mas praticados com mais ou menos fervor ou exatidão”¹⁷. Sobre a oração, o autor se diz cético quanto ao seu valor, por desacreditar da perfeição das flexões corporais e da acuidade da orientação geográfica para Meca. Quanto à profissão de fé e pronúncia das orações, afirma que são poucos os que sabem pronunciar corretamente as orações em árabe. Sobre o jejum, diz que “deixa a desejar” porque “a voracidade do senegalês torna penosa essa privação completa de todos os alimentos e, sobretudo, de bebida, durante um longo dia”¹⁸. A respeito da esmola, compreendida como tributo, diz não se aplicar sobre uma variedade de produtos e atividades. Por fim, Marty afirma que “a peregrinação aos lugares santos do Islã não é considerada no Senegal, mesmo pelos mais fervorosos marabutos, como uma obrigação religiosa”¹⁹. Diante dessas considerações, sua conclusão não poderia ser outra: o Islã, no Senegal, encontrava-se à margem da ortodoxia islâmica arabocêntrica.

O estudo de Marty foi finalizado em 1915, após três anos de investigações na colônia-capital da AOF, sendo marcado por rico material etnográfico e documental sobre as festas muçulmanas, restrições alimentares, formação religiosa nas escolas corânicas, atuação dos marabutos, atividades nas mesquitas e relações entre religião e direito. Seu objetivo, como evidenciado em suas conclusões, era potencializar a atuação francesa na região, enfraquecendo a comunidade islâmica. Neste sentido, dentre as estratégias que sugere consta promover as culturas religiosas locais e buscar obstruir as atividades de

¹⁶ COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensar a história colonial africana. In: *Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016; DIOUF, Mamadou. *Le Kajoor au XIXe siècle: pouvoir cedido et conquête colonial*. Paris: Karthala, 1990.

¹⁷ MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome II, op. cit., p.14.

¹⁸ *Ibid.*, p.16.

¹⁹ *Ibid.*, p.20.

pregação dos marabutos junto a essas populações. Complementar à restrição do Islã seria o incentivo à educação francesa e promoção do comércio com populações caracterizadas como “fetichistas”: praticantes de religiões autóctones, disputadas pelos muçulmanos e pelos franceses. O estudo de Marty, que considera a presença dos marabutos como condição de existência do Islã no Senegal e verticaliza a análise histórica a partir das revoluções muçulmanas oitocentistas, tornou-se o paradigma da historiografia, influenciando virtualmente todos os trabalhos posteriores.

Quarenta e cinco anos depois de *Études sur l’Islam au Sénégal*, foi publicado, na França, o trabalho de Jean-Claude Froelich: *Les musulmanes d’Afrique Noire*, marcado por interesse histórico sem perder de vista pretensões políticas imperialistas. O autor, como seu antecessor, fora administrador colonial francês, tendo atuado no Togo, Camarões e Costa do Marfim e percorrido grande parte do território da AOF. A partir de suas experiências, Froelich publicou artigos no *Bulletin de l’Institut Française d’Afrique Noire* e no *Journal de la Société des Africanistes*. Em 1962, ele compilava suas experiências, “adquiridas no curso dos dezoito anos de serviço na África”.²⁰ Objetivava compreender o Islã naquele continente a partir de sua história para traçar suas tendências naquele momento. Marcado pela tese racalista, Froelich defende a particularidade do Islã africano, ao afirmá-lo assaz diferente daquele praticado no Mediterrâneo, no Oriente Médio e mesmo na Mauritânia: um Islã repensado, enegrecido, adaptado “aos caracteres físicos das raças negras”.

A análise de Froelich acerca do desenvolvimento do Islã na África ocidental é marcada pela centralização de elementos políticos, atualizando o trabalho de Marty. Considerando o Islã como religião de Estado, o autor crê que, na ausência de grandes organizações, como o Mali e Songai, houve o retorno das populações às práticas religiosas pretéritas. O Islã seria reerguido somente com o estabelecimento de teocracias muçulmanas no século XVIII e XIX, com a centralização do poder político sob o monopólio religioso. Destaca ainda a oposição entre rural e urbano, setores dominados, respectivamente, por populações não muçulmanas e por verdadeiros e duradouros devotos do Islã, formados nas madrassas, dedicados às letras e conhecedores do Direito muçulmano, a xaria²¹. Para o

²⁰ FROELICH, J. C. *Les musulmanes d’Afrique Noire*. Paris: Éditions de l’Orante, 1962, p.12.

²¹ *Ibid.*, p.42; 58. Shari’a, ou xaria, significa “caminho” e indica o caminho ou a lei de Deus. Entretanto, este caminho não é claro no *Alcorão*, uma vez que o livro traz poucas prescrições ao comportamento e legislação. A lei islâmica, enquanto criação humana, é inspirada na interpretação do *Alcorão* e da *Suna*, o conjunto das memórias transmitidas pela comunidade muçulmana acerca do comportamento habitual de Maomé. Estes elementos são tomados como sagrados e compõem a base da jurisprudência islâmica, a *fiqh*, cujas determinações acabaram por responder pelo nome popular de xaria. A xaria, portanto, é baseada no *Alcorão*, na *Suna*, no consenso entre juristas e, na ausência destes, pode realizar-se a partir do parecer individual do

autor, a desarticulação do Songai após a invasão marroquina levou a grandes migrações populacionais, enfraquecendo as cidades e a própria cultura religiosa, mediante fechamento de escolas e mesquitas, retração da escrita e do ensino do idioma árabe. Em contrapartida, aponta a expansão de elementos chamados fetichistas junto aos resquícios islâmicos, como as bolsas de couro com trechos do *Alcorão*, chamadas gris-gris ou bolsas de mandinga.

Fundamental à consolidação do termo Islã Negro foi o trabalho de Vincent Monteil, publicado em 1964, ainda que o autor busque distanciar-se da abordagem cristalizada. Monteil dialoga com autores como Amadou Hampaté Bâ e considera que o Islã na África não se diferencia das formas de manifestação da religião noutras partes do mundo, incorporando tons e cores locais. Não obstante, o título do livro, *Islam Noir*, contribuiu para a popularização do termo, sobretudo na imprensa. Jean-Louis Triaud acredita que tal nome tenha decorrido de sugestão dos editores, devido ao apelo comercial²². Monteil estava consciente das limitações dessa concepção ao criticá-la e afirmar que “é devido ao fato de ter sido adaptado pelos africanos que o adotaram que o Islã na África não é sentido como uma religião estrangeira”²³, embora não deixe de tratar de suas supostas singularidades. Novamente, o conceito aponta a emergência de um Islã particularista, em detrimento da autoconcepção muçulmana local e sua articulação com a comunidade islâmica global.

Na década de 1950, o português José Júlio Gonçalves recusou-se a utilizar o termo Islã Negro, em sua análise da presença muçulmana na, então, Guiné Portuguesa, atual Guiné-Bissau, argumentando que o Islã era um fenômeno político e religioso único. No entanto, suas considerações não escapam à caracterização implicada no termo, ao hierarquizar a experiência muçulmana africana como inferior àquela procedente do modelo árabe. Seguindo a tese difusionista, Gonçalves definia a necessidade de meios de contenção à circulação dos muçulmanos africanos nas rotas da peregrinação a Meca. Em sua opinião, o percurso religioso constituiria um canal interafricano de dispersão de ideias perigosas ao colonialismo, pois:

especialista responsável pela questão. Dá-se através de analogias diante de situações imprevistas ou inexistentes nas fontes disponíveis. Ademais, os costumes locais podem, em último caso, ser levados em conta na elaboração de pareceres jurídicos, as *fatwas*. A validade destes procedimentos é hierarquizada na ordem exposta acima. O efeito de lei de uma *fatwa* será dado por um *cadi* que a fará executar. Neste ínterim, a *Suna* detém papel importante, logo após o *Alcorão*, na hierarquia das fontes do Direito Islâmico. Ver PINTO, Paulo G. Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização* – Uma abordagem antropológica. Aparecida (SP): Editora Santuário. 2010, p.92-93.

²² TRIAUD, Jean-Louis. Op. cit., p.09.

²³ MONTEIL, Vincent. *Islam Noir*. Paris: Éditions du Seuil. 1971, p.47-48.

os peregrinos quando de regresso apressam-se a transmitir as informações que recolhem um pouco por toda a parte. Estes homens que chegam de Meca tornam-se muitas vezes autênticos agentes de ligações do movimento pan-islâmico. Acresce que os negros islamizados se revelam muito sensíveis às notícias vindas de Meca, embora o seu Islamismo enferme, em muitos casos, de graves deformações em relação ao verdadeiro Islão (ortodoxo ou herético, para só nos referirmos aos dois grandes ramos desta religião)²⁴.

Os autores que trabalham com esta concepção buscaram produzir uma ferramenta acadêmica para lidar com a questão política dos movimentos autonomistas pan-islâmicos. Os franceses, ao acreditarem que o Islã senegalês era inferior ao árabe e, do ponto de vista político, não oferecia riscos às pretensões coloniais, teriam limitado a circulação dos muçulmanos negros no exercício da peregrinação a Meca e estabelecido redes de censura à produção em língua árabe que chegava ao Senegal. Este processo objetivava limitar ideias pan-islâmicas e anticoloniais na AOF²⁵. Na Guiné Portuguesa, constatava-se que, apesar das heterodoxias que lhes impunham, os muçulmanos africanos tornavam-se canais de difusão e afinamento das ideias islâmicas, na colônia. Portanto, a agenda acadêmica erguida em torno dos estudos islâmicos na África Ocidental, durante o colonialismo, marcou-se por interesse pragmático aplicado à gestão dos impérios, produzindo ciência para manutenção da dominação europeia.

Uma vez que a ortodoxia islâmica era atribuída aos árabes e somente chegaria aos africanos através de intercâmbios com estes, chegou-se a acreditar que bastaria fechar as portas da comunicação entre ambos. No entanto, a implicação racista presente na aplicação do conceito gerou imenso erro de cálculo. Em 1913, Paul Marty enviava um relatório à administração colonial do Senegal no qual afirmava que a confraria muçulmana Mouridia, liderada por Amadou Bamba Mbacke tendia ao desaparecimento, assim que o cheikh falecesse²⁶. Nada mais obtuso: os mourides constituem, hoje, uma das maiores ordens sufis

²⁴ GONÇALVES, José Júlio. *O Mundo Árabo-Islâmico e o Ultramar Português*. 2ª edição. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais, Junta de Investigação do Ultramar. 1962, p.96

²⁵ WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, p.200-202. A interpretação de Ware, no entanto, é que este processo foi salutar, por ter preservado a manifestação da fé islâmica no Senegal das ondas modernizantes da cultura religiosa islâmica provenientes de Meca. O autor trabalha com a ideia de que o Islã na África Ocidental seria mais puro que a religiosidade professada noutras partes da *Umma*. Este tema será abordado adiante.

²⁶ BABOU, Cheikh Anta Mbaké. *Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2007, p.01. Jean-Louis Triaud argumenta que foi precisamente porque Paul Marty via a Mouridia como uma heterodoxia, por não subverter

do Islã. E mais: ao longo da segunda metade do século XX, a vivência pública da religião e das confrarias muçulmanas caracterizou-se como elemento central da política e sociedade senegalesa²⁷. Dessa forma, ao conjecturar certa singularidade na prática islâmica na região da Senegâmbia, a abordagem do “Islã Negro” acabou por errar em diagnósticos políticos e potencializar os laços locais com a comunidade muçulmana em escala global.

Além do interesse acadêmico/político, o Islã na Senegâmbia foi envolvido na produção de propaganda imperial, durante a gestão europeia. No colonialismo inglês, o rio Gâmbia, cujas margens foram inseridas na dinâmica imperial através da condição de protetorado submetido ao governo indireto, entre 1894 e 1965, concentrou os interesses da Inglaterra na região²⁸. Não foi estabelecido um centro de investigação científica neste pequeno território, ao contrário das colônias francesa e portuguesa na região. Não obstante, a busca por conhecimentos sobre o Islã vivido na Senegâmbia e a produção de informações e propaganda sobre a colonização motivaram estratégias específicas, que foram concebidas diante da amplitude do império inglês sobre domínios islâmicos. Em data indefinida, na primeira metade do século XX, houve, na administração colonial inglesa do protetorado da Gâmbia, um esforço de sistematização das informações existentes na Europa, desde o século XVII sobre as práticas religiosas islâmicas na região. Tal acervo, acessível nos Arquivos Nacionais da Gâmbia, encontra-se compilado numa série de transcrições de narrativas de viagens inglesas e francesas, entre os séculos XVII e XIX, nas quais há informações cuidadosamente selecionadas sobre o Islã, às margens do rio Gâmbia²⁹.

É possível que tais informações tenham sido mobilizadas na década de 1930, quando se estabeleceu uma troca de correspondências entre o Colonial Secretary's Office da cidade de Bathurst (Banjul), outros postos da administração colonial inglesa na África e no Oriente Médio e a emissora de radiodifusão BBC (British Broadcast Company). Uma comunicação circular confidencial datada de 14 de julho de 1937, cuja origem era a

a ordem colonial, que ela foi recebida como forma aceitável de Islã e conseguiu subsistir. TRIAUD, Jean-Louis. Op. cit, p.08.

²⁷ Em seu estudo sobre as confrarias sufis no Senegal, Leonardo Villalón argumenta que elas constituem um componente central no sistema político senegalês e têm destacada participação na estabilidade democrática do país no cenário africano. VILLALÓN, Leonardo. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

²⁸ CEESAY, Hassoum. Chiefs and Protectorate Administration in Colonial Gambia, 1894-1965. In: JALLOW, Baba. *Leadership in Colonial Africa: Disruption of Traditional Frameworks and Patterns*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

²⁹ NATIONAL Records Service, National Archives of the Gambia. Fundo: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, que conta com trechos bastante descritivos do Islã presentes nos trabalhos de Richard Jobson (1623), Francis Moore (1730-1735); Park (1795); Durand (1806); Mollien (1818); William Gray (1825); Hannah Kilham (1823-1832); Hecquard (1851); Mage (1863-1866); Reade (1864); Moister (1866); Mitchinson (1881).

embaixada britânica no Cairo, informava que a administração colonial italiana havia adotado a estratégia de divulgar notas sobre suas atividades entre populações muçulmanas através da agência de notícias Orient Arabe. Segundo a comunicação, “no que diz respeito aos dispositivos italianos no Egito e no Oriente Médio, dificilmente se passa um dia sem que a agência de notícias telegráfica italiana ou a Rádio Bari divulguem uma notícia destinada a impressionar os muçulmanos com a beneficência da administração italiana”. A conclusão sobre a política adotada por Roma era que “este tipo de propaganda pode, eventualmente, produzir os resultados para os quais é obviamente direcionada, enquanto faz uma insidiosa comparação com a administração britânica”³⁰. A resposta britânica, buscada através da parceria entre o Colonial Office e o India Office, era promover notícias que fizessem os ingleses bem vistos aos olhos dos muçulmanos. Conforme a comunicação circular, procedente do Cairo:

Nessas circunstâncias, eu me arriscaria a indagar se, com a cooperação do Colonial Office e do India Office, seria possível fazer com que qualquer manifestação, como a abertura de uma nova mesquita em Lagos ou a remissão de um imposto em Cingapura ou a recepção estendida pelo governo de uma colônia aos peregrinos que retornam de Meca, fosse eventualmente enviada para mim com vistas à sua utilização em linhas semelhantes, embora menos escandalosas do que as adotadas pelos italianos.³¹

Em resposta a este chamado, o Colonial Secretary's Office em Bathurst escrevia ao secretariado britânico em Jerusalém, em 15 de outubro de 1937, informando que K. C. Tours fora designado, no protetorado da Gâmbia, como agente responsável pela emissão das notícias da região. Ademais, segue um memorando de atividades britânicas na colônia, referente ao ano de 1936. O memorando destacava a abertura de escolas naquela região, através de parcerias entre o governo britânico e os muçulmanos, na gestão destas instituições³². Em 11 de agosto de 1938, uma comunicação enviada da embaixada britânica em Alexandria ao escritório de Bathurst informava que “praticamente todo o material que tem sido enviado da Gâmbia tem sido publicado pela agência [Orient Arabe] e reproduzido

³⁰ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, Enclosure in confidential circular dispatch dated 14th July, 1937. British Embassy, Cairo. 16th March 1937. To Anthony Eden 1A.

³¹ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, Enclosure in confidential circular dispatch dated 14th July, 1937. British Embassy, Cairo. 16th March 1937. To Anthony Eden 1A.

³² NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems.

em muitos artigos através do Oriente Médio”³³. A despeito do esforço francês na caracterização do Islã africano como particular, a circulação de notícias produzida pelos ingleses buscava inscrevê-lo no conjunto da comunidade global muçulmana, com sucesso.

Em 16 de fevereiro de 1939, a BBC entrava em cena, na Gâmbia, através da transmissão de programação em língua árabe. O uso do rádio expandia-se na região e gerava preocupações em outras metrópoles coloniais. Em Lisboa, a principal apreensão era quanto à “intensa campanha desencadeada por algumas emissoras norte-africanas contra a presença dos Europeus no continente africano [que] começa já a colher os seus frutos, como pode verificar-se pela leitura dos noticiários da imprensa diária”. No final da década de 1950, recém-egresso do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, José Júlio Gonçalves, dizia que “a conquista tecnológica ocidental que é a radiodifusão constitui hoje [...] um dos mais eficientes instrumentos tecnológicos da propaganda antiocidental e neomuçulmana”. Na Guiné-Bissau, conforme Gonçalves, era comum se encontrarem, “a certas horas do dia, dezenas e dezenas de negros acorados em torno de um aparelho de rádio, alimentado por pilhas” a ouvirem exortações de grupos políticos muçulmanos³⁴.

No final da década de 1930, este movimento encontrava-se em gestação. O editor da programação em árabe da BBC, A. S. Calvert, escrevia a Bathrust para confirmar se a radiodifusão emitida em Londres chegava à África Ocidental. Ademais, informava a utilidade das informações enviadas por Bathrust na produção do noticiário da emissora britânica, a ser divulgado mundo afora. Na comunicação, lê-se:

Estamos muito gratos pelas informações que você nos envia de tempos em tempos. Elas são sempre muito cuidadosamente consideradas e, embora muitas vezes não sejam suficientemente recentes para as utilizarmos, algumas vezes nós usamos alguns itens, particularmente de natureza “cultural” (fundação de escolas, centros universitários, hospitais, etc.) como de interesse geral. Talvez você esteja interessado em saber que, a partir de 12 de fevereiro, trouxemos um segundo transmissor para atender os países do norte da África. Envio anexa uma cópia de um anúncio dando os detalhes. Gostaríamos muito de saber se a recepção da nossa transmissão em árabe pode agora ser ouvida de forma satisfatória na Gâmbia a partir deste novo comprimento de onda e se você gostaria de receber nosso material publicitário em árabe. Sugiro que a sua resposta seja dirigida ao Oficial de Relações Públicas Árabes da B.B.C.³⁵

³³ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary’s Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, CONFIDENTIAL, 43/36/1938. From British Embassy, Alexandria. To Assistant Colonial Secretary, Colonial Secretary’s Office, Bathrust, Gambia. 11th August, 1938. Documento 32, p.1.

³⁴ GONÇALVES, José Júlio, op. cit., p.106-107.

³⁵ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary’s Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, PROGRAMME Division. PP/ASC. From A. S.

Em resposta, o secretário colonial Wilson Plant informava que “a recepção no novo comprimento de onda é muito boa” e acrescentava que “os programas são ouvidos regularmente e com prazer pelos membros da comunidade síria em Bathrust”³⁶. A comunidade sírio-libanesa na África Ocidental tem sido negligenciada na produção acadêmica focada nas relações entre africanos e europeus³⁷. Na documentação, no entanto, sua presença é relevada. Na comunicação estabelecida entre Bathrust e a embaixada britânica em Alexandria, este grupo é apontado como alvo de interesse nas notícias sobre África Ocidental, pois “há grandes e prósperas comunidades de sírios e libaneses, cujas atividades e progressos são acompanhados com o maior interesse não apenas por suas conexões pessoais no Oriente Médio, mas também pelas autoridades de seus países, em Beiruti e Damasco”³⁸. Qualquer informação sobre essa comunidade e, principalmente, sobre os favores da administração inglesa a ela, teria alto valor no mercado das notícias.

No que tange à recepção do programa pela comunidade africana, Plant afirmava que “entre as populações africanas, há poucos povos cujo conhecimento da língua árabe é suficientemente bom para permiti-los apreciar os programas completamente e, dentre estes, poucos possuem dispositivos de recepção”³⁹. Em outra comunicação, acrescentava-se que “há pouquíssimos dispositivos no Protetorado e a população falante do árabe aqui é, na maior parte, formada por humildes estudiosos [scholars] e professores”⁴⁰. O interesse em conduzir a opinião pública através da radiodifusão deveria ser focado nos pregadores, os

Calvert, Arabic Editor, The British Broadcasting Corporation (BBC). To The Assistant Colonial Secretary, Colonial Secretary's Office, Bathrust, Gambia, 16th February, 1939. Documento 39.

³⁶ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, C.2246. From: Wilson Plant, Colonial Secretary. To: The Arabic Public Relations Officer, British Broadcasting Corporation, BBC, Broadcasting House, London. April, 1939.

³⁷ O estudo de Sílvio Marcus de Souza Correa é uma honrosa exceção, ao analisar as representações de sírios e libaneses na imprensa senegalesa, nas décadas de 1940 e 1950. CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Sírios e Libaneses em caricaturas do jornal *Echos d'Afrique noire* na África Ocidental Francesa. In: REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de; MOTA, Thiago Henrique. *Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos*. Curitiba (PR): Editora Prismas, 2016.

³⁸ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319, CONFIDENTIAL, 43/36/1938. From British Embassy, Alexandria. To Assistant Colonial Secretary, Colonial Secretary's Office, Bathrust, Gambia. 11th August, 1938. Documento 32, p.2-3.

³⁹ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, C.2246. From: Wilson Plant, Colonial Secretary. To: The Arabic Public Relations Officer, British Broadcasting Corporation, BBC, Broadcasting House, London. April, 1939.

⁴⁰ NATIONAL Records Service, National Archives. Banjul. Colonial Secretary's Office, 3/319. Propaganda for the promotion of British prestige among Moslems, C.2246. From: Acting Colonial Secretary. To: The Arabic Public Relations Office, British Broadcasting Corporation, Broadcasting House, London. 28 July, 1939. Documento 58.

marabutos, uma vez que eles eram os mais capacitados para receber o material produzido. Isto evidencia que a produção e divulgação de informações que atingissem a comunidade muçulmana ao redor do mundo devem ser entendidas no âmbito da produção colonial de conhecimentos sobre África. O foco nos marabutos, por serem os mais habilitados na recepção de informações em língua árabe, parte do mesmo sentido normativo estabelecido por Paul Marty ao determinar que o estudo do Islã no Senegal era, primordialmente, o estudo dos pregadores⁴¹. Assim como as notas divulgadas às agências de notícias, a produção acadêmica seguia sentido semelhante, ao mobilizar a ciência como manual de instruções ao colonialismo europeu.

Assim como ingleses e franceses, a administração colonial portuguesa na região, na atual Guiné-Bissau, também buscou estratégias para lidar com a presença muçulmana. Na metrópole, foram criadas instituições acadêmicas para tratar das colônias. Entre elas, destaca-se a Escola Colonial, que “surgiu a partir de um movimento intelectual português que preconizava uma ocupação científica dos territórios ultramarinos”⁴². Criada em 1906, foi reorganizada e nomeada Escola Superior Colonial em 1927, e, em 1954, transformada em Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. A esta instituição cabia a formação dos quadros do colonialismo português. Em 1919, a Escola passou a oferecer o chamado Curso Geral, para funcionários civis e militares a atuarem nas colônias, e um curso específico para colonos e demais interessados em exercer atividades no ultramar⁴³. Estudava-se Geografia, Meteorologia, Administração e Legislação Colonial, Regime Econômico das Colônias, Colonização e História da Colonização Portuguesa, Higiene Colonial, além de línguas, como Fula e Mandinga, ofertada aos que iriam à Guiné Portuguesa⁴⁴.

Outra instituição de peso no projeto da ciência colonial foi o *Centro de Estudos da Guiné Portuguesa*. Idealizado em 1945 por José Maria Sarmiento Rodrigues e Avelino Teixeira da Mota, o Centro de Estudos iniciou suas atividades no ano seguinte. Também em 1946, seu principal veículo de divulgação científica, o *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, entrou em circulação. Fátima Leister acredita que o *Boletim* tenha sido utilizado como meio de comunicação entre governo colonial e funcionários administrativos

⁴¹ MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome I, op. cit., p.03.

⁴² THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp, 2002, p.101

⁴³ LEISTER Fátima Cristina. *Um prefácio a povos da Guiné-Bissau: o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, p.37.

⁴⁴ PORTUGAL, Decreto 5.827 de 31 de maio de 1919

da Guiné Portuguesa. Também cumpriu a tarefa de propagandear o desempenho português no tocante à suposta melhoria da qualidade de vida das populações coloniais perante a comunidade internacional. Distribuído gratuitamente, o *Boletim* buscava promover as pesquisas desenvolvidas na Guiné e o suposto compromisso português com os africanos.

Dentre os vários temas veiculados pelo periódico, encontram-se textos referentes ao Islã, em publicações de José Maria Sarmiento Rodrigues, Eduíno Brito, José Júlio Gonçalves e António Carreira⁴⁵. Em suas produções, defenderam a necessidade de estancar a expansão muçulmana no território guineense colonizado por Portugal. Fazendo apologias ao colonialismo luso e frequentemente comparando-o ao francês, Sarmiento Rodrigues defendia a miscigenação biológica e cultural como meio de garantir a integração das colônias ao domínio lusitano, tendo como elementos centrais “o sangue, a língua e a religião”.⁴⁶ Já a tese da defesa da civilização portuguesa amparada na religião cristã é fortemente retomada por José Júlio Gonçalves, que analisa o Islã como força política desintegradora da ordem colonial, implicando dificuldades ao governo na manutenção da língua e de instituições nacionais.

Parte destas publicações ocorreu em contextos de comemoração das navegações portuguesas. Em 1934, António Carreira elaborava uma monografia sobre os povos Mandinga que viviam na Guiné Portuguesa. O texto veio a ser publicado em 1947, com o apoio do “Governo da Guiné, no ano das Comemorações do 5º Centenário de seu Descobrimento”⁴⁷. No documento, de cariz etnográfico, Carreira inventaria temas como caracteres somáticos, vida material, familiar, social, religiosa e mental, nos termos do autor. Ao abordar brevemente a história atribuída aos povos Mandinga, o administrador colonial aponta o desenvolvimento da religião islâmica ao sul do Saara como uma imposição advinda de berberes norte africanos. Conforme Carreira, em 1076, “depois de violento combate, Kumbi [Saleh, capital do império de Gana], caiu nas mãos dos

⁴⁵ SARMENTO RODRIGUES, M. M. Os maometanos no futuro da Guiné Portuguesa, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.9, 1948, p.219-236; BRITO, Eduíno. Notas sobre a vida religiosa dos fulas e mandingas, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.46, 1957, p.149-189; BRITO, Eduíno. Festas religiosas do islamismo Fula, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.41, 1956, p.91-105; BRITO, Eduíno. As fontes do direito islâmico e as escolhas de interpretação. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.82, 1966, p.165-179; BRITO, Eduíno. O direito sucessório Islâmico dos Fulas e Mandingas da Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.87-88, p.267-291; GONÇALVES, José Júlio. O islamismo na Guiné Portuguesa, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.52, 1958, p.397-470; CARREIRA, António. Aspectos históricos da evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa (achegas para o seu estudo). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.84, 1966, p.406-455.

⁴⁶ SARMENTO RODRIGUES, M., op. cit., p.228.

⁴⁷ CARREIRA, António. *Mandingas da Guiné Portuguesa*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947, s/p.

Almorávidas que, profanando todos os lugares sagrados dos Sissé, pilharam a povoação, massacraram parte dos habitantes e obrigaram a outra a converter-se ao Islamismo”⁴⁸. Tal conquista, que tem sido questionada na historiografia⁴⁹, teria ocasionado a imposição do Islã sobre os mandingas, como força exógena. A esta característica, segue a crença de Carreira numa prática religiosa heterodoxa, marcada por desconhecimento: “o indígena islamizado não tem uma noção exata do que sejam as doutrinas do Islã, nos seus principais e mais importantes aspectos filosóficos”. Afirmava, ainda, que os mandingas da então Guiné Portuguesa não conheciam, “senão superficialmente, a existência de algumas divindades, como também ignora[m] os principais conceitos inspirados pela religião maometana”⁵⁰.

Em 1946, A. Silva Rego publicava seu *Curso de Missionologia*, no qual ensinava aos interessados na política de levar a cabo missões religiosas que “o islamismo cria nos seus sequazes nexos políticos, sociais e religiosos. Nesta força terrível – acreditava Silva Rego – se deve procurar o segredo da sua expansão”. Marcada por confrontos político, religioso e civilizacional, esta citação foi utilizada por José Júlio Gonçalves como epígrafe de seu livro *O Mundo Árabo-Islâmico e o Ultramar Português*, vencedor do Prêmio Abílio Lopes do Rego, da Academia de Ciências de Lisboa, em 1958, e que, em 1962, já contava duas edições. O livro é produto da tese defendida por Gonçalves, em 1957, no curso de Altos Estudos Ultramarinos, realizado no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos. Em 1958, José Júlio Gonçalves publicou parte do seu trabalho – referente à Guiné, uma vez que o livro trata desta região, de Moçambique e da Índia Portuguesa – no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Após ingressar na administração colonial na Guiné, ocupando posto de primeiro Assistente da Missão para o Estudo da Missionologia Africana, o autor reelaborou parte do trabalho, apresentando uma segunda edição “com numerosas alterações destinadas a esclarecer melhor os leitores”⁵¹.

A perspectiva geral da obra gira em torno de se conhecer o Islã para melhor combatê-lo⁵². Novamente, o foco disciplinar da análise é antropológico e presentista.

⁴⁸ Ibid., p.10.

⁴⁹ CONRAD, David; FISHER, Humphrey. *The Conquest That Never Was: Gana and the Almoravids, 1076 . I. The External Arabic Sources*, *History in Africa*, Vol. 9, 1982.

⁵⁰ CARREIRA, Antônio, op. cit., p.195.

⁵¹ GONÇALVES, José Júlio, op. cit., p.18.

⁵² Entre suas sugestões, consta conter a venda de aparelhos de rádio: “a venda de receptores – sobretudo de discretos e poderosos *transistors* – [...] atinge hoje em plena África ao Sul do Sara proporções imprevistas. E com isso termina o sossego e renovam-se as guerras intertribais que os Europeus haviam varrido do quadro de preocupações graves dos negros africanos. Aspecto paradoxal deste problema: os próprios Brancos batem-

Gonçalves demonstrava rejeição ao termo Islã Negro, mas manteve seu sentido conceitual na abordagem da prática religiosa na África, destacando suposta baixa ortodoxia, empregando referenciais arabocêntricos e postulando que a “ausência de pureza”, atribuída por ele, decorria de a islamização ter sido conduzida por agentes locais:

Que o Islamismo fula seja um Islamismo africanizado compreende-se bem, como era e é o mandinga [...], pois não só as condições ecológicas impunham tal adaptação, como inclusivamente isso resultava do fato de terem sido islamizados por negros que também não praticavam em toda a pureza ortodoxa o Muçulmanismo, além de que, já o dissemos, o Islão na África africanizou-se, com todo o cortejo de vantagens e inconvenientes a que nos reportamos igualmente⁵³.

Os estudos produzidos por Gonçalves, Marty, Monteil e outros investigadores e agentes coloniais expõem a formação de um edifício textual caracterizado por Valentin Mudimbe como “biblioteca colonial”. De fato, trata-se de um corpo de conhecimentos erguido a partir de perspectivas normativas eurocentradas, ocupadas com a compreensão de desvios da história e das culturas africanas em relação ao processo europeu⁵⁴. No caso dos estudos do Islã, o processo histórico eleito como elemento de normatização na ciência colonial é o árabe. O Islã entendido a partir do paradigma colonial foi percebido como corrupção negro-africana, marcada por particularidades, heterodoxias, crenças populares e superstições. Tal análise subsidiou a continuidade de estudos epistemologicamente coloniais, que mantiveram uma ordem normativa na caracterização da experiência muçulmana na Senegâmbia, hierarquizando-a em relação à religiosidade berbere e árabe. Este processo encontra correspondência com a produção islâmica de conhecimento sobre o continente desde a expansão muçulmana. Não obstante, a instituição da biblioteca colonial e sua incorporação por pesquisas posteriores acabam por deturpar a historicidade do pensamento e da prática social: o que deveria ser um objeto de análise transforma-se num postulado. É a consolidação da tese do Islã Negro.

se entre si, em concorrência nem sempre leal, para conseguirem o monopólio da venda de aparelhos de rádio em certas regiões e Estados africanos. Eles mesmos fornecem o instrumento que mais perigosamente atingirá a presença europeia na África ao Sul do Sara!” GONÇALVES, José Júlio, op. cit., p.107.

⁵³ GONÇALVES, José Júlio, op. cit., p.211.

⁵⁴ MUDIMBE, Valentin. *A invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo Lda., 2013, p.238.

Islã e emergência da História da África: fontes árabes e fontes orais

A partir da década de 1960, a institucionalização dos estudos sobre África e o aprofundamento da agenda acadêmica levada a cabo por pesquisadores africanos levou ao estabelecimento de novos paradigmas na escrita da História da África⁵⁵. O primeiro deles foi a inserção da História enquanto conhecimento disciplinar no desenvolvimento dos estudos africanos, até então dominados pela Antropologia. Deste fenômeno, surge a demanda por fontes para a escrita da história africana a partir de perspectivas próprias, autóctones, do ponto de vista das sociedades do continente. A isto se soma a conquista das independências e a busca pela construção de Estados nacionais, carentes de uma biografia que os legitimasse⁵⁶. Atribuiu-se à História esta obrigação, o que gerou intenso interesse pelo passado africano anterior à colonização. Do ponto de vista metodológico, tal demanda criou uma revolução documental no âmbito da historiografia: a incorporação das tradições orais e o desenvolvimento de técnicas e metodologias para abordá-las, de acordo com os procedimentos disciplinares do campo⁵⁷. Ao lado das fontes orais, desenvolveu-se o uso das fontes escritas em árabe e da arqueologia, convergindo com o tema do Islã⁵⁸.

No que diz respeito à África Ocidental, o uso de fontes africanas escritas em árabe, de acordo com os métodos de pesquisa acadêmica ocidental, remete, novamente, às investidas europeias no continente e à coleta de informações sobre povos e culturas africanos⁵⁹. Um primeiro movimento concentrou-se no estudo do Islã nos antigos impérios, como Mali e Songai, inicialmente em diálogo com as premissas conceituais provenientes

⁵⁵ BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África*. 2012. 209f. Tese (Doutorado em História Social) – Department o de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

⁵⁶ RANGER, Terence. Nationalist Historiography, Patriotic History and History of the Nation: the Struggle over the past in Zimbabwe, *Journal of Southern African Studies*, v.30, n.2, junho, 2004.

⁵⁷ WESSELING, Henk. História de além-mar. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1992, p.110-111.

⁵⁸ Sobre as relações entre arqueologia e Islã na África, ver INSOLL, Timothy. *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁵⁹ Importante movimento foi a publicação destas fontes, potencializando a ampliação da agenda de estudos. Ver ES-SA'DI, Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir. *Tarikh es-Soudan*. Tradução (árabe para francês) de O. Houdas. Paris: Ernest Leroux Éditeur. 1900; CUOQ, Joseph. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975; BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud: Ahmad Baba's Replies on Slavery*. Annotated and translated by John Hunwick and Fatima Harrak. Rabat: Institute for African Studies, 2000; HUNWICK, John (editor). *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613, and other contemporary documents*. Leiden: Koninklike Brill, 2003; FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songai-Tuareg history*. Oxford: Oxford University Press. 2003; LEVTZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006.

do colonialismo⁶⁰. A partir dos anos 1960, passou a desenvolver-se, em paralelo, uma grande produção sobre o processo de islamização na África ocidental, sobretudo a partir das revoluções muçulmanas no cinturão saheliano, entre os séculos XVIII e XIX. Esta abordagem dava atenção aos textos africanos escritos em árabe ao lado das fontes orais.

Em 1964, na Ahmadu Bello University, na Nigéria, um grupo de pesquisadores propôs-se a discutir o Islã na África tropical, nas atividades do 5th *International African Seminar*. Ao lado de Jean-Claude Froelich e Vincent Monteil, J. S. Trimingham analisou a expansão islâmica na África organizando-a em fases temporais e zonas geográficas. Seu enfoque esteve nas organizações políticas, como os Almorávidas, Mali e Kanem. O autor afirma que o Islã progrediu na África Ocidental, ou Sudão Ocidental, na forma de religião da classe governante, como culto imperial, levado à região por mercadores e clérigos estrangeiros. A vida religiosa seria caracterizada pelo dualismo ou paralelismo entre Islã e religiões locais, cujos valores teriam sido superpostos à religião estrangeira. Embora em exercício, esta não teria condições de instituir o modo de vida pregado pela doutrina ou exigir exclusividade de culto. A exclusividade religiosa foi o principal marcador da mudança de fase, conforme modelo do autor, entre a expansão islâmica e o momento posterior a 1750, marcado pelos Estados teocráticos. Para Trimingham, a história do Islã na África nos séculos XVII e XVIII foi marcada pela estagnação. Ele acredita que um *revival* islâmico naquele continente deu-se entre finais do século XVIII e, sobretudo, no XIX⁶¹.

Críticos de Trimingham, no entanto, contestam suas análises, considerando-as difusionistas e arabocêntricas. Philip Curtin argumenta que o pesquisador 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 e, posteriormente, à colonização europeia, que levaria à secularização do Islã nas áreas convertidas. Em sua concepção, o Islã na África tinha poucas capacidades criativas e carecia de estímulos próprios à transformação, uma vez que era parte periférica

⁶⁰ Dentre outros ver a síntese de John Hunwick sobre as relações entre Islã e política imperial na África pré-colonial, através do estudo do Songai; e Ioan Lewis, ao abordar o processo de difusão do Islã ao sul do Saara. Sobre a composição da prática social, política e religiosa islâmica a partir de fontes árabese da arqueologia, o trabalho mais expressivo, atualmente, é o livro de Paulo Farias, publicado em 2003. HUNWICK, J. O. Religion and State in the Songai Empire, 1464-1591. In: LEWIS, I. M. *Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar*. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press. January 1964; FARIAS, Paulo Fernando de Moraes, op. cit.

⁶¹ TRIMINGHAM, Spencer. The phases of Islamic expansion and Islamic culture zones in Africa. In: LEWIS, Ioan. *Islam in Tropical Africa*, op. cit., p.127-143.

e pouco expressiva na comunidade muçulmana global⁶². Scott Reese, ao discutir a historiografia do Islã africano, demonstra como vários estudos abordaram o tema a partir de um suposto epicentro árabe, do qual forças fundamentais irradiariam e tornariam o Islã na África e Ásia Oriental cópias, mais ou menos acuradas, do primeiro⁶³. Essa tendência é marcante nos estudos dos impérios africanos, a partir de fontes em árabe.

Ioan Lewis destacava a presença de mercadores de longa distância e a importância das pequenas organizações comerciais, altamente especializadas, na difusão do Islã. Conforme este autor, estes dois elementos associaram-se à religião e contribuíram com seu desenvolvimento. Por superar os limites étnicos, o Islã ofereceu-lhes possibilidades de relacionamento com pessoas e mercados exteriores, em condições de relativa segurança. Redes comerciais supraétnicas foram estabelecidas em pequenos e médios circuitos, ligando eixos comerciais e formando uma rede econômica entre as diversas corporações⁶⁴. Lewis argumenta que artesãos muçulmanos teriam acompanhado ou seguido os mercadores, estabelecendo-se nos Estados da África Ocidental⁶⁵. Esses indivíduos seriam indispensáveis nos centros urbanos, pois eram trabalhadores especializados em couro, ferreiros, tintureiros, ourives, joalheiros, armeiros e artífices. Menos móveis que os mercadores, teriam formado pequenas comunidades junto a populações não muçulmanas, às quais se uniam por casamentos, contribuindo com a disseminação da fé. Para Lewis, mercadores e artesãos foram os primeiros portadores do Islã na África tropical, cujas práticas religiosas e poder espiritual, capazes de curar doenças, garantir colheitas e quebrar encantamentos, foram grandes atrativos às populações envolventes. Portanto, Lewis afirma que a ocorrência de ondas de migração de trabalhadores especializados foi a base da presença islâmica na África ao sul do Saara.

Nehemia Levtzion, partindo do comércio e do desenvolvimento pacífico da religião islâmica na África, afirma que os circuitos de longa distância enriqueciam os governantes africanos e eram de grande interesse deles. Daí a proximidade com os comerciantes muçulmanos. Estratégias de proselitismo religioso e a facilidade em se estabelecerem laços de confiança e crédito compartilhando premissas religiosas – conforme um código de ética – atraíram as elites para a prática da religião. Os governantes

⁶² 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.23.

⁶³ REESE, S. Islam in Africa/Africans and Islam. *The Journal of African History*, n.55. v.1. p.17-26. 2014.

⁶⁴ LEWIS, Ioan, op. cit., p.46.

⁶⁵ Sobre a ocorrência de teorias difusionistas na historiografia sobre África, ver MILLER, Joseph. History and Africa/Africa and History. In: *The American Historical Review*. Vol. 104, n.01. Fev. 1999, p.03-04.

eram mais suscetíveis à fé por suas demandas comerciais e administrativas e, por isso, muitos muçulmanos atuaram em cortes africanas como conselheiros reais. O autor afirma que 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. Cada qual à sua maneira, ambos foram responsáveis pela divulgação e expansão das fronteiras islâmicas⁶⁶.

Contudo, até o século XVII, o autor acredita que a conversão das elites não havia sido acompanhada pela população, que permanecia ligada às práticas religiosas, jurídicas e sociais locais: argumento construído a partir da análise de fontes escritas em árabe. Configurava-se um problema cuja solução foi encontrada na posição intermediária dos governantes entre dois polos: Islã e tradição. Na interpretação de Levtzion, os mercadores muçulmanos seriam bem vindos aos Estados africanos, contudo o Islã seria rejeitado se apresentasse perigo ao sistema político. Neste ínterim, a adesão à jurisprudência islâmica, às formas de governo e ao sistema legal previsto pela xaria era secundada pelas práticas rituais locais. Na opinião de Levtzion, a prática exterior da oração e o uso do *Alcorão* como objeto de benção, em vez de orientador de posturas, jurisprudência e regime político-religioso, associava-se aos costumes ancestrais, à descendência matrilinear, ao código legal tradicional, ou seja, as bases locais da autoridade nos Estados africanos.

Joseph Cuoq também dicotomiza a relação entre Islã e religiões locais a partir do espectro social. Ao analisar a profissão da fé muçulmana no Mali, entende que as religiões locais eram adequadas à coesão social em aldeias, não em reinos ou impérios, devido a experiências marcadas por particularidades familiares: o culto aos ancestrais seria elemento central neste sistema religioso. Já o Islã, argumenta o autor, teria tendência aglutinadora, trazendo clãs, aldeias e populações dispersas à crença e práticas comuns. O Islã é visto por Cuoq como religião fundamentalmente política, sendo este elemento um marcador cronológico para a narrativa histórica: as particularidades das religiões locais seriam substituídas “por uma religião que traz a unificação e que aparece como um fermento assegurando maior coesão em volta do chefe, em razão do pertencimento a uma mesma crença e aos mesmos ritos, que não exclui em nada os poderes mágicos do animismo”⁶⁷.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ CUOQ, Joseph. *Histoire de l'Islamisation d'Afrique de l'Oest: des origines à la fin du XVIe siècle*. Paris: Geuthner, 1986, p.76.

Estes estudos dedicaram-se ao Islã na África através das fontes escritas em árabes, considerando a cultura concernente à língua do *Alcorão* como elemento determinante da experiência religiosa, mantendo aspectos do Islã Negro. No entanto, o processo de renovação da produção acadêmica a partir do impulso dos estudos africanos, nas décadas de 1960 e 1970, trouxe outras contribuições ao estudo do Islã na África, baseada nas tradições orais. Não por acaso, os agentes responsáveis por esta transformação já não eram os agentes coloniais: o primeiro trabalho a inovar no entendimento da difusão do credo muçulmano na Senegâmbia é de autoria do historiador gambiano Lamin Sanneh, fruto do doutorado em História, concluído na Universidade de Londres em 1974 e publicado em 1979. A pesquisa de Sanneh inscreve-se num conjunto de trabalhos que foram construídos a partir do refinamento teórico e metodológico referente ao uso de fontes orais, a partir dos anos 1960, e à nova ênfase dada ao Islã, na agenda acadêmica. No que se refere à Senegâmbia, o uso da documentação oral é destacado nas contribuições de Donald Wright, Peter Mark, Philip Curtin, Martin Klein, dentre outros⁶⁸.

Neste período, a historiografia sobre as revoluções muçulmanas dos séculos XVIII e XIX se apropriou da tese do Islã Negro e a projetou no passado: a religião heterodoxa seria aquela praticada antes da ação política dos marabutos. Trata-se da emergência do paradigma reformista, constantemente aplicado ao estudo de sociedades islâmicas na África tendo o período das jihads como corte operatório⁶⁹. O princípio subjacente a este procedimento é a consideração das revoluções muçulmanas como elemento central da historicidade da faixa saheliana, no século XIX, antes da colonização europeia. Esta foi a tese defendida por H. F. C. Smith, em 1961. Em artigo inaugural, o pesquisador afirmava que, embora os estudos da história africana estivessem em ascensão no período, a agenda ainda era marcada pela abordagem da presença ou impacto dos europeus no continente. No entanto, Smith demonstrava que, no concernente ao século XIX, o tema específico e estrutural da história da África Ocidental foi a grande onda de jihads, marcada por extensa produção intelectual e filosófica. Nestes contextos, a população muçulmana, antes das jihads, estava na alçada de Estados governados por elites

⁶⁸ CURTIN, Philip. Jihad in West Africa, op. cit.; KLEIN, Martin. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia, *Journal of African History*, XIII, 3, 1972; MARK, Peter. *A Cultural, Economic, and Religious History of the Basse Casamance since 1500*. Stuttgart: Frobenius-Institut & Steiner Verlag, 1985; WRIGHT, Donald. *The World and a Very Small Place in Africa*. Armonk: M. E. Sharp, 1997.

⁶⁹ SOARES, Benjamin. The historiography of Islam in West African: an anthropologist view. *The Journal of African History*. n.55, v.1, p.27-36. 2014.

praticantes de religiões locais. A partir da base social estabelecida, os marabutos partiriam rumo à conquista do poder, para exercê-lo de acordo com a lei islâmica, a xaria⁷⁰.

Smith aponta a importância da educação corânica na formação deste público, ao qual se dirigiam os clamores dos pregadores muçulmanos, destacando as relações de aprendizagem estabelecidas entre mestre e discípulo, desde antes do século XVIII. Esta tese, por seu turno, veio a ser desenvolvida por Lamim Sanneh. Contribuindo com o campo de estudos da História da África com foco no Islã, o trabalho de Sanneh é paradigmático por incorporar a perspectiva africana à análise da religião, ao contrário dos estudos descritos acima, que o tratavam a partir do paradigma árabe. Quanto ao tema, o autor rompe com os estudos anteriores, centrados no caráter político e comercial da religião, dedicando-se a compreender a expansão pacífica e contínua. Tal fenômeno foi alcançado através da dispersão dos pregadores muçulmanos que ensinavam os princípios islâmicos, leitura e escrita em língua árabe e difundiam um modo de vida amparado pela ética religiosa: os Jakhankés ou jagancazes. Quanto às fontes, Sanneh conjugou tradições orais locais; documentação de arquivos franceses e ingleses; fontes presentes no IFAN, decorrentes de coleta de oralidades e transcrições de documentos árabes, realizadas ao longo do colonialismo francês no Senegal; acervos pertencentes às principais famílias que compõem o núcleo dos pregadores jagancazes na Senegâmbia; e observação participante junto aos pregadores, acompanhando-lhes em atividades de ensino, oração, questões judiciais, peregrinações e cotidiano. Estes recursos possibilitaram-lhe análises originais, superando largamente as limitações implicadas no conceito de Islã Negro⁷¹.

O método empregado pelo autor ampara-se na longa duração, ao elaborar uma narrativa que percorre desde aproximadamente o ano 1200 até o século XX. Entre 1200 e o século XVII, Sanneh vale-se fundamentalmente das tradições orais locais, que relatam processos migratórios, estabelecimento das principais famílias detentoras de terras na Senegâmbia, desenvolvimento da educação corânica e dispersão das escolas de formação religiosa. Entre os séculos XVII e XX, entram em cena os documentos escritos europeus e africanos, estes últimos de Timbuctu. Sanneh buscou, em relatos de viajantes e comerciantes, como Richard Jobson (1623), Mungo Park (1799) ou Gaspar Mollien (1825), informações pontuais que lhe subsidiassem a tese acerca da centralidade da

⁷⁰ SMITH, H. F. C. A neglected theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th Century, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 02, n.02, 1961, p.175.

⁷¹ SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute, 1979, p.9-12.

instrução religiosa dirigida pelos jagancazes na África Ocidental. O que se torna evidente no trabalho é que o argumento central foi construído a partir das narrativas orais, cuja utilização revela-se pouco crítica, e a documentação escrita foi mobilizada no sentido de dar validade àquela. Em publicação recente, no entanto, Sanneh retoma o tema, com muito mais acuidade e profundidade em sua análise, apontando elementos constitutivos da experiência islâmica africana: seu aprendizado, difusão e profissão, além dos limites inscritos nas jihads⁷².

Nos anos 1970 e 1980, vários estudiosos vinculados à Université Cheikh Anta Diop de Dakar desenvolveram importantes pesquisas sobre a história da Senegâmbia, muitas delas apontando a participação do Islã. Neste contexto, o trabalho de Boubacar Barry adquire relevo, ao destacar a Grande Senegâmbia como região que, no passado, mantinha alto grau de integração econômica e geopolítica, cujo restabelecimento era buscado no presente, através da pesquisa. Ao eleger esta proposta, o autor alinhava-se aos pesquisadores da “Escola de Dakar” que, em sua opinião, distinguem-se da historiografia inglesa e francesa por sua determinação em produzir conhecimento historiográfico que reflita as possibilidades de emancipação dos povos da Senegâmbia no contexto pós-colonial⁷³. Para tanto, Barry analisou a complementaridade regional, ecológica e econômica das atividades desenvolvidas pelos variados povos que compartilham a região desde o rio Senegal, ao norte, e Kolonté, ao sul, atingindo a região do Níger, a leste, e limitada pelo Atlântico, no oeste. Barry afirma que o Islã destaca-se na dinâmica econômica, política e cultural regional, concebido pelo autor como “principal veículo de oposição popular” à escravidão atlântica e de aglutinação social⁷⁴.

Na historiografia senegalesa, os estudos do Islã entre os séculos XV e XVII estiveram largamente associados a investigações sobre antigos reinos estabelecidos na Senegâmbia. A tese de doutorado de El Hadji Ravane Mbaye aborda a islamização a partir da organização política destes reinos, destacando a penetração do Islã na região a partir do século XI, levada a cabo por comerciantes mandingas, e recusando de forma enfática a tese da imposição da religião através de guerras⁷⁵. Abordagens semelhantes são encontradas nos

⁷² SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016.

⁷³ BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.xvii.

⁷⁴ BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*, op. cit., p.305.

⁷⁵ MBAYE, El Hadji Ravane. *L'Islam au Sénégal*. These de doctorat de troisième cycle. Université de Dakar. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Département d'Arabe. 1975-1976.

trabalhos de Oumar Kane, cujo foco sai de povos mandingas e estabelece-se na população fula do Futa Toro⁷⁶. Rokhaya Fall, por sua vez, analisa o reino do Caior, entre os séculos XVI e XVIII, e argumenta que não se pode considerar o Islã como força exterior quando das revoluções marabúlicas. A pesquisadora argumenta que a fé islâmica estava presente na região desde o século XI. No XVIII, vivia-se a expansão *política* dos muçulmanos⁷⁷. Estes estudos foram produzidos a partir de tradições orais, por vezes contrapostas a alguns documentos escritos europeus, como a narrativa de Luís de Cadamosto.

Abordagem semelhante àquela de Lamin Sanneh foi seguida por Thierno Ka, no livro *École de Pir Saniokhor: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal du XVIII^e au XX^e siècle*, publicado em 2002. O livro resulta de pesquisas desenvolvidas desde finais da década de 1970. Em 1982, Ka defendeu a tese de doutorado *L'Enseignement arabe au Sénégal*, na Universidade de Paris-Sorbonne. A base documental do trabalho é composta por tradições orais referentes à escola de Pir, acessadas através de entrevistas realizadas entre 1977 e 1982, cujas condições de coleta, destaca Ka, delimitam parte de seu alcance: ao lidar com interlocutores, “uns aceitaram, outros se recusaram a nos dar seus ensinamentos”⁷⁸. Esta questão, no entanto, não motivou reflexões metodológicas adicionais no trabalho. Ka também acessou fontes escritas/orais passadas à escrita, presentes no IFAN, e documentos dos *Archives Nationales du Sénégal*, dos *Archives d'Outre-Mer*, na França, jornais de expressão árabe veiculados no Senegal e relatórios sobre o ensino árabe no país. Através destas fontes, o autor analisa o estabelecimento da educação corânica no Senegal, partindo da institucionalização da escola de Pir, no século XVII, à expansão com as revoluções marabúlicas, no XIX. A publicação, realizada 20 anos após a defesa da tese, contou com o apoio da Fundação Cadi Amar Fall, de Pir: Amar Fall é reconhecido como fundador da Universidade de Pir, objeto da pesquisa. Neste trabalho, a atualização historiográfica não esteve entre as preocupações do autor: as referências mais recentes datam de 1982, ano de defesa da tese⁷⁹. Ainda assim, Ka avança significativamente na temática empreendida por Sanneh.

⁷⁶ KANE, Oumar. *Le Fuuta-Tooro des Satigi aux Almaami (1512-1807)*, op. cit.

⁷⁷ FALL, Rokhaya. Le Kajoor du milieu du XVI^e siècle a la fin du XVIII^e siècle: presentation générale, *Historiens-Géographes du Sénégal*, n.1, mai 1988, p.4-18.

⁷⁸ KA, Thierno. *École de Pir Saniokhor: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal du XVIII^e au XX^e siècle*. Dakar: Publié avec le concours de la Fondation Cadi Amar Fall à Pir, 2002, p.13.

⁷⁹ KA, Thierno. *École de Ndiaye-Ndiaye Wolof: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal (1890-1990)*. Dakar: IFAN Ch. Anta Diop, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2009, contracapa.

Ao interesse desta tese, resta destacar que o desenvolvimento historiográfico a partir da utilização de fontes árabes e orais na escrita de histórias do Islã na África evidencia dois campos de estudos delimitados pela natureza das fontes, procedimento metodológico e princípios de abordagem. Enquanto o trabalho com fontes árabes, naquele período, ainda dizia muito sobre a ideia de difusão e rarefação do Islã na África, a abordagem das fontes orais associadas a estas e outras tipologias documentais possibilitou uma releitura do tema. Não obstante, caminhou-se para certa inversão do prisma historiográfico⁸⁰: a centralidade das tradições orais na pesquisa histórica por vezes perdeu de vista o passado narrado, reproduzindo estruturas de poder inscritas nas narrativas, no tempo de sua reprodução oral, levando a leituras do passado anterior à colonização em termos nacionalistas e presentistas, decorrentes das décadas de 1960 a 1980⁸¹. Mais recentemente, já nos anos 2000, uma nova historiografia sobre o Islã na região tem emergido, marcada pelo estudo da islamização como uma instituição social concentrada no aprendizado religioso. Esta mudança no foco explicita uma ruptura com o paradigma colonial, a busca pela compreensão da experiência islâmica africana a despeito da subjugação imposta por interpretações arabocêntricas, seja na academia ou na sociedade muçulmana árabe-persa, e maior compromisso metodológico com as fontes orais.

Historiografia e pós-colonialidade: rompendo paradigmas

O termo pós-colonial que caracteriza esta produção historiográfica não denota posteridade ao regime colonial. Antes, exprime uma busca intelectual pela descolonização epistêmica, ruptura com a colonialidade do saber nos estudos do Islã. Isso significa romper com a “biblioteca colonial” consolidada desde Paul Marty e buscar novas perspectivas ao estudo da história. Assim, novos trabalhos têm buscado resgatar o período da história africana anterior à colonização europeia, reinterpretando-o para além dos limites eurocêntricos das análises. Neste processo, emergem aspectos da história intelectual

⁸⁰ LOPES, Carlos. A Pirâmide Invertida - historiografia africana feita por africanos. In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazas, 1995.

⁸¹ Gorgui Diouf, em tese doutoral defendida no Senegal, em 1984, analisava os reinos de Sine e Salum caracterizando-os como uma nação, nos termos do nacionalismo moderno, marcada pelo sentimento de destino comum, construído através do pertencimento pluriétnico. Em suas palavras, “la célébration des cultes dynastiques prenaient la dimension de grandes festivités organisées sur toute l’étendue du territoire. Du même coup l’unité nationale était scellée, renforcée par le mariage entre Gelwar et Serrer. Le culte des anciens fondateurs du royaume contribua à rendre conscientes des diverses ethnies qu’elles formaient un même peuple, une même nation aux destinées communes.”DIOUF, Gorgui Alioune. *Les Royaumes du Siin et du Saalum des origines au XIXe siècle: Mise en place du peuplement. Evolution du système économique et socio-politique*. These de doctorat de 3e cycle. Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d’Histoire. Dakar, 1984, p.112.

africana que excedem os limites da cidade de Timbuctu, paradigma da vida acadêmica saheliana; novas análises evidenciam a efetividade da participação africana no conjunto da comunidade muçulmana, através da produção e consumo de conhecimentos; uma nova história da política, economia e da terra demonstra a importância da cultura na produção da materialidade e na transformação dos regimes sociais e políticos na Senegâmbia⁸². A pós-colonialidade, portanto, caracteriza uma ruptura com as estruturas binárias do pensamento colonial, com os pressupostos associados à premissa da superioridade atribuída à racionalidade europeia diante de outras formas de organização das ideias, do espaço e do conhecimento⁸³. Também busca superar o caráter estigmatizante das religiosidades e experiências culturais africanas, outrora entendidas como deformações de uma cultura menos propensa ao desenvolvimento científico, econômico e social.

Dentre os trabalhos recentes que têm dado nova ênfase ao processo de islamização no ocidente africano, destaca-se a pesquisa de Rudolph Ware III. Este autor analisa a educação islâmica e a incorporação de saberes na região em apreço, apontando o protagonismo de muçulmanos negros, em detrimento do modelo paradigmático que atribui a expansão religiosa ao trabalho de pregadores estrangeiros. Ao revisitar a Guerra dos Marabutos de meados do século XVII, afirma que há várias evidências de que este evento não se iniciou no deserto, com Nasir al-Din, mas no Caior. Ware III afirma que na década de 1650, o clérigo Njaay Saal buscou alcançar o poder nos Estados escravistas Jolof. Assim, o autor defende que Njaay Saal “tem sido retratado por Curtin e outros como um ‘tenente’ de Nasir al-Din na Senegâmbia, ainda que em meu conhecimento nenhuma fonte o conecte à liderança *baydan* (árabe-berbere branco) do movimento”⁸⁴. As fontes utilizadas correspondem a narrativas orais e documentação francesa, sobretudo a narrativa de Louis Moreau de Chambonneau, “testemunha ocular” europeia da Guerra dos Marabutos.

O fio condutor de sua abordagem são as formas de ensino e instituições, como as *daaras*: as escolas corânicas jalofas. Seu argumento central é que as formas clássicas de produzir e aderir aos saberes islâmicos não compartilham do racionalismo proveniente do iluminismo europeu setecentista que, hoje, orienta interpretações literalistas árabes acerca do próprio Islã. Ao contrário, eram permeadas pela complementaridade entre escrita/estudo

⁸² Sobre o tema, ver o interessante livro de Assan Sarr, que associa islamização e controle da terra, a partir de finais do século XVIII. SARR, Assan. *Islam, Power, and Dependency in the River Gambia Basin: The Politics of Land Control, 1790-1940*. Rochester: University of Rochester Press. 2016.

⁸³ Sobre pós-colonialidade e o pensamento decolonial, ver BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial, *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013.

⁸⁴ WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., p.105.

racional e experiência mística de viés sufi⁸⁵. Por meio deste argumento, Ware inverte a perspectiva outrora defendida pelos adeptos do Islã Negro: para o autor, a África Ocidental foi o lugar onde o Islã foi capaz de manter suas características fundamentais, mantendo-se apartado do racionalismo literalista. Hoje, esta literalismo na interpretação do Islã é o lema do islamismo salafista que, na análise de Ware III, arvora-se numa defesa do Islã tradicional sendo, no entanto, produto da expansão europeia no Oriente Médio e de sua filosofia e modo de compreender o mundo, distinta do modelo pregado por Maomé⁸⁶. A perspectiva trazida pelo autor é interessante e sugere várias reflexões que se coadunam com os achados que temos realizado na documentação. Contudo, cabe frisar o cuidado necessário diante da exacerbação e renovação do viés racista e afrocêntrico, que resgata uma suposta particularidade africana para exaltá-la como origem da ortodoxia: o Islã Negro às avessas.

Já o trabalho de Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*, publicado em 2016, é um livro de síntese que aborda o estabelecimento e a difusão de saberes islâmicos na África Ocidental através de agência própria, original e autônoma. Estudos da cultura intelectual islâmica na África, não raro, restringem-se a Timbuctu e à profícua escrita de autores como Ahmad Baba e Abderrahman Es-Sadi, vinculadas à história política do Songai. Kane, por sua vez, critica a centralização política nos estudos do Islã e aponta as manipulações produzidas pelos guerreiros jihadistas para justificação das guerras a partir da jurisprudência islâmica. As jihads às quais se atribui a função de ter islamizado o Sahel ocidental foram, muitas vezes, aplicadas sobre populações muçulmanas. Tal constatação exige revisão cuidadosa e crítica das tradições orais, atentando-se para suas limitações e intencionalidades.

O autor, professor da disciplina Religião e Sociedade Islâmica Contemporânea na Universidade de Harvard, apresenta grande familiaridade com a bibliografia, desde seus primórdios, durante o imperialismo francês na África Ocidental. Este acúmulo intelectual possibilita-lhe realizar confrontos entre perspectivas díspares, como os debates sobre o papel dos comerciantes na difusão da religião, a ruralização do Islã após a queda dos grandes impérios oeste-africanos ou a dimensão jurídica da adesão à religiosidade e seu contraponto exposto na mobilização de seus princípios na política. Na perspectiva metodológica, cabe destacar os apontamentos de Kane acerca da inaplicabilidade do jargão

⁸⁵ Para uma crítica a esta perspectiva, ver MASQUELIER, Adeline. Qur'an Schooling and the Production of Mindful Bodies in West Africa, *Journal of Africana Religions*, Volume 3, Number 2, 2015, pp. 184-192.

⁸⁶ WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., p.15.

etnológico ao estudo das sociedades africanas pré-coloniais. Critérios linguísticos de segmentação étnica nem sempre faziam sentido para as comunidades (com habilidades multilinguísticas) que se formavam a partir de relacionamentos entre pessoas falantes de diferentes idiomas. O estabelecimento de linhagens e relações de parentesco são elementos mais fortes na organização social que designativos étnicos em sentido exclusivo.

Esta perspectiva permite-lhe notar como a islamização foi, em muitos casos, elemento estruturador de discursos sobre identidades, possibilitando a adoção de novas cosmologias, transformações no vocabulário e utilização de um novo corpo conceitual para significar a realidade. Estas transformações superam barreiras étnicas e indicam identidades que não se coadunam com a projeção de termos decorrentes de nacionalismos europeus, como língua, nação ou “espírito”⁸⁷. Tal apontamento vai ao encontro da tese de Jean-Loup Amselle, que, ao estudar a constituição de identidades étnicas na África Ocidental atual, argumenta que as etnias na região são um produto histórico referente à fixação de identidades sociais fluidas, produzidas durante o período colonial⁸⁸. Leituras etnificadas do passado, portanto, carregam o gérmen do essencialismo cultural, ao fixar atributos culturais de determinadas sociedades como signos imutáveis. Considerar a experiência islâmica africana como processo histórico significa revisar a tipologia étnica atribuída às populações da Senegâmbia e, portanto, analisar a historicidade da cultura⁸⁹.

A partir da bibliografia exposta, evidencia-se a necessidade de compreender o desenvolvimento de mecanismos de instrução religiosa através dos quais a profissão da fé islâmica tornou-se acessível às populações africanas⁹⁰. Tais instrumentos possibilitaram a incorporação ativa da religiosidade e, conforme afirma David Robinson, sua africanização não é um termo pejorativo e nem deve ser entendida como degradação. Africanização, berberização, indianização ou qualquer outra adequação do Islã a substratos locais – incluindo sua arabização – 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 do

⁸⁷ KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2016, p.60-61.

⁸⁸ AMSELLE, Jean-Loup. *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press, 1998, p.11.

⁸⁹ MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica, *Tempo*, v.14, n.28, 2010, p.223-237.

⁹⁰ Outros exemplos, extemporâneos à análise, são DRAME, Aly. From Bulsafay to Fodeyya: Qur'anic education among Mandinka Muslims in Senegal, *Mande Studies*, vol. 13, 2011, p. 91-123; ROBINSON, David. Reflections on Legitimation and Pedagogy in the “Islamic Revolutions” of West Africa on the Frontiers of the Islamic World, *Journal of West African History*, Vol. 1, No. 1, 2015, pp. 119-132.

Islã naquele continente, uma vez que, ao adotá-lo, ele passava a atender às demandas de seus novos aderentes. Estes, por sua vez, enriqueciam a expressão religiosa islâmica com novas práticas, atribuíam novos sentidos a ritos antigos e o faziam em acordo com as prescrições do *Alcorão*, da *xaria* e da *Suna* de Maomé⁹¹.

É no contexto desta historiografia que esta pesquisa se insere. O trabalho aqui empreendido é justificado pelo esforço em aplicar a concepção de autonomia do Islã africano e sua riqueza teológica e ortoprática ao estudo da religiosidade e sua prática social na Senegâmbia, no período entre os séculos XVI e XVII. Produções como *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIII-XVIII siècle)*, de Jean Boulègue, têm evidenciado o progresso do Islã no recorte, apontando-o como momento de implantação da religião, embora marcado pelas ideias de “Islã de corte” e “Islã popular”⁹². Como notado, os pesquisadores que se debruçaram sobre o tema muito recentemente começaram a avançar na questão, rompendo com o modelo estruturante de Islã Negro e acrescentando fontes provenientes da expansão europeia. As pesquisas que superaram o estigma deste conceito avançaram no entendimento da religião no contexto regional e temporal, embora o período aqui focado continue obscuro. Resta analisar como este processo aconteceu e como a religião foi incorporada, entendida e praticada pelos muçulmanos da Senegâmbia. Ao dialogar com as pesquisas expostas, esta tese busca analisar a recepção do Islã na Senegâmbia e, sobretudo, a produção local de novas sínteses na continuidade da religião.

Na academia brasileira, estas atividades inserem-se na conexão entre os estudos africanos e islâmicos. O primeiro possui importante bagagem que remonta desde os trabalhos de Manuel Querino e Raimundo Nina Rodrigues⁹³, no início do século XX, às renovações emergentes na década de 1980, que ampliaram os estudos sobre escravidão no Brasil ao mobilizar o conceito de experiência e acionar a perspectiva africana⁹⁴. Desde

⁹¹ ROBINSON, D. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. p.42.

⁹² BOULÈGUE, *Les Royaumes Wolof dans l'espace Sénégalais*, op. cit., p.275-287. O autor chama a atenção para a coexistência entre adesão ao Islã e a continuidade de práticas culturais de matriz local, apontando uma ambiguidade deste processo. Segundo o pesquisador, “foi muito difícil aos observadores europeus estabelecerem uma distinção clara entre muçulmanos e não muçulmanos”. BOULÈGUE, Jean. *Le Grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)*. Blois: Éditions Façades; Paris: Diffusion Karthala, 1987, p.97. Conforme argumentamos no quarto capítulo, tal distinção não deve ser buscada como um inventário de práticas muçulmanas ou de expressão local, mas através das reivindicações religiosas inscritas nas práticas.

⁹³ QUIRINO, Manuel Raimundo. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918; NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010; FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global. 2006; RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

⁹⁴ REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (Edição revista e ampliada). 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; GOMES, Ângela de Castro. *Questão social e*

então, tem-se desenvolvido farta pesquisa africanista no país. Já os estudos islâmicos são mais recentes, embora já contem com importantes trabalhos junto à Literatura, Antropologia e História⁹⁵. No âmbito da historiografia, a principal interlocução dá-se com os trabalhos de Beatriz Bissio, Patrícia Teixeira Santos e Regiane Augusto de Mattos. Associadas pelo estudo do Islã na África, estas obras tratam de espaços, temporalidades e temáticas distintas. Entre elas, localiza-se esta pesquisa, que visa ao processo de islamização no noroeste africano, entre os séculos XVI e XVII, na perspectiva da História da África associada à História Atlântica, que ocupará as próximas linhas.

HISTÓRIA ATLÂNTICA E ISLÃ: DIÁLOGO METODOLÓGICO

O surgimento do conceito de Mundo Atlântico, na academia, remonta ao debate em língua inglesa, sobretudo a partir da década de 1960. A ideia de uma História Atlântica, concebendo este oceano como espécie de mar interior da civilização ocidental, surgiu no período da Primeira Grande Guerra a partir da crença em um legado civilizacional comum. Gerada e nascida na análise jornalística do campo político, tomou força após a Segunda Grande Guerra, amparada pelo surgimento da Guerra Fria e pela crença na comunidade atlântica como principal descendência da cristandade ocidental. Tal concepção gerou frutos políticos, sendo o principal deles a criação da Organização dos Tratados do Atlântico Norte (OTAN, 1949); e acadêmicos, particularmente empenhados na compreensão dos elementos civilizacionais que caracterizariam tal comunidade. Naquele momento, esta associação era, sobretudo, euro-norte-americana, ainda que a dimensão geográfica sofresse ampliações e

historiografia na Brasil do pós-1980: notas para um debate. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.34, jul/dez 2004; MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. África no Brasil: mapa de uma área em expansão. *Topói*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, p. 33-53, julho-dezembro de 2004; ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. *Ciência e Cultura* (SBPC), v. 59, n. 2, p. 46-49, 2007; 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.

⁹⁵ FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*: estudo de um relato de viagem bagdali. Argel: Biblioteca Nacional da Argélia; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Caracas: Biblioteca Nacional de Ayacucho, 2007; PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida (SP): Editora Santuário, 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; SANTOS, Patrícia. *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: FAP-Unifesp, 2013; MATTOS, Regiane Augusto de. *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)*. São Paulo: Alameda, 2015.

encurtamentos a depender da abordagem, destacando-se a difusão de ideias iluministas setecentistas como o ápice de sua amplitude rumo ao hemisfério sul-atlântico⁹⁶.

Ao analisar o surgimento dos estudos da História Atlântica, Bernard Bailyn afirma que, nos anos 1940 e 1950, o termo não configurava um campo, mas a abordagem relacionada das margens do oceano, na qual a palavra *Atlântico* tornava-se mais presente. Foi na década de 1960 que a expansão da história quantitativa e o desenvolvimento da informática possibilitaram a emergência da demografia histórica e, junto com ela, a sistematização dos estudos das interações entre pessoas na bacia atlântica. O tema da migração mobilizou intensa agenda de pesquisas, quantitativa e qualitativamente. Na sequência, a renovação da história política (em diálogo com a história social e cultural, mais interessada nas relações de micropoder que nas trajetórias de grandes personalidades ou de instituições⁹⁷) trouxe os elementos fundamentais à configuração deste campo de estudos, cuja ênfase recaía nas experiências vividas pelos habitantes de uma região definida pelas suas relações com o oceano.

Tratava de estudar as formas de interação social em conexões transatlânticas, em vez do estudo de instituições, como impérios europeus ou companhias de comércio. Para tanto, partia-se da constatação empírica de que o Atlântico condensava uma comunidade integrada, um mercado de trabalho pré-industrial que, para ser entendido, necessitava de abordagem em diversas perspectivas, desde a Europa à América e à África. Não obstante, tal abordagem não esteve isenta de críticas. Dentre elas, Nathaniel Millet destaca que: 1- as pessoas que viviam na bacia atlântica não a compreendiam enquanto tal, estando mais ligadas a circuitos de curta distância, 2- o Atlântico é uma unidade de análise muito grande para investigação ou 3- a abordagem ideal dos fenômenos históricos deveria ser global, sendo o recorte Atlântico parcial, e 4- a História Atlântica seria apenas uma releitura da ideia de Civilização Ocidental, com todas suas implicações políticas e etnocêntricas acopladas⁹⁸. Apesar das críticas, este campo tem se mostrado dinâmico no conjunto da

⁹⁶ Abordagem historiográfica acerca da formação do conceito *Atlantic History* e seus desdobramentos pode ser encontrada em: BAILYN, Bernard. The idea of Atlantic History. *Itinerario*, v.XX, n.1,1996, p.19-44. A incorporação do hemisfério sul no conceito tem se aplicado diante de políticas ilustradas na gestão dos impérios ibéricos, no Brasil e na África. Sobre o reformismo ilustrado na administração portuguesa na África, ver CARVALHO, Flávia Maria de. *Sobas e homens do rei: relações de poder e escravidão em Angola* (séculos XVII e XVIII). Maceió: Edufal, 2015.

⁹⁷ ABREU, Martha, SOIHET, Rachel, GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

⁹⁸ Uma quinta crítica apontada por Millet não é, em nossa opinião, ao conceito ou ao campo de estudos da História Atlântica, objetivamente. Trata-se da constatação de que muitos trabalhos se autointitulam como análises atlânticas ao passo que, observados de perto, dizem pouquíssimo do Mundo Atlântico. Trata-se de

historiografia, sobretudo ao lidar com as diásporas africanas. No Brasil, é um campo consolidado, em cujo contexto esta tese busca inserir-se⁹⁹.

Embora a História Atlântica tenha nascido do esforço de interlocução entre Estados Unidos e Europa Ocidental, grande atenção tem sido destacada à presença africana ao redor deste oceano, nos últimos anos. Millet fez um estudo quantitativo desta produção em seis dos maiores periódicos acadêmicos de História dos Estados Unidos, entre 1997 e 2006, e constatou que, na produção associada ao conceito de Mundo Atlântico, entre um quarto e quase metade dos artigos publicados no período tratavam de diásporas africanas¹⁰⁰. Aplicado às dinâmicas culturais do mundo atlântico, o conceito de diásporas africanas torna-se caro a esta investigação à medida que, através das relações tecidas nas terras do exílio, identidades antigas emergem como paradigma na conformação de novas, num processo dinâmico, autônomo e não-normativo. Este último aspecto é fundamental ao estudo da experiência concomitantemente islâmica e africana, através da bacia atlântica.

Nesta tese, aplica-se o conceito de diáspora conforme a definição proposta por Colin Palmer, ao apontar a centralidade metodológica de se considerar o estudo da sociedade africana da qual determinado segmento diaspórico advém, em primeiro lugar. Conforme o autor, é preciso evitar homogeneizar sociedades da África compulsoriamente incluídas na alcunha “africana”, mas distintas no tempo e espaço, sobretudo para o período anterior ao século XIX, quando tal identidade ainda não estava em curso¹⁰¹. Assim, refere-se à diáspora de muçulmanos da Senegâmbia na América como dispersão de um segmento populacional específico, num período determinado, marcada pelo restabelecimento de ligações sociais e culturais no exílio vivido na cidade de Cartagena de Índias. Da mesma forma, propõe-se a analisar a diáspora jalofa em Portugal, com as mesmas características.

um esforço mal resolvido por parte de alguns pesquisadores em busca de sua inserção em um dos *trend topics* da historiografia internacional. Ver MILLET, Nathaniel. An Analysis of the Role of the Study of the African Diaspora within the Field of Atlantic History. In: *African and Black Diaspora: An International Journal*, volume 5, issue 1, January 2012): 21-32.

⁹⁹ Nesta perspectiva, ver ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000; REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (Edição revista e ampliada). 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; ; SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Department o de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008; dentre outros.

¹⁰⁰ MILLET, Nathaniel. An Analysis of the Role of the Study of the African Diaspora, op. cit.

¹⁰¹ PALMER, Colin. Defining and Studying the Modern African Diaspora, *The Journal of Negro History*, Vol. 85, No. 1/2, 2000, p.30. Com o desenvolvimento de ideias abolicionistas e retorno de africanos e/ou envio de seus descendentes à África, no século XIX, iniciou-se a formação de uma identidade africana no continente. Ver: DELGADO, Erika Melek. Identidades em trânsito: o caso dos africanos livres na primeira colônia britânica da África Ocidental. In: *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 14, n. 2, 2014, p.363.

Do ponto de vista analítico, considerando a migração africana compulsória entre os séculos XV e XIX nos parâmetros da escravidão moderna, tais diásporas podem ser analisadas sob a rubrica “diáspora africana”¹⁰². Dessa forma, o conceito aponta semelhanças estruturais presentes na ruptura social e no deslocamento, mantendo especificidades sociais, geográficas e históricas de grupos que foram apartados de suas sociedades de origem e, apesar disso, mantiveram elementos anteriores que os caracterizassem.

Outrora considerado por muitos pesquisadores como uma influência externa nas culturas e sociedades africanas da Senegâmbia, o Islã ainda tem sido ignorado em muitos estudos sobre as experiências africanas nas Américas e na Europa, salvo exceções referenciadas no capítulo 05. Nesta perspectiva, o conceito de diáspora permite apontar similaridades de experiências africanas na escravidão atlânticas, marcadas pelo tráfico, violência, submissão e reelaboração social, cultural e política. Por outro lado, potencializa a análise de especificidades, procedentes de contextos particulares ou de condições de vida distintas nas terras do cativo. Ao analisar o Islã em perspectiva atlântica, buscam-se elementos que possibilitem discutir a religiosidade na África e na América, considerando sua historicidade, marcada por rupturas e continuidades, de forma simultânea.

Na documentação analisada, foi verificada a continuidade religiosa islâmica na prática confessional apenas de africanos, e não de seus descendentes ao longo do Atlântico. Embora tal continuidade não tenha sido evidente em si mesma, é preciso indicar que ela também não foi procurada, uma vez que não contempla o escopo desta pesquisa. Concentrou-se nos africanos ingressantes tanto na Europa quanto na América, em Lisboa e Cartagena de Índias, respectivamente. Suas práticas, sentidos acomplados ao comportamento religioso e conhecimentos do Islã foram confrontados com aqueles encontrados nas sociedades da Senegâmbia. Tal procedimento decorreu menos do interesse no estudo da religião em perspectiva diaspórica que da limitação das fontes disponíveis para estudo do Islã africano, uma vez que o objeto desta pesquisa é a história atlântica do

¹⁰² Os conceitos de “diáspora africana” e “Atlântico negro” foram popularizados pelo trabalho de Paul Gilroy, publicado em 1993. Em seguida, os termos geram muitos debates e controvérsias. Gilroy, ao prefaciá-la edição brasileira de *O Atlântico Negro*, faz um importante adendo, opondo-se às concepções nacionalistas de identidades negras afro-hifenizadas (afro-brasileira, afro-cubana, afro-americana...) tanto quanto à noção geral de unidade negra fundamentada na ideia de raça. A dispersão africana, em sentido *lato* e analítico, implica ramificações culturais e sociais autônomas, cujo desenvolvimento decorre de uma ruptura comum, causada pelo tráfico atlântico, mas que não se limita a reproduzir permanências, índices de uma subjetiva identidade essencializada. Casos específicos (geográfica, temporal, cultural e socialmente distintos) devem ser historicizados em sua particularidade, considerando-se o macro-contexto do tráfico de pessoas no qual se inserem e, portanto, caracterizam segmentos da diáspora africana. GILROY, Paul. Prefácio à edição brasileira. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p.19-20.

Islã *na* África. Assim, através da constatação da prática islâmica em Portugal e no Vice-Reino de Granada, atual Colômbia, foi possível acessar documentos nos quais estes muçulmanos apresentam-se em primeira pessoa, e não apenas as narrativas atribuídas a eles, como é a maior parte das fontes acessadas referentes ao continente africano.

Portanto, ao propor uma História Atlântica da islamização na Senegâmbia, esta tese mobiliza os conceitos de diáspora e de Mundo Atlântico numa perspectiva metodológica. Vestígios documentais das experiências islâmicas africanas, vividas entre os séculos XVI e XVII, encontram-se dispersos através da bacia atlântica, uma vez que o tráfico de pessoas submeteu muçulmanos africanos à escravidão na Europa e América. Em contextos coloniais, a documentação produzida diferiu-se das narrativas e descrições sobre África, facultando ao pesquisador a justaposição deste diverso acervo documental que, uma vez reunido, possibilita a ampliação do conhecimento tanto da história da África quanto da história dos africanos na diáspora. Dessa forma, a perspectiva atlântica desta proposta segue um método: apontar elementos islâmicos africanos a partir de relações atlânticas, direcionar o foco à África para compreendê-los no contexto social de origem dos indivíduos; acessar a escravidão atlântica para comparar os dados obtidos neste processo¹⁰³. Tal procedimento busca historicizar a cultura a partir de conexões transcontinentais, considerando especificidades geográficas, sociais e políticas dos contextos singulares em que as fontes emergem. Este foi o desafio atlântico proposto.

ESTRUTURA DA TESE

Esta tese está organizada em três partes, divididas em seis capítulos. Ao longo da pesquisa, buscou-se debater com a historiografia apresentada acima, mormente no que tange à caracterização da identidade islâmica: por um lado, destacando a autoidentificação muçulmana, por outro, evidenciando o reconhecimento desta identidade, por meio do exercício ritual dos Cinco Pilares e da centralidade da doutrina na prática religiosa. Neste exercício, debate-se o contexto da documentação utilizada, procedente das relações entre cristãos europeus e africanos muçulmanos, nos séculos XVI e XVII. Em seguida, é apresentada a constituição do Islã na região, seus meios de dispersão e os diálogos estabelecidos com as religiões locais. Uma vez que estas religiões têm sido objeto de

¹⁰³ CHAMBERS, Douglas. *The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice*, In: Toyin Falola/Kevin Roberts (eds.). *The Atlantic World, 1450–2000*. Bloomington and Indianapolis: Indiana. 2008.

investigação detalhada de vários pesquisadores, considerou-se pertinente focar a análise nas práticas rituais e experiências sociais que compartilhavam com o Islã, na disputa pelos significados atribuídos a tais práticas. Assim, destaca-se que o estudo detido das religiões locais, para além das relações estabelecidas com o Islã na Senegâmbia, esteve além do escopo estabelecido para esta investigação. Por fim, buscou-se analisar a apropriação do Islã pelos africanos através da diáspora atlântica, na América e na Europa.

A primeira parte, intitulada “Muçulmanos e missionários”, é composta pelo capítulo inicial, “Desafios islâmicos às missões católicas na Senegâmbia”. Nesta seção, analisam-se as estratégias desenvolvidas por jesuítas e franciscanos diante da competição com pregadores islâmicos, além de apontar as limitações impostas por estes últimos aos primeiros. O estudo das missões é inscrito nas dinâmicas políticas europeias, disputas entre o Padroado português e a Sé romana e no quadro de competição entre diferentes ordens missionárias por espaços de atuação na costa africana. Além de jesuítas e franciscanos portugueses, a região conviveu com franciscanos franceses e espanhóis, além de receber, de passagem, lazaristas franceses que fizeram escalas em sua viagem rumo a Madagascar. Todos estes produziram discursos sobre o Islã africano, ora apontando fragilidades, ora declarando a impossibilidade de sucesso das missões católicas, diante dos “pregadores de Mafoma”. Este conjunto busca evidenciar a questão islâmica na Senegâmbia, muito antes da eclosão das revoluções marabútcas. A partir destas discussões, passa-se à análise do estabelecimento, expansão e reprodução da religiosidade islâmica na região.

A segunda parte é formada por três capítulos. Intitulada “A captura do Islã pelos africanos”, aqui se busca analisar os modos de estabelecimento do Islã na Senegâmbia. Destacam-se seus agentes, os modos de expansão e incorporação da prática religiosa, seu valor simbólico e o capital cultural e religioso que mobilizava, além das interações do Islã com as religiosidades locais. Assim, o segundo capítulo, “Saberes islâmicos e islamização: o advento dos pregadores do *Alcorão*”, traz uma análise do processo formativo do Islã na região a partir da perspectiva de uma religião ensinada. Para tanto, são mobilizados os recursos intelectuais que compõem as epistemologias islâmicas, como a coleta de informações orais mediadas por uma corrente de informantes, reconhecidos por seus méritos morais e intelectuais. Soma-se a estes recursos o modelo marabútcico de ensino e aprendizagem religiosa, marcado pelo domínio dos saberes da narrativa corânica, de suas expressões físicas e simbólicas e dos valores morais decorrentes da religião. Estes

elementos são justapostos à expansão de pregadores muçulmanos, a partir do século XVI. Defende-se que os agentes fundamentais da islamização foram os pregadores locais.

No terceiro capítulo, “Capital religioso islâmico, cultura material e usos sociais”, a experiência muçulmana africana é discutida a partir de sua constituição física. As escolas corânicas e os objetos utilizados no ensino religioso, como as pranchetas de madeira chamadas aluás, são analisados a partir de sua materialidade, no período em tela. Uma vez que no capítulo anterior se apontou a importância da cultura intelectual islâmica na África Ocidental, em sentido amplo, neste, são analisados os usos deste corpo de conhecimentos na Senegâmbia. A função econômica do papel, utilizado na produção local de textos religiosos, jurídicos, na escrita de contos e elaboração de amuletos, é discutida a partir das relações estabelecidas no mercado atlântico. A produção de livros, leitura pública e formas de incorporação do conhecimento islâmico são analisadas a partir da descrição de gêneros textuais veiculados na região. Soma-se a constatação da representação de objetos como livros e aluás na produção artística regional em suporte de marfim, que data do período entre finais do século XV e primeira metade do XVII. Objetiva-se compreender a produção local do Islã e a atribuição de sentidos a objetos associados à prática religiosa.

Fechando a segunda parte, o quarto capítulo traz o título de “Práticas religiosas entre significados locais e globais”. Nesta seção, objetiva-se discutir o contexto local das religiosidades vivenciadas na Senegâmbia e suas articulações com o Islã. As bolsas de mandingas, expressão do sincretismo religioso através da historiografia sobre o Mundo Atlântico, são analisadas em seus contextos específicos de produção e uso, a partir dos quais se argumenta que não há um valor universal a ser atribuído ao objeto, na África. Sua vinculação ao Islã é clara, através da documentação e do reconhecimento do uso de objetos como este ao longo da *Umma*. Não obstante, a descrição densa de sua utilização em diferentes contextos evidencia a sobreposição de sentidos subjacentes ao porte da peça. Do mesmo modo, ritos islâmicos, como o jejum do Ramadã, e elementos de religiosidades locais, como reverência aos anciões, são discutidos em sua relação local, na constituição das comunidades, e global, no universo da comunidade muçulmana. O conjunto formado por estes três capítulos busca lançar luzes sobre a presença islâmica na América e Europa, possibilitando melhor compreensão dos desafios vivenciados pelos missionários católicos na África, enunciados na primeira parte.

Já a terceira parte analisa o “Islã em prática na diáspora africana”. Este é o tema do quinto capítulo, “Muçulmanos africanos na América: ideias em movimento”, que busca

apontar interpretações possíveis da lei islâmica entre muçulmanos jalofos, em Cartagena de Índias. As condições da diáspora africana islâmica entre os portos da Senegâmbia e o Caribe espanhol, nos séculos XVI e XVII, são analisadas a partir da documentação inaciana. Nesta documentação, sobretudo no tratado elaborado pelo padre Alonso de Sandoval, no processo de canonização do padre Pedro Claver e nas cartas ânuas, submetidas à direção da ordem, na Europa, foram identificados vários muçulmanos africanos. Por meio da análise destas fontes conjugadas com outras, procedentes de diferentes pontos da bacia atlântica, este capítulo discute como os muçulmanos africanos compreenderam o regime escravista. À luz da lei islâmica e das interpretações correntes nos circuitos muçulmanos da África Ocidental, foi possível discutir o alcance das crenças religiosas associadas à condição escrava na qual estes indivíduos foram submetidos, na América ou na África. O capítulo busca analisar a escravidão a partir do entendimento detido pelos sujeitos que a viveram, inserindo assim uma discussão pós-eurocêntrica.

Encerrando a tese, o entendimento do processo de captura do Islã pelos africanos torna-se mais claro quando justaposto às experiências atlânticas dos muçulmanos procedentes da Senegâmbia diante do Tribunal do Santo Ofício, na Inquisição de Lisboa. Este é o tema do sexto capítulo, “Muçulmanos jalofos em Portugal: prática do aprendizado islâmico”, integrante da terceira parte, “O Islã em prática na diáspora africana”. Aqui, as fontes da Inquisição possibilitam o acesso aos depoimentos dos muçulmanos africanos, nos quais descrevem alguns aspectos da religião islâmica vivenciada na África, bem como expõem suas redes de sociabilidades na cidade de Lisboa, marcadas pelo convívio com outros adeptos do Islã, procedentes de várias regiões tocadas pelo Império Português. O confronto entre estas fontes e aquelas narrativas possibilita acessar orações rezadas na Senegâmbia; conhecimentos sobre o *Alcorão*; alcances da literacia árabe, ensinada nas escolas corânicas, entre outros temas.

Organizada desta forma, a tese busca trazer uma nova dimensão à ideia de jihad aplicada ao estudo do Islã na África Ocidental, como elemento de islamização. O termo geralmente é associado aos levantes marabúuticos que aconteceram, sobretudo, nos séculos XVIII e XIX: manifestações bélicas através das quais os muçulmanos chegaram ao poder e, a partir daí, ter-se-ia imposto a religião islâmica a vasto segmentos populacionais. Na proposta tripartite da historiografia arabista sobre o Islã na África, este seria o momento da massificação da religião. No entanto, esta pesquisa busca demonstrar que a expansão social do Islã na África decorreu do interesse africano pela religião, que levou à sua captura. A

busca pelo Islã foi mediada pelo que se entende como grande jihad: o combate pessoal, travado por um indivíduo em si mesmo, rumo ao aprimoramento espiritual, à busca da *performance* adequada e ao domínio da religião ensinada através do livro sagrado. Esta perspectiva opõe-se às jihads menores: o combate contra o outro, no uso da força e na guerra para expansão da fé¹⁰⁴. Assim, a instrução religiosa, através das escolas corânicas e por meio dos pregadores locais (marabutos, bexerins, cacizes, alemanes são os termos da documentação), foi o elemento fundamental da islamização, levando à expansão das bases sociais da religião muito antes das jihads menores. Este é o argumento central da tese.

Diante do exposto, remeto a uma conversa que tive com o antropólogo português Eduardo Costa Dias, especialista no Islã da África Ocidental, sobre a natureza e o esperado de uma tese. Enquanto discutíamos o desenvolvimento desta pesquisa, o professor Costa Dias disse-me que “se espera duas coisas de uma tese: primeiro, que ela avance o conhecimento através de acréscimos substanciais; segundo, que ela ofereça um novo modo de fazer o conhecimento avançar”. Tenho consciência da grande exigência e da saudável ambição intelectual inscrita neste postulado, fundamental ao progresso da investigação científica. Mantendo-o como paradigma, procurei construir uma tese que sugerisse outra abordagem ao problema da islamização na África Ocidental antes da “era das jihads”, considerando a interlocução atlântica como principal ferramenta a orientar a análise. Se obtive algum sucesso nesta busca, cabe aos leitores avaliarem. De minha parte, considero a missão cumprida se tiver conseguido lançar novas luzes sobre o tema, na Senegâmbia, e vier a reacender o debate em torno de uma questão há longa data adormecida.

¹⁰⁴ Conforme Omar Jah, a jihad maior é definida como um esforço empreendido em si mesmo, com o objetivo de aperfeiçoar o espírito e, por isso, deve ser antecedido em relação à jihad menor, compreendida como a luta contra os inimigos de Deus e do Islã. Já M. Cherif Bassiouni, ao analisar a transformação nas abordagens do termo jihad, argumenta que, no *Alcorão*, a palavra aparece em 24 versos, a maior parte deles referindo-se ao seu aspecto espiritual e não violento. A menor parte faz referência à guerra e à violência. No entanto, a definição de Grande Jihad e Pequena Jihad, na interpretação islâmica, decorreria de um pronunciamento (*hadith*) do profeta Maomé, que teria dito, após a batalha de Bard, que era chegado o momento do grande jihad, referindo-se guerra como uma jihad menor. No entanto, o dito *hadith* não é reconhecido como autêntico pelos juristas muçulmanos, por falhas em seu mecanismo de transmissão (o *isnad*). Ainda assim, a distinção entre grande e pequena jihad está presente na doutrina islâmica, mobilizada, sobretudo, pela ênfase no caráter piedoso, no exercício da bondade e da justiça, inscritos na pregação corânica e exigidos dos muçulmanos, a despeito da apropriação utilitarista do conceito por teóricos do islamismo militante, ocupados com sua aplicação política e na legitimidade outorgada à declaração de guerras e estabelecimento de conflitos políticos, remetidos à causa religiosa. Ver JAH, Omar. The Impact of Jihad on the Senegambian Society. In: *Islam in Africa: Proceedings of the Islam in Africa Conference*. Ibadan: Spectrum, 1993, p. 179-180; BASSIOUNI, M. Cherif. Evolving Approaches to jihad: From Self-defense to Revolutionary and Regime-Change Political Violence, *Chicago Journal of International Law*, v.8, n. 1, 2007; MIREN, Fernand. *El Islamismo: la última guerra mundial*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria: LOM, 2005.

Primeira Parte

Muçulmanos e missionários

Capítulo 1

Desafios islâmicos às missões católicas na
Senegâmbia

EM MEADOS DO SÉCULO XV, Gomes Eanes de Azurara, cronista-mor a narrar a expansão marítima portuguesa sob a égide de D. Henrique, o Navegante, registrava os cinco motivos pelos quais se empreendeu o alcance à costa da África, navegando além das ilhas Canárias. Na *Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné*, de c.1453-1460, o autor registrou que a primeira razão foi a busca por conhecimentos práticos sobre a região ao sul do cabo Bojador, uma vez que “nem por escritura, nem por memória de nenhuns homens, nunca foi sabido determinadamente a validade da terra que ia além do dito cabo”. A segunda foi o estabelecimento de comércio com cristãos que por ventura se encontrassem ou com outros povos que não oferecessem perigo à navegação. Seguinte, o desejo de conhecer a força militar dos muçulmanos, “porque se dizia que o poderio dos Mouros daquela terra d’África era muito maior do que comumente se pensava”. A quarta razão foi o esforço para encontrar reinos cristãos aliados no combate aos muçulmanos. Por fim, Azurara acrescenta que “a quinta razão foi o grande desejo que havia de acrescentar em sua santa fé de nosso senhor Jesus Cristo, e trazer a ela todas as almas que se quisessem salvar”¹.

Entre as cinco razões elencadas por Azurara, três fazem explícita referência ao Islã, cuja presença institucional autônoma na península Ibérica somente cessaria em 1492, com a conquista do reino de Granada por Castela. Os reinos muçulmanos do norte da África, com destaque para os merínidas no Marrocos, deixavam a cristandade europeia em apreensão². A expansão Otomana em curso não permitia que se perdesse de vista a geopolítica das terras conhecidas. A tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos

¹ AZURARA, Gomes Eanes. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Nota introdutória, actualização do texto e notas de Reis Brasil. Mem Martins: Publicação Europa-América. 1989, p.56-57.

² FARINHA, António Dias. *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões. 2002.

umentaria o temor de uma Europa que projetava seu Anti-Cristo em Maomé desde, pelo menos, o século XII, quando os monges de Cluny traduziram o *Alcorão* buscando combatê-lo³. A partir do imaginário proveniente das Cruzadas, em transformação devido às recentes experiências náuticas quatrocentistas, navegantes portugueses e estrangeiros a soldo português alcançaram as terras sul-saarianas. Lá, a constatação da presença islâmica sustentava apreensão e expectativa.

Se, por um lado, a continuidade islâmica ao sul do Saara poderia significar ampliação do poderio militar dos Estados muçulmanos do norte da África, por outro, acreditava-se que a densidade religiosa islâmica dos africanos negros fosse inferior àquela dos árabes e berberes. Ao viajar à Guiné em 1455, o veneziano Luís de Cadamosto identificava muçulmanos no Estado do Caior, próximo à foz do rio Senegal, apontando a circulação de marabutos⁴ que exerciam a função de ensinar preceitos religiosos à população local, mormente aos governantes. Sua avaliação, contudo, é que a fé islâmica praticada naquelas partes era algo frágil:

A fé desses primeiros negros é maometana, mas não são bem firmes na fé como esses mouros brancos, especialmente a gente miúda. Os senhores, porém, a tem como escolha porque constantemente trazem com eles alguns sacerdotes azenegues ou algum árabe, pois no tempo apareceu algum, e eles dão alguns ensinamentos para os ditos senhores, falam da fé maometana, dizendo-lhes que é grande vergonha serem senhores e viverem sem alguma lei de Deus, e fazer como faz o povo e gente miúda que vive sem Lei. E desta forma, por não ter hábito de conversação salvo com os ditos azenegues ou com algum árabe, foram levados os sobreditos senhores à fé de Maomé. Mas depois que tiveram conversação e familiaridade com cristãos, creem ainda menos, porque agradando-lhes muito nossos trajés e vendo nossa riqueza e nosso engenho em todas as coisas, dizem que o Deus que nos deu tantas coisas boas mostra grande amor conosco, o que não pode ser a menos que nos tivesse dado boas leis. Mas que, apesar disso, também a sua lei é de Deus e que nela se podem salvar tanto quanto nós na nossa.⁵

Cadamosto traz informações importantes, como o ensino religioso em processo de institucionalização, com personalidades estrangeiras encarregadas desta função (“alguns padres azenegues ou algum árabe”); e a obstinação dos jalofos, mormente os governantes,

³ 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.112.

⁴ Marabuto é uma derivação portuguesa do termo árabe *murabit* (no francês *marabout*) cujo significado remete à ligação entre homem e Deus. GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004 [1968], p.55.

⁵ Viagens de Cadamosto e Pedro de Sintra: primeira viagem de Cadamosto (22/3/1455), In *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. 2.ª série, vol I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958, p.317-318. José da Silva Horta primeiro chamou a atenção para esta passagem, em 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,p.264.

na fé que praticavam, ratificando sua procedência divina e a possibilidade de salvação de sua alma nela, a despeito das pretensões católicas. Não obstante, conforme analisa José da Silva Horta, a concepção vigente durante as navegações portuguesas ao encontrar muçulmanos negros na região dos rios Senegal e Gâmbia era de que se tratava de muçulmanos cuja fé não se encontrava desenvolvida nem institucionalizada e, portanto, a conversão ao cristianismo não seria uma dificuldade. Nesta perspectiva, Diogo Gomes, alcaide de Sintra que foi à Guiné em 1482, narrou a suposta conversão de um governante à fé cristã, acompanhada da expulsão do marabuto que vivia na corte dele e da proibição da profissão de fé islâmica:

Estava aí um bispo da sua igreja, natural de Mali, que me interrogou sobre o Deus dos cristãos. Eu dei-lhe uma resposta conforme a inteligência que Deus me dera. E por último interroguei-o sobre Mafamede em quem eles acreditam. Essas minhas palavras agradaram ao rei de tal modo que ordenou ao bispo que em três dias saísse do seu reino. E, levantando-se, de pé, disse que sob pena de morte ninguém mais ousasse nomear a Mafamede porque acreditava num Deus uno e único e que não acreditava em nenhum outro Deus senão aquele que o Infante Henrique seu irmão dizia acreditar⁶.

As narrativas europeias dos primeiros contatos entre cristãos e muçulmanos africanos foram amparadas numa perspectiva de universalidade cristã, pressupondo a superioridade desta religião e, portanto, a naturalidade da adesão dos africanos alcançada através do simples contato. Tal perspectiva evidencia largo desconhecimento dos cronistas acerca da expansão islâmica ao sul do Saara. Ao contrário do que supunham Luís de Cadamosto e Diogo Gomes, bem como acredita parte da historiografia sobre o tema, a presença islâmica na região não era elemento superficial. Ao contrário, estava em curso um processo de islamização de longa data, que em meados do século XV contava mais de quatrocentos anos. Ainda que o Islã estivesse restrito às elites, este cenário seria transformado rapidamente, como adiante se abordará.

Se os primeiros navegantes sustentaram expectativas positivas quanto à conversão dos africanos muçulmanos ao catolicismo, este projeto se mostraria, duzentos anos depois, um grande fracasso. Em 1647, o franciscano espanhol Diego de Guadalcanal, participando da missão dos capuchinhos da Propaganda Fide⁷ no Caio, afirmou que no porto de Recife

⁶ SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimto Primeiro da Guiné*. Estudo preliminar, edição crítica, tradução e notas de comentário: Aires A. Nascimento. Introdução histórica: Henrique Pinto Rema. Lisboa: Edições Colibri, 2002, p.81.

⁷ Criada em 1622 pelo Papa Gregório XV, a Congregação para Evangelização dos Povos ficou conhecida como Propaganda Fide, uma vez que a tarefa principal atribuída a ela foi a propagação da fé católica pelo

não se faria “nenhum fruto na conversão dos naturais, se Deus não fizesse um milagre”⁸. Em 1683, o frei Antônio de Trujillo escrevia a D. Pedro II, príncipe regente de Portugal, apresentando-lhe seu memorial sobre a costa da Guiné. O frei dizia que “na banda do norte de Cacheu estão os rios Gâmbia e Senegal” e descrevia o fracasso missionário na região, afirmando:

Tampouco tem havido missionário [naquela região], nem eu nem nenhum de meus companheiros temos lá entrado, ainda que o tenhamos desejado muito por nos opormos aos pregadores do Alcorão de Mafoma, cuja maldita seita se encontra nestas partes muito válida e são inumeráveis os que a professam e a admitem [...]⁹.

No século XVII, essa percepção predominou entre os missionários que buscaram converter os muçulmanos da Senegâmbia ao catolicismo: a barreira religiosa parecia-lhes intransponível. Os jesuítas portugueses, franciscanos portugueses (ligados ao padroado), espanhóis e franceses ligados à *Propaganda Fide*, além dos lazaristas franceses, compõem as ordens missionárias que atuaram ou passaram pela Guiné, no século XVII, e legaram documentos que possibilitam investigar o processo de expansão islâmica na África Ocidental, na Senegâmbia. Não obstante, as missões religiosas – e as informações delas procedentes – inserem-se num momento de tensões na Europa diante da competição atlântica e da gênese de um sistema internacional marcado por relações de poder, guerras e diplomacia¹⁰. Portanto, os investimentos religiosos e as informações procedentes destas iniciativas precisam ser compreendidos como produtos deste tempo de incertezas, desafios e propaganda.

mundo. Segundo a apresentação institucional deste órgão da Cúria Romana, presente no site do Vaticano, a Propaganda Fide teve (e tem) a competência específica de “coordenar todas as forças missionárias, de proporcionar diretivas para as missões, de promover a formação do clero e das hierarquias locais, de incentivar a fundação de novos Institutos missionários e de prover às ajudas materiais para as atividades missionárias. A recém-criada Congregação se transformara, deste modo, o instrumento ordinário e exclusivo do Santo Padre e da Santa Sé, para o exercício da jurisdição sobre todas as missões e a cooperação missionária”. Ver http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/index_it.htm, acesso em 20 de julho de 2017. Através desta instituição, o papado buscava resguardar para si a tarefa missionária, até então sob alçada dos padroados régios português e espanhol. Parte dos conflitos gerados no processo acompanham as discussões realizadas ao longo deste capítulo.

⁸ Carta do padre Diego de Guadalcanal, (4-6-1647), MMA, s. 2, v. 5, p.494.

⁹ Memorial de frei Antônio Trujillo ao príncipe D. Pedro de Portugal (23-3-1683), MMA, s.2, v.6, p.491.

¹⁰ Sobre diplomacia moderna, mormente portuguesa, ver SUMMAVIELLE, Isabel Maria Araújo Lima Cluny. *O Conde de Tarouca e a Diplomacia na Época Moderna*. Lisboa: Estudos Horizonte, 2006; SANTOS, Leticia Ferreira dos. *É pedido, não tributo: o donativo para o casamento de Catarina de Bragança e a Paz de Holanda (Portugal e Brasil, c.1660-c.1725)*. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

O Islã, como tópico narrativo, serviu a variados interesses: funcionou como elemento justificador da expansão portuguesa; como legitimador do envio de missões religiosas à costa africana; como índice do fracasso do padroado português, perante a Santa Sé; ora como causa da ineficiência missionária, ora como martírio religioso. Ademais, sua mobilização está no cerne da definição da escravidão atlântica da Era Moderna, aplicada aos infiéis. A compreensão destes elementos atribui ao Islã, como tópico narrativo, importante papel na formação das estruturas sociais, econômicas e políticas decorrentes da expansão europeia. Contudo, esta mesma documentação, marcada por discursos e relações de poder que dizem respeito e fazem sentido perante a comunidade leitora europeia, possibilita analisar o desenvolvimento social da religião islâmica, num momento de rearranjo da ordem mundial, no qual sociedades da costa ocidental africana atuaram de forma ativa e mobilizaram o Islã como recurso para produção de mundividências, orientação de comportamentos, desenvolvimento de ética comercial e moral cotidiana.

Neste capítulo, argumenta-se que as representações produzidas nas fontes europeias resultam, elas próprias, de processos históricos de significação da realidade, uma vez que orientaram a interpretação produzida sobre esta, a partir de discursos anteriores¹¹. Este recurso possibilita acessar a realidade social, uma vez discutidos os filtros internos e sentidos cristalizados nas fontes, com vistas ao público receptor da informação. Assim, os discursos missionários sobre o Islã são o ponto de partida para elaborar uma história social do Islã na África. Para tanto, busca-se compreender o sentido dos textos em seus contextos europeus de circulação associados aos desafios vivenciados pelos missionários nos contextos africanos de produção. Este procedimento tomará algumas páginas com discussões sobre a presença europeia na África e as políticas pensadas desde Europa para o continente africano. Porém, tal análise permite balizar toda a investigação subsequente, que se ampara em documentos portugueses, franceses, ingleses, espanhóis e holandeses.

OBJETO E OBJETIVO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, o objeto em análise é composto pelas missões católicas na África e suas relações com o desenvolvimento da islamização na Senegâmbia. As políticas

¹¹Sobre discursos portugueses sobre o Islã africano na gênese das navegações, ver MOTA, Thiago H. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, capítulos 01 e 02.

expansionistas europeias também são discutidas, uma vez que a documentação consultada resulta deste processo e, assim, a crítica documental exige tal consideração. Na primeira parte, analisam-se os usos e o impacto político da atuação missionária no continente africano, no quadro da expansão europeia. Para tanto, os contextos em que os missionários emitiram enunciados sobre a costa africana e o uso instrumental das missões e do processo de produção de informações sobre o além-mar são destacados. Estes serviram como suplemento às coroas europeias para subsidiar formas de controle do comércio atlântico. Em seguida, passa-se aos conflitos entre missões cristãs e Islã, na Senegâmbia. Objetiva-se compreender as relações entre missionários e muçulmanos e como o Islã influenciou na missionação católica. A análise da natureza dos discursos acompanha a apreciação da documentação religiosa, uma vez que estes discursos orientam a forma como os missionários apreenderam as autorrepresentações islâmicas que acessaram. A constatação das resistências muçulmanas ao proselitismo cristão afirma a densidade religiosa islâmica dos africanos, em detrimento da superficialidade imaginada pelos europeus nos primeiros contatos. Esta observação também orienta a definição das questões que os capítulos seguintes buscarão responder.

DO PADROADO RÉGIO À PROPAGANDA FIDE

O historiador britânico Charles Boxer inicia seu capítulo sobre padroado régio e missões católicas nos territórios de presença portuguesa destacando a complementaridade entre os poderes espiritual e temporal. A política do padroado consistiu na concessão de direitos e privilégios de matriz eclesiástica às Coroas de Portugal e Castela através de uma série de bulas papais entre os anos de 1456 (*Inter Caetera*) e 1514 (*Praecelsae Devotionis*). Aos reis lusos, caberia construir igrejas, manter hierarquias eclesiásticas e garantir o envio de missionários às terras invadidas fora da Europa, na América, África e Ásia. Por outro lado, dispunham do direito de nomear bispos para sés coloniais, criar bispados, cobrar dízimos e administrar impostos eclesiásticos. À Ordem de Cristo, instituição à qual se concederam os direitos do padroado, ligada à Coroa portuguesa, cabia gerenciar a expansão católica¹².

¹² BOXER, Charles. *O Império Colonial Português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70. 1981.

Estudos recentes têm demonstrado que o poder episcopal manteve diálogo próximo com a ordem política, na Europa Moderna¹³. José Pedro Paiva, ao estudar a instituição dos bispos em Portugal, afirma que muitos deles “mantiveram uma relação de proximidade e colaboração com o rei, tendo desempenhado, inclusivamente, lugares de governadores, vice-reis, conselheiros de Estado”¹⁴. Paiva argumenta que, no período moderno, a penetração espacial da Igreja através do sistema de paróquias era mais efetiva que o controle político e jurídico detido pela monarquia. Isso tornava a relação com os bispos elemento central da governação portuguesa. No ultramar, tal tendência foi notória, uma vez que “a exiguidade de meios da espada foi compensada com a persuasão da cruz”. 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”. Já no padroado de Castela, conforme John Elliot, “o poder do Estado era muito maior nas Índias devido à extraordinária concentração do poder eclesiástico nas mãos da coroa”¹⁵. Portanto, conforme Paiva, “a aliança entre a coroa e o altar foi um dos alicerces da estruturação e consolidação dos impérios ibéricos”¹⁶. Neste contexto, os bispos atuaram como defensores dos interesses mercantis da Coroa, entre outras funções marcadas por relações com o poder temporal¹⁷.

Ocupados com a política religiosa na Europa, primeiro diante da ameaça otomana e, posteriormente, confrontados com o crescente protestantismo, os papas de meados do século XV e do XVI não viram grandes problemas em atribuir tais deveres e conceder tais privilégios a Portugal e Castela, que fizeram farto uso político deles. A implantação de ordens religiosas nos espaços periféricos dos impérios ibéricos foi estratégica para manutenção do controle régio, uma vez que os padroados lusitano e castelhano ofereciam aos respectivos reis a possibilidade de fazer uso da burocracia eclesiástica em favor do governo à distância. O entrelaçamento das esferas do Estado e da Igreja, na Senegâmbia,

¹³ Giuseppe Marcocci, por exemplo, analisa os elementos constitutivos da formação e funcionamento do império português, entre os séculos XV e XVII, destacando a centralidade das relações entre política e religião. Teólogos e conselheiros, a maioria procedente da elite eclesiástica, foram ativos na configuração de uma cultura política portuguesa marcada pela teologia e pelo direito, além da prática complementar cultivada por estes dois segmentos. Ver MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo* (sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

¹⁴ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p.09.

¹⁵ BOXER, Charles. *O Império Colonial Português*, p. 226; ELLIOT, John. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 01. São Paulo: EdUSP; Brasília: FUNAG, 2004.

¹⁶ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império*, p.174.

¹⁷ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império*, p.192. Além desta atuação, os bispos agiram em concerto com a atuação da Inquisição no bispado de Cabo Verde, seja no arquipélago ou na costa.

gerou situações que favoreciam a sobreposição de funções e a aplicação de sanções eclesiásticas em questões de administração¹⁸. É o caso relatado pelo feitor de Cacheu, Baltasar Pereira de Castelo Branco, em carta de 06 de abril de 1617, na qual informava ao contratador do contrato de Cabo Verde que tinha sido vítima de perseguição política, orquestrada em conjunto pelo governador e pelo bispo de Santiago. Conforme o feitor:

Têm me perseguido o governador da Ilha de Santiago com ameaças e o clero da mesma ilha com excomunhão para que neste rio lhe pague a metade do que cada uma das naus de registro render. Até o [provedor] lhe não quis deferir porque uma provisão que tem de Sua Majestade diz que há por bem que ao bispo e ao clero se pague dos dízimos da mesma ilha e dos direitos que a ela forem¹⁹.

A imposição de excomunhão aplicar-se-ia na ausência de prescrição de outra ordem, uma vez que havia provisão legal que determinava o pagamento do clero secular com os recursos ilhéus decorrentes do dízimo e dos tributos civis²⁰. Ao alegar ausência de recursos, o governador utilizou-se da prerrogativa do padroado, buscando onerar a costa adjacente, a Guiné, que estava sob a guarda administrativa de Cabo Verde. Na ausência de lei régia que obrigasse o feitor a agir conforme interesses insulares, a ação do bispo buscava constrangê-lo. Este exemplo evidencia as relações entre o corpo religioso e administrativo no tocante à produção, condução e proteção dos interesses da Coroa portuguesa e de particulares a ela associados, nas terras do ultramar.

No século XVI, foram poucos os desafios ao padroado português nas terras africanas e asiáticas²¹. Contudo, no século XVII, a posição oficial da Igreja quanto à instituição sofria alterações. O papado percebia que a concessão de direitos eclesiásticos às Coroas ibéricas e as restrições à missionação impostas pelos monarcas reduziam a atuação política da Igreja. No caso português, apenas se permitiriam missionários estrangeiros nos

¹⁸ Para um estudo cuidadoso sobre a história da Igreja em Cabo Verde, ver SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missionação e sociedade.

¹⁹ Arquivo Histórico Ultramarino, Fundo 049, Guiné, Caixa 01, documento 03.

²⁰ Sobre administração em Cabo Verde, ver COHEN, Zelinda. A administração das ilhas do Cabo Verde e seu distrito no segundo século da colonização (1560-1640). 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.

²¹ Exceção notável é aquela sustentada pelo reino do Kongo que, ainda que insubmisso ao controle político português, optou pela conversão ao catolicismo e sua manutenção, em vários momentos em que o rei kongolês teve oportunidade de romper com a Igreja romana e tornar-se autônomo em jurisdição religiosa cristã. Neste íterim, a relação do Kongo com a Sé Romana foi marcada por disputas com Portugal, que buscou exercer seu direito de padroado sobre aquele estado, a partir de Angola. As disputas entre Kongo, Portugal e Roma, que se desenvolviam desde a segunda metade do século XVI, culminaram com a ida de missionários capuchinhos, em 1645, às terras do mani kongo. Ver THORNTON, John. The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation, *Social Science and Missions*, n.26, Leiden, 2013, p.51 *et passim*.

territórios sob jurisdição lusa mediante autorização régia e desde que as viagens fossem feitas em navios portugueses e estivessem diretamente subordinadas ao governo. Diante disso, a Santa Sé instituiu o Sagrado Colégio da Propaganda Fide, em 1622, levando o trabalho missionário à alçada papal, sob argumento de que o padroado era ineficiente e Portugal era incapaz de atender às demandas por religiosos advindas do ultramar. Na Guiné, esta modificação acarretou a chegada da primeira missão franciscana francesa, em 1634, em confronto direto com a Coroa portuguesa.

BUROCRACIA ECLESIAÍSTICA E CRÍTICAS AO PADROADO PORTUGUÊS

A burocracia eclesiástica lusitana já havia se estabelecido no arquipélago cabo-verdiano com a criação do bispado, em 1533, e iniciado um processo de visitas pastorais à costa africana, principalmente nos povoados habitados por portugueses. Estes religiosos, chamados visitadores, eram enviados pelo Cabido episcopal às feitorias no continente, supostamente com periodicidade anual. Contudo, e do ponto de vista da ortodoxia católica, esta prática teve pouco efeito além da concessão irregular de sacramentos, ainda que tenha atuado diretamente no suporte à Inquisição, através de recebimento de denúncias e encaminhamento de casos ao Tribunal do Santo Ofício²².

Partes da costa somente passariam a ser supridas dos sacramentos de forma regular a partir de 1604, através da Missão Jesuíta de Cabo Verde, sob os auspícios do padroado régio. Embora a maior parte da missionação jesuíta tenha ocorrido no arquipélago cabo-verdiano, cerca de 10 inicianos deslocaram-se à costa entre 1604-1620. Alguns morreram no continente, outros foram enviados de volta a Cabo Verde. Deste seleto time, apenas Baltazar Barreira e Manuel Álvares produziram informações sobre os povos e regiões da Senegâmbia de forma extensiva²³. Além do arquipélago, objeto privilegiado da missão, os jesuítas atuaram desde a península do cabo Verde e o vale do rio Gâmbia, ao

²² Matilde Santos chama a atenção para a relação entre ação do clero secular e a Inquisição, no arquipélago de Cabo Verde. As visitas pastorais à Guiné, no final do século XVI e décadas iniciais do XVII, proveram a Inquisição com casos a serem analisados, através da cooperação dos bispos. Na Guiné, a autora afirma que as visitas foram os principais meios de controle e vigilância da população, vista a inoperatividade das visitas inquisitoriais na região. SANTOS, Matilde Mendonça dos. *Os bispos e o Tribunal do Santo Ofício no arquipélago de Cabo Verde (1538-1646)*. Dissertação (mestrado em História Moderna). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2010, p.51-52; 81. Sobre as relações entre visitas pastorais e inquisitoriais, ver PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?, *Revista de História das Ideias*, Vol. 11, 1989.

²³ SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missionação e sociedade, p.442.

norte, até o Cabo das Palmas, ao sul. A área de atuação inaciana corresponde ao setor sul da circunscrição da diocese do Cabo Verde que, na prática, iniciava-se no rio Senegal ao norte, e terminava no rio Santo André, ao sul²⁴. A região do rio Senegal veio a ser visitada, sobretudo, por franciscanos franceses.

Durante todo o período da missão, arrastaram-se as discussões acerca da forma institucional que os inacianos adotariam no arquipélago: se uma residência ou um colégio²⁵. Conflitos com a administração local, no âmbito do padroado, favoreceram querelas entre padres e colonos, sendo constantes os ataques aos jesuítas, acusados de serem ambiciosos e de enriquecimento às custas da população²⁶. Ao longo de sua permanência em Cabo Verde, a Companhia de Jesus viveu momentos de proximidade e de tensão com a elite local. Ao final da década de 1630, a relação havia alçado níveis insustentáveis, na esfera civil ou eclesiástica. Assim, pouco prestigiada entre a elite local, que tratou de obrigar os inacianos, “por via de justiça, a que vendessem as fazendas que tinham”; e envolvida em conflitos políticos diante da administração régia e do clero secular, sob pressão “dos governadores, que ali cuidam ser mais que Reis, e dos Bispos, que são mais que Papas”²⁷, a missão foi encerrada em 1642²⁸.

²⁴ Para discussão sobre a definição dos limites da arquidiocese do Cabo Verde em função da imprecisão das noções geográficas quando de sua constituição, em 1533, ver HORTA, José da Silva. *A Guiné do Cabo Verde*, p.60. Sobre os limites da atuação dos jesuítas, ver GONÇALVES, Nuno Henrique Sancho da Silva. A missão de Cabo Verde (1604-1642). In: *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente: actas do colóquio internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria*, Lisboa – 21 a 23 de abril de 1997. Lisboa: Brotéria Revista de Cultura; Fundação Oriente. 2000, p.162.

²⁵ 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 primeiros. 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. Ver. 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.

²⁶ Em carta de 10 de março de 1627, o tabelião da cidade da Ribeira Grande, na ilha de Santiago, dava nota das propriedades possuídas pelos jesuítas no arquipélago. Ver Rol dos bens dos padres jesuítas em Santiago de Cabo Verde (10-3-1627) In *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. 2.^a série, vol V, (1623-1650), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1979, p.173.

²⁷ Informação do padre Antonio Dias sobre a desistência de Cabo Verde (1648) In *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. 2.^a série, vol V, (1623-1650), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1979, p.548.

²⁸ Para análises mais completas da atuação inaciana no arquipélago cabo-verdiano, ver SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missionação e sociedade; GONÇALVES, Nuno da Silva. *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde*; e ALMEIDA, Carlos. A Companhia de Jesus e a sociedade crioula cabo-verdiana na primeira metade de seiscentos – uma história de desencontros. In: MENESES, Avelino de Freitas de; COSTA, João Paulo Oliveira e (org.). *O reino, as ilhas e o mar oceano*. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos, Lisboa/Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores. 2007, p. 535-559.

Antes do encerramento da missão jesuíta, a jurisdição eclesiástica do padroado régio português na região já era contestada. Em 1634, fora fundada a Missão da Guiné, promovida pela Propaganda Fide, através do envio de quatro franciscanos àquela costa da África²⁹. Em 1635, os capuchinhos franceses frei Aleixo de Saint-Lô e frei Bernardino de Renouard escreviam ao bispo de Cabo Verde, dando notícias de sua missão. Este, por sua vez, remeteu as informações a Portugal. A Mesa da Consciência orientou a vice-rainha a repreender o bispo por ter recebido missionários estrangeiros, enviados “por ordem do Rei de França, [...] como se a Conquista fosse sua, sendo de Vossa Majestade”. O parecer da Mesa:

Pareceu dizer a Vossa Majestade que o porto de Joala aonde estes Capuchos desembarcaram está na costa de Guiné trinta léguas a (sudeste da ponta do Cabo) Verde, e setenta léguas da Ilha (de Santiago, sede) daquele Bispado e Governo: que (a matéria é de) muita consideração, e se deve (acudir a ela com todo o) cuidado e brevidade, porque será de ruins consequências consentirem-se estrangeiros, ainda que Religiosos, nas Conquistas destes Reinos e andarem pregando nelas e fazendo ofícios de párocos sem licença e ordem de Vossa Majestade. E que deve Vossa Majestade mandar estranhar ao Bispo haver dado graças a estes Franceses sem que eles primeiro viessem amostrar os títulos que traziam, e serem examinados pelo mesmo Bispo. E convirá que Vossa Majestade ordene ao Bispo que os faça recolher e os mande logo a este Reino.³⁰

O conselho lembrava que, nos portos da região, havia tráfico de pessoas escravizadas, enviadas às Índias de Castela e aos engenhos de açúcar do Brasil. Embora as matérias de Estado não estivessem na alçada da Mesa da Consciência, cumpria aos conselheiros deixar a regente a par da informação. Porto d’Ale, nas proximidades, era residência de comerciantes europeus procedentes de várias regiões, como franceses, holandeses, ingleses e portugueses. A presença dos capuchinhos franceses deve ser compreendida neste contexto, uma vez que a missão tinha amparo do rei da França, Luís XIII. Em carta, este monarca dizia ao provincial dos capuchinhos da Normandia, Josaphat de Caen, que a Coroa francesa se alegrava com o envio de missionários à costa africana, onde viviam muitos franceses em desamparo espiritual, sobretudo no rio Senegal e na costa da península do cabo Verde. O rei ainda se comprometia a recomendar os missionários ao

²⁹ Fundação da Missão da Guiné (21-11-1634), MMA, s.2, v.5, p.264. Sobre as missões franciscanas, ver REMA, Henrique. *História das Missões Católicas na Guiné*; GONÇALVES, Manuel Pereira, *A missionação dos jesuítas e dos franciscanos nos “Rios da Guiné” no Século XVII*; RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*.

³⁰ Consulta da Mesa da Consciência (20-9-1635), MMA, s.2, v.5, p.281.

Papa³¹. Sob alçada papal, a missão da Propaganda Fide não perdia de vista uma dimensão política e se encontrava com interesses franceses na África. Fato reconhecido em Portugal.

Quando da criação do Sagrado Colégio da Propaganda Fide, o posto de secretário geral foi ocupado pelo prelado italiano Francisco Ingoli, que permaneceu no cargo por 27 anos. Ingoli tecia várias críticas ao padroado régio, mormente português: à nomeação real dos funcionários eclesiásticos; à equiparação entre decretos régios e breves pontifícios; à insuficiência de recursos para manutenção das igrejas; à constante vacância nos bispados; ao batismo à força dos nativos de além-mar; à resistência dos bispos na ordenação de padres nativos, ainda que capacitados; à extensão das sés do padroado, tornando impossível seu provimento e controle efetivo, entre outros. Por outro lado, o núncio papal em Lisboa, Antônio Albergati, afirmava, em 1623, que a crueldade e imoralidade dos portugueses eram os maiores obstáculos à conversão dos gentios. Assim, recomendava o envio de missionários cuidadosamente escolhidos e que não fossem portugueses aos territórios extraeuropeus³².

A ocupação efetiva da costa por cristãos era concebida pelos religiosos ligados à Propaganda como condição fundamental à concretização da conversão das populações africanas ao cristianismo, tendo em vista a busca pelo convívio como instrumento de cooptação moral e aprendizagem religiosa. Contudo, em Portugal, antes do papa estava o rei: as atividades para “maior glória de Deus” deveriam ser acompanhadas daquelas que garantissem o “aumento da fazenda real”. Utilizando os direitos do padroado, Margarida de Sabóia, a duquesa de Mântua e vice-rainha de Portugal (1634-1640) nos anos finais da União Ibérica (1580-1640), escreveu ao bispo de Cabo Verde em 1637 recomendando a prisão dos capuchinhos franceses e seu envio imediato a Portugal. Em carta anterior, citada acima, o bispo a havia informado da chegada dos missionários na costa da Guiné, em Cacheu, com o objetivo de erguer uma casa professa ou uma igreja, sem autorização régia, conforme exigia o padroado. Assim, a duquesa recomendava:

importa atalhar o intento que podem ter estes Religiosos, mormente atrevendo-se a ir sem licença minha, nem vos darem a obediência que vos deviam, considerando que o meio mais conveniente, segundo o estado das cousas, é tratar de os haver à mão, no modo em que isto melhor e mais seguramente se possa efetuar, me pareceu encomendar-vos que para assim ser façais toda a diligência possível, e que colhendo-os, os remetais logo aqui a bom recado, em qualquer navio que vier para este Reino, e para em caso que vos seja

³¹ Carta do rei Luís XIII ao provincial da Normandia (30-9-1635), MMA, s.2, v.5, p.286.

³² BOXER, Charles. *O Império Colonial Português*, p.230-231.

necessária para este efeito a ajuda do braço secular, mando escrever ao Governador, pela carta que com esta recebereis para ele, que vos assista e dê o favor que cumprir.³³

Novamente, clero e administração são caracterizados como braços do mesmo corpo. Esta junção de poderes soma-se à mortalidade dos missionários, às limitações impostas pelos portugueses e resistências locais como causas que fizeram os franceses desistirem da missão, em 1638³⁴. Apesar destas forças políticas que inibiam o desenvolvimento da missão religiosa, os capuchos franceses narraram calorosa recepção das comunidades católicas portuguesas que teriam encontrado, desamparadas pela igreja havia longa data. O missionário Alexis de Saint-Lô argumenta que, ao desembarcarem na península do cabo Verde, os franceses foram recebidos pela comunidade católica local, sob liderança de uma *Signora Philippa*. Lá, foram informados que “havia oito anos que todos os cristãos daquela costa, desde o rio Senegal até aquele de Gâmbia, não ouviam a Santa Missa”³⁵. Este era o argumento da Santa Sé para combater o padroado.

Dois anos depois, em 1640, Portugal reconquistaria sua independência frente à Espanha, chegando ao fim o período da União Ibérica. Mas a legitimidade da Coroa portuguesa ainda seria questionada por muitos anos, inclusive pela Igreja, uma vez que os papas Urbano VIII (1623-1644), Inocêncio X (1644-1655) e Alexandre VII (1655-1667) recusaram-se a reconhecer a independência lusa e a consagrar bispos de Portugal entre 1640 e 1668³⁶. Neste contexto, as demandas pela garantia do padroado justificavam-se pela necessidade de controlar o acesso às possessões portuguesas, uma vez que a atribuição de missionários pela Propaganda Fide confrontaria interesses políticos, podendo indicar indivíduos que não fossem fiéis à Coroa de Portugal, como eram vistos os franciscanos espanhóis no período de consagração da independência.

FRANCISCANOS PORTUGUESES E ESPANHÓIS

A empreitada dos capuchos espanhóis iniciada em 1647, sob amparo papal, trouxe várias complicações à política portuguesa na Senegâmbia. Esta missão esteve em exercício até 1687, composta por várias fases e interrupções, em virtude de arranjos institucionais e

³³ Carta da princesa Margarida ao bispo de Cabo Verde (3-10-1637), MMA, s.2, v.5, p.315.

³⁴ RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*, p.43.

³⁵ SAINT-LO, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert par le R. P. Alexis de S. Lô, Capucin*. Paris: Chez François Targa, au premier pillier de la grand' Salle du Palais, devant la Chapelle, au Soleil d'or. 1637, p.14.

³⁶ BOXER, Charles. *O Império Colonial Português*, 230.

resistências portuguesas. Logo que chegaram, os missionários que desembarcaram em Cacheu foram presos e enviados a Cabo Verde. O capitão-mor daquela vila, Gonçalo de Gamboa de Aiala, na companhia do visitador do Santo Ofício, Diogo Furtado de Mendonça, e de outros, interrogou os três capuchos espanhóis recém-chegados e foi informado de que outros onze haviam desembarcado no rio Gâmbia. O padre visitador do Santo Ofício, como engrenagem da administração portuguesa, foi incumbido de excomungar os religiosos espanhóis, “para que os ditos frades não administrassem sacramento nenhum, nem nenhuma pessoa os admita nem trate nem contrate com os mais que vinham nas ditas embarcações”³⁷.

Amparando-se no padroado, o capitão exigia que a entrada de missionários na Guiné se fizesse via Portugal, com autorização régia. A Guerra de Restauração, travada entre Portugal e Espanha pela independência portuguesa, somava-se ao rompimento das relações entre a Coroa lusa e a Sé romana, criando deveras complicações aos franciscanos espanhóis enviados pelo papa através da Propaganda Fide. Marcada por conflitos, a missão teve vários revezes. Ainda em 1646, ingressaram franciscanos portugueses da província da Piedade. Na década de 1670, os capuchos portugueses da província da Soledade também passaram a atuar na missão. Em 1685, o pároco de Cacheu, padre Antônio Moreira, escrevia ao rei sugerindo a retirada dos missionários espanhóis daquela região, pois afirmava que não servem bem nem a Deus nem ao rei. No tocante ao primeiro, diz o padre que os espanhóis têm muita dificuldade em se fazerem entender nos sacramentos e conversões em função do idioma, “por não ser nestas partes a sua língua tão bem ouvida, como é a portuguesa”. Quanto à Coroa:

dos inconvenientes que resultam ao Real serviço de Vossa Majestade me consta que no porto de Bissau, distante desta praça trinta léguas, aonde assistem os ditos Religiosos, estão entrando muitos navios ingleses, franceses e espanhóis, e carregam de escravos, sem fazerem caso dos direitos que se devem a Vossa Majestade. E os Religiosos que assistem, em nada lhes são impedimento. Mas antes não sei se diga que lhes ajudam, o que não fora se foram Religiosos portugueses [...].³⁸

O principal inconveniente era o fato de os missionários não estarem a serviço da fazenda real. O padre mostrava-se receoso em acusar os franciscanos espanhóis de colaborarem com o tráfico clandestino, às expensas da Coroa portuguesa. Entretanto, a colaboração não era necessária para acusá-los de negligência, uma vez que o fato de não

³⁷ Carta de Gonçalo de Gamboa de Aiala a Sua Majestade El-Rei (25-2-1647), MMA, s.2, v.5, p.469-470.

³⁸ Carta do padre Antônio Moreira sobre missionários estrangeiros (22-7-1685), MMA, s.2, v.7, p.14-15.

impedirem tal comércio era suficiente para condená-los. Em 1686, uma consulta do Conselho Ultramarino recomendava a retirada definitiva dos franciscanos espanhóis da Guiné, a serem substituídos por capuchos da província da Soledade, de Portugal³⁹. O Conselho sugeria que estes deveriam pacificar a relação com os governantes locais através da evangelização e da promoção do comércio. Já a Junta Geral das Missões, em Portugal, sugeria que a substituição dos frades espanhóis por portugueses era procedente, pois estes últimos demonstravam mais empatia com os reis negros⁴⁰.

Neste contexto diplomático e institucional, referente à expansão das ordens religiosas católicas e os conflitos políticos europeus, outros elementos dificultaram o empreendimento missionário na África. As religiões locais, estruturas sociais e políticas de coesão social e o Islã, cujos clérigos encontravam-se em missionação pregando o *Alcorão*, foram mobilizados no discurso missionário, marcado pelas disputas políticas europeias. Neste ínterim, a manifestação do Islã e a disputa geopolítica entre esta religião e o cristianismo criariam condições para que o desafio imposto pelos muçulmanos fosse caracterizado como espécie de martírio católico na África.

O ISLÃ E AS MISSÕES CATÓLICAS NA GUINÉ

A maior parte das pesquisas que se dedicaram ao estudo das missões católicas na costa da Senegâmbia, no século XVII, manteve o interesse no processo de funcionamento institucional da empreitada missionária⁴¹. Os trabalhos dos padres católicos Henrique

³⁹ Carta de Roque Monteiro Paim sobre os missionários da Guiné (3-12-1686), MMA, s.2, v.7, p.65-66.

⁴⁰ AHU, Fundo 049, Guiné, Caixa 02, documento 167.

⁴¹ O período analisado diz respeito à missão jesuíta de Cabo Verde (1604-1642), com jurisdição sob a costa adjacente, e às missões franciscanas das ordens capuchas, que se desenvolveram na Guiné a partir de 1633, ao longo do século XVII. Na Guiné do século XVII, houve quatro missões franciscanas, duas suportadas pela Propaganda Fide e duas pelo Padroado português: os franceses (1633-1638) e espanhóis (1646-1686); e os portugueses das províncias da Piedade (a partir de 1657) e da Soledade (a partir de 1674), respectivamente. Os franciscanos portugueses atuaram em Guiné até cerca de 1770 e em Cabo Verde aparecem em documentação até 1814. Ver REMA, Henrique. A primeira Missão Franciscana da Guiné (séculos XVII-XVIII). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Vol. XXIII – n. 089 e 090, 1968, p.155; PEDRO, Albano Mendes. *As missões ultramarinas*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Semana do Ultramar, 1970; REMA, Henrique. *História das Missões Católicas na Guiné*. Braga: Ed. Franciscana, 1982; GONÇALVES, Manuel Pereira, *A missionação dos jesuítas e dos franciscanos nos “Rios da Guiné” no Século XVII*. Dissertação (mestrado em História). Universidade de Lisboa, Lisboa, 1991; GONÇALVES, Nuno. *Os jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 1996; RECHADO, 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; RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. A missão do Cabo Verde e o projeto colonizador da Serra Leoa. In.

Rema e Nuno Gonçalves sobre os franciscanos e os jesuítas, respectivamente, constituem as principais referências no campo de estudos, fartamente documentados. O foco de ambos está em analisar a atividade religiosa, suas relações com burocracias régias e desempenho na conversão da população africana. A atuação missionária é o centro da questão, discutindo os alcances e funcionamento das missões, seus desafios e as formas como foram encarados. Assim, Rema e Gonçalves discutem os dilemas e êxitos missionários rumo à conversão da população africana, através de marcado viés religioso. Nesta direção, segue a dissertação de Carlene Recheado, com ênfase no funcionamento da empreitada capucha na Guiné seiscentista⁴².

A missão jesuíta de Cabo Verde esteve no horizonte de análise de vários pesquisadores, ainda que poucos tenham se dedicado à relação dos padres inacianos com os muçulmanos, na costa africana⁴³. Quanto a este ponto, destaca-se o trabalho de Maria Emília Madeira Santos e Maria João Soares que, ainda que não tenha o Islã como objeto, aponta as restrições impostas pelos muçulmanos à atuação missionária católica na costa africana. As autoras destacam os objetivos civis da missão na costa, ligada à ocupação da região, e religiosos, sobretudo na conversão da população local diante do manifesto desinteresse do clero secular de Cabo Verde pelo continente⁴⁴. Argumentam que o principal

No rastro do viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no Tratado Breve, de André Álvares de Almada (1550-1625). Tese (doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016.

⁴² REMA, Henrique. A primeira Missão Franciscana da Guiné; GONÇALVES, Nuno. *Os jesuítas e a missão de Cabo Verde*; RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné*.

⁴³ Os inacianos também estiveram no horizonte de pesquisa de Carlos Almeida e José da Silva Horta. Almeida interessa-se, sobretudo, pelas relações estabelecidas entre os jesuítas e a população insular em Cabo Verde, num contexto de formação de uma sociedade crioula. Horta discutiu a instituição de uma escola jesuíta em Biguba, na Guiné, e os referenciais nos quais o ensino religioso se inseria. Além desta contribuição pontual, Horta tem analisado sistematicamente a natureza textual da documentação portuguesa, aí inseridas as fontes religiosas, sobre a África Ocidental, indicando as estruturas e referências utilizadas na elaboração deste *corpus* documental e as condições de uso destas fontes pela historiografia africanista. ALMEIDA, Carlos. A Companhia de Jesus e a sociedade crioula cabo-verdiana na primeira metade de seiscentos – uma história de desencontros. In: MENESES, Avelino de Freitas de; COSTA, João Paulo Oliveira e (org.). *O reino, as ilhas e o mar oceano*. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos, Lisboa/Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, pp. 535-559 Universidade dos Açores. 2007. Entre outros, ver 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; HORTA, José da Silva. Ensino e cristianização informais: do contexto luso africano à primeira “escola” jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba – Guiné-Bissau, 1605-1606). In: REIS, Maria de Fátima (org.). *Rumos e Escrita da História*. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida. Lisboa: Edições Colibri. 2006; HORTA, José da Silva. *A “Guiné do Cabo Verde”*: produção textual e representações (1578-1684). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 2011; HORTA, José da Silva. “Nações”, marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII). In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 29, nº 51, p.649-675, set/dez 2013.

⁴⁴ SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missão e sociedade. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (org.). *História Geral de Cabo Verde*, volume 02. Lisboa: Centro de Estudos de

objeto da atuação missionária foi o “gentio da Guiné”, nos quais a análise que realizam está centrada, em oposição às populações muçulmanas. Pontuam que a presença islâmica na região foi mobilizada pelos padres inacianos como um corte operatório: o rio Gâmbia tornara-se a fronteira ao norte da qual a conversão seria muitíssimo difícil devido à atuação muçulmana. Ademais, as autoras identificam o Islã como “principal adversário político-religioso do cristianismo” a assombrar o imaginário político europeu, no período em tela.

Na promoção da fé católica, os inacianos foram confrontados pela expansão islâmica que, na opinião deles, “urgia a todo custo travar, na sua frente de progressão de norte para sul, através da constituição de um sólido núcleo cristão que lhe servisse de ponto de travagem”⁴⁵. O interesse de Santos e Soares acompanha a ação jesuíta diante de populações não muçulmanas. Em diálogo com esta produção, novas pesquisas têm discutido relações entre missões cristãs e religiões de experiência local, como as religiões autóctones e o Islã. No primeiro caso, destaca-se o trabalho de Jeocasta Juliet Freitas. Em sua dissertação de mestrado, a pesquisadora constatou que as práticas religiosas locais são elementos centrais para compreensão de formas de sociabilidade, cultura jurídica e solução de conflitos, ao orientar o comportamento social e oferecer formas de jurisprudência. Esta pesquisa trouxe contribuições à história dos povos da Guiné, a partir de documentação jesuíta e narrativas de comerciantes cabo-verdianos, destacando relações entre religiosidade e culturas políticas e jurídicas regionais.⁴⁶

No tocante aos conflitos e complementaridades entre jesuítas e muçulmanos, o trabalho de Fernando Amaro Monteiro e Teresa Vázquez Rocha aponta relações entre a missionação cristã e a expansão islâmica. Os autores argumentam haver grande potencial aculturador nas relações entre Islã e religiões locais na Guiné. E afirmam que, somado à “existência de um apostolado clerical muçulmano, [o Islã] propagava-se, comparado ao Cristianismo, a um ritmo muito mais impressionante já desde o século XV”⁴⁷. Contudo, os autores se amparam numa análise racialista tardia, chegando a afirmar que as confrarias muçulmanas tiveram papel importante na expansão islâmica africana porque “se adéquam ao substrato negro, vocacionado para o associativismo de base religiosa, amiúde

História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde. 1995, p.442

⁴⁵ SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missionação e sociedade, p.443

⁴⁶ FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins de. *A religião dos barbácins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)*. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

⁴⁷ MONTEIRO, Fernando; ROCHA, Teresa Vázquez. *A Guiné do século XVII ao século XIX: o testemunho dos manuscritos*. Lisboa: Prefácio, 2004, p.166-167.

representado pelas sociedades secretas”⁴⁸. Apesar de apontarem a antiguidade da expansão islâmica na região, desde o século XV, e suas disputas com as missões católicas posteriores, os autores consideram a questão sem mobilizar documentação ou bibliografia especializada para sustentar essa hipótese. A discussão que realizam limita-se a observações sobre o fenômeno das confrarias nos séculos XVIII e XIX⁴⁹.

Outros pesquisadores têm realizado, mais recentemente, investigações através das fontes missionárias para compreender questões pertinentes às sociedades africanas ou luso-africanas, nos campos da economia, cultura, organização social e práticas medicinais. Vanicléia Santos demonstrou as relações de disputa entre bexerins e jesuítas, destacando o envolvimento inaciano nas redes de tráfico e questões econômicas na África Ocidental e em Cabo Verde⁵⁰. Peter Mark, confrontando cultural material e documentação narrativa, demonstrou como parte da produção de arte em marfim que se acreditava decorrente do Benim foi elaborada em oficinas localizadas na região das atuais Guiné-Bissau, Guiné Conakri e Serra Leoa⁵¹. Philip Havik, ao estudar saberes medicinais na Guiné, utiliza fontes franciscanas, jesuítas, processos inquisitoriais e demonstra como a ação inquisitorial na região expandiu-se durante a presença capucha, trazendo importantes considerações sobre a atuação jesuíta e sua relação com a população e as religiosidades locais⁵².

Minha primeira reflexão sobre o tema também se insere nesta crescente historiografia. Nela, discuti o esforço de expansão missionária inaciana confrontado com a pregação muçulmana na costa, através das escolas corânicas, distribuição de amuletos com trechos do *Alcorão* e atribuição de capital simbólico a práticas islâmicas e a pessoas que as

⁴⁸ MONTEIRO, Fernando; ROCHA, Teresa Vásquez. *A Guiné do século XVII ao século XIX*, p.155.

⁴⁹ A apreciação que fazem sobre o Islã nos séculos XV-XVII é altamente genérica, ainda que disponham de documentação para análise mais profunda. Os autores se limitam a afirmar que o Islã fora “Introduzido na Guiné pelos Mandingas, os quais não possuíam estrutura política e militar suficientemente forte para desenvolver uma ocupação rápida e profunda, a fixação e a progressão do Islã fizeram-se com avanços e recuos. Os processos de progressão, não dando assim, origem a resultados espetaculares, eram, apesar de tudo, bastante seguros. Os Mandingas deram primazia a ações pacíficas, persuasivas, conduzindo à assimilação. O comércio foi muito utilizado como meio de penetração, propiciando-lhe um processo de contato promotor da cultura própria e, simultaneamente, da doutrina islâmica, que da aculturação saía, é certo, adulterada, mas adaptada com êxito aos diferentes meios sociais. Mandingas, Fulas e Sossos foram as tribos islamizadas mais em profundidade, vindo a desenvolver sobre as outras etnias a ação proselitista que integraria os fenômenos expansionistas/aculturativos da ‘mandiguização’, da ‘fulanização’ e da ‘sossização’”. MONTEIRO, Fernando; ROCHA, Teresa V.. *A Guiné do século XVII ao século XIX*, p.167.

⁵⁰ 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.

⁵¹ MARK, Peter. African Meaning and European-African Discourse: iconography and semantics in seventeenth-century salt cellars from Serra Leoa. In: TRIVELLATO, Francesca; HALEVI, Leor; ANTUNES, Cátia. *Cross-Cultural Exchange in World History, 1000-1900*. New York: Oxford University Press. 2014.

⁵² HAVIK, Philip. Hybridising Medicine: Illness, Healing and the Dynamics of Reciprocal Exchange on the Upper Guinea Coast (West Africa). *Medical History*, v.60, n.02, Abril 2016, p 181-205.

performatizavam: os bexerins⁵³. Agora, retoma-se a questão: qual foi o papel desempenhado pela expansão islâmica nos discursos missionários cristãos? Com esta interrogação, busca-se avançar neste estudo, partir de análise da documentação jesuíta, franciscana e de lazaristas que passaram pela região, apontando o papel que atribuíram ao Islã e avaliando os impactos locais da islamização. Desta investigação resulta que a presença islâmica e o acentuado processo de islamização na região foram importantes elementos na estruturação e limitação das missões católicas: seja pela área geográfica de atuação, com reduzidas investidas na região do rio Senegal, entendida com perda para a cristandade; pelas estratégias de abordagem, através de cooptação de muçulmanos em peregrinação; ou ainda através da associação entre objetos e ritos cristãos e aqueles praticados pelos muçulmanos, no mercado de bens religiosos que se estabeleceu.

ESTRATÉGIAS MISSIONÁRIAS: ROTAS E ABORDAGEM RUMO À CONVERSÃO

A atividade missionária católica, dotada de regularidade institucional, foi ensaiada ainda no final do século XVI. No ano de 1584, segundo o cronista cabo-verdiano que produziu um tratado sobre a costa da Guiné entre 1592 e 1594, André Álvares de Almada, estiveram em Guinala, às margens do rio Grande, “obra de quatro ou cinco meses, uns frades carmelitas descalços, que com o seu modo de vida e doutrina faziam grande fruto”⁵⁴. A escolha de Guinala não era fortuita: a aldeia atraía muitos comerciantes portugueses, pois ali acontecia uma das maiores feiras da região, “na qual se ajuntam mais de doze mil negros e negras [...] e vendem tudo o que naquela terra há e das circunstâncias, a saber: escravos, roupa, mantimentos, vacas, ouro, que há nesta terra algum e fino”⁵⁵. Há pouca documentação sobre esta missão e, ao que tudo indica, não obteve grande sucesso⁵⁶.

Em 1585, o padre jesuíta Fernão Rebelo escrevia ao padre Geral da Companhia de Jesus, propondo a criação de uma missão em Cabo Verde e na Guiné, com o objetivo de

⁵³ MOTA, Thiago. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). In: *Temporalidades*, Belo Horizonte Vol. 5 n. 2, Mai./Ago. 2013, p.137-160. Bexerim é o termo utilizado entre povos falantes de língua wolof – e aplicado também aos mandingas – para designar os marabutos que pregavam através da Senegâmbia. Ver capítulo 05, Linguagens na Diaspora.

⁵⁴ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594. MMA, s.2, v.3, p.330.

⁵⁵ ALMADA, André. Op. cit., p.328.

⁵⁶ REMA, Henrique Pinto. As primeiras missões da costa da Guiné (1533-1640). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Vol. XXII - 087 e 088. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1967, p.237.

formar sacerdotes e converter os africanos ao cristianismo antes de embarcá-los rumo ao Brasil. Sem o trabalho constante na busca pela conversão dos negros, acreditava o religioso, corria-se “o perigo de se fazerem todos mouros, pela vizinhança que têm com os da Barbaria”⁵⁷. Além da conversão, havia ainda o interesse na formação de um clero nativo africano, ao qual se delegaria a função de converter seus conterrâneos⁵⁸. Em 1587, padre Sebastião de Moraes escrevia ao padre Geral jesuíta, Cláudio Aquaviva, reforçando o pedido de criação de uma missão inaciana em Cabo Verde dedicada à formação de clero local. O jesuíta justifica sua proposta a partir da formação sacerdotal de um homem jalofo:

Agora anda aqui um sacerdote de nome Juan Pinto que neste reino estudou latim e casos com os nossos, e ainda que de nação jalofa, é um homem de muito boa prudência, virtude e zelo pelas almas. E movido deste zelo, se veio de São Tomé, onde havia um canonicato, a fim de alcançar de sua Majestade que o despachasse e lhe desse comodidade de embarcar e comissão para levar dois sacerdotes à costa que tenho dito, para ali se empregar na conversão das almas.⁵⁹

Em 03 de setembro de 1587, o rei de Portugal fazia mercê ao padre jalofo João Pinto, concedendo-lhe sessenta mil réis a cada ano “enquanto ele estiver e residir nos sertões da dita Ilha do Cabo Verde e contingentes a ela, na conversão dos gentios da dita ilha”⁶⁰. Além do envio deste padre, prosseguia o trâmite burocrático pela efetivação de uma missão religiosa em Cabo Verde. Em 1596, o rei de Portugal e Espanha concordava com parecer da Mesa da Consciência e indicava os jesuítas para que administrassem um seminário no arquipélago, que deveria oferecer serviços religiosos aos ilhéus e à costa da Guiné⁶¹. Muito rapidamente, a notícia chegou à costa africana. No mesmo ano, frei Cipriano, um carmelita talvez remanescente da missão da década anterior, enviava uma carta ao bispo de Cabo Verde, D. Frei Pedro Brandão, da mesma ordem, que se encontrava em Lisboa, informando dos avanços que, em atuação individual, havia galgado na Guiné.

Frei Cipriano atuou na reativação da igreja de Nossa Senhora do Vencimento, em Cacheu⁶². Na carta, informa que o governante de Caió, uma unidade política próxima a

⁵⁷ Carta do padre Fernão Rebelo ao padre Geral da Companhia (13/9/1585), MMA, s.2, v.5, p.129.

⁵⁸ Sobre este tema, ver MARCUSSI, Alexandre de Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades* – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.

⁵⁹ Carta do padre Sebastião de Moraes ao padre Geral da Companhia (18-4-1587), MMA, s.2, v.3, p.143.

⁶⁰ Alvará de mercê ao padre João Pinto sacerdote de raça jalofa (3-9-1587), MMA, s.2, v.3, p.153.

⁶¹ Carta Régia sobre o colégio de Cabo Verde (6-5-1596), MMA, s.2, v.3, p.385-386.

⁶² "Rio de São Domingos na costa de Guiné..." [primeiras palavras do ms.], posterior a 1606. Autor: Anônimo. In: B. Ajuda, cód. 51-VI-54, fls. 143-144. Embora o autor diga que a igreja estava em São

Cacheu, o teria visitado com séquito de 300 pessoas, buscando conversão ao catolicismo. O frei escreveu ao bispo em busca de recursos para edificar uma igreja, distribuir títulos e rendas e coroar aquele governante, nomeado D. Bernardo, e sua esposa com coroas de prata. De acordo com o pregador, isto aumentaria a cristandade na Guiné. Ademais, o carmelita evidencia a circulação de notícias sobre as negociações que aconteciam em Portugal, pela instituição de uma missão jesuíta, e esforçava-se para atrair olhares para a ordem que integrava e compartilhava com o bispo, aquela dos Carmelitas. Frei Cipriano diz ao bispo dom frei Pedro Brandão que:

Dos padres da Companhia que Vossa Senhoria diz venham a esta terra, me alegrarei muito; também me parece será (bem) fundar nela um Convento da nossa Ordem, pois dela saiu Vossa Senhoria Ilustríssima para Fundador da Cristandade desta terra e bem é não faltarem frades de Nossa Senhora nela.⁶³

Contudo, foi preciso esperar até julho de 1604, quando teve início a Missão de Cabo Verde, ao desembarcarem quatro jesuítas no arquipélago. Em 16 de março de 1604, antes do início efetivo da empreitada, padre Baltazar Barreira escrevia ao padre Antônio Mascarenhas em agradecimento por ter sido indicado para o cargo de superior da missão. Em sua opinião, tratava-se de importante iniciativa, uma vez que:

[...] quanto mais notícia tenho de Guiné, tanto tenho maior mágoa do desamparo de tantos milhares de almas, que nenhum conhecimento têm do benefício inestimável de sua redenção, porque até agora não chegou a eles a luz do santo Evangelho, estendendo-se cada vez mais por aquelas partes a maldita seita de Mafamede⁶⁴.

A expansão islâmica foi grande concorrência aos interesses missionários cristãos na região por fiar-se em parâmetros análogos, atuando de forma sistemática e com perfil social aglutinador. As religiões locais, por não usufruírem de um modelo institucional de divulgação, como o catolicismo e o Islã, devido ao caráter marcadamente familiar (ainda que muitos elementos centrais da vida espiritual fossem compartilhados), colocaram outros tipos de resistência aos projetos jesuítas e franciscanos, acentuadamente no campo da

Domingos, ela foi construída em Cacheu. São Domingos, aqui, é uma designação genérica do rio de São Domingos.

⁶³ Carta de frei Cipriano ao bispo de Cabo Verde, (10-6-1596), MMA, s.2, v.3, p.393.

⁶⁴ Carta do padre Baltazar Barreira ao padre Antônio Mascarenhas, MMA, s.2, v.4, p.35.

política regional e das relações de dependência⁶⁵. Contudo, na dinâmica das disputas num cenário multirreligioso, os missionários europeus utilizaram várias estratégias de cooptação, aplicadas tanto aos muçulmanos quanto aos praticantes de religiões locais, sobretudo através do uso de analogias diante dos ritos praticados por bexerins ou jambacoces, os agentes rituais associados a tais religiosidades, respectivamente.

Os missionários buscaram aproximar-se dos governantes e religiosos locais para convertê-los. No tocante ao Islã, adotou-se a estratégia de pregar aos bexerins, quando possível, estabelecendo diálogos através da doutrina comum presente na *Bíblia* e no *Alcorão*, divulgado por estes últimos. A existência de uma cultura religiosa escrita islâmica, disseminada através da região foi instrumento utilizado pelos inacianos em sua autopromoção, diante do valor atribuído ao livro, enquanto objeto de poder religioso, pelas populações locais. Neste contexto, os jesuítas estabeleceram uma pequena escola no porto de Biguba – no atual rio Grande de Buba –, em 1605. Nesta instituição, ensinavam a doutrina católica, acompanhada das habilidades de ler e escrever. O responsável pela atividade foi o irmão Pedro Fernandes que, em carta de 30 de abril de 1606, informava ao padre provincial:

Eu quando o Padre [Barreira] se foi para a Serra Leoa, fiquei por sua ordem no porto de Biguba para ensinar a Doutrina e a ler e escrever aos meninos, ao que vinham grande número deles e se fez mui grande fruto, de modo que as crianças de colo e que quase não sabiam falar andavam cantando as orações, cousa de que os Portugueses se espantavam dizendo nunca imaginar que pudesse haver quem ensinasse a doutrina em Guiné, porque os Clérigos que lá passam, não vão buscar senão negros e assim se consolam muito com os de nossa Companhia, porque não vão lá buscar mais que almas [...]⁶⁶.

O contexto do enunciado por Pedro Fernandes diz respeito ao comportamento dos visitantes do bispo, que integravam o clero secular e, ao chegar à costa, envolviam-se com tráfico e cobravam propinas dos locais para concessão dos sacramentos. Contudo, cabe lembrar que, embora Fernandes utilizasse de proselitismo estratégico ao afirmar que os jesuítas não se interessavam mais que por almas, é sabido o envolvimento dos inacianos com a economia⁶⁷, sendo que seu enriquecimento em Cabo Verde foi uma das principais críticas da comunidade insular à ordem. O jesuíta complementa que, sob sua tutela,

⁶⁵ Conforme observa Jeocasta Freitas, os missionários abrandaram seus discursos sobre as religiosidades locais na medida em que as missões se desenvolviam e as complexas relações sociais, culturais e políticas se avolumavam. FREITAS, Jeocasta. *A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis*, op. cit., p.78.

⁶⁶ Carta do irmão Pedro Fernandes ao reverendo padre provincial, MMA, s.2, v.4, p.630.

⁶⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas, op. cit.

encontravam-se 27 meninos, possivelmente filhos da aristocracia local, tendo em vista os procedimentos correntes de educação informal vigentes na região, através dos quais os potentados locais davam seus filhos a serem educados por outrem, como forma de estabelecer laços sociais, comerciais e políticos⁶⁸. Tal método buscava potencializar a conversão ao catolicismo ao mesmo tempo em que fortalecia parcerias entre europeus e africanos, largamente utilizadas na conformação do tráfico atlântico.

Outra medida para a inserção da Guiné nas engrenagens lusitanas foi tomada em 1605. Tratou-se da elevação de Cacheu, na costa africana, à condição de vila (contestada pela população portuguesa local), favorecendo os interesses cabo-verdianos e aumentando a controle burocrático da Coroa naquela região. Contudo, tal esforço deve ser compreendido como medida tomada por Portugal para buscar controlar o comércio de outras nações europeias com aquela região africana. Não obstante, o controle efetivo do território e das relações comerciais estabelecidas esteve, ao longo do período em análise, concentrado nas mãos das elites africanas. Neste contexto, o desenvolvimento das missões católicas buscava cooptar estas elites. Conforme destacaria o comerciante cabo-verdiano Francisco de Lemos Coelho, na segunda metade do século XVII, os europeus, naquele momento, não era mais que hóspedes em terras estrangeiras.

O ensino jesuíta em Biguba dava-se em oposição à presença muçulmana naquela aldeia, que exercia atração sobre a população local, através do porte de cultura material religiosa, como versões manuscritas do *Alcorão*, bolsas de mandingas e peças do *tasbih* – objeto que se assemelha ao rosário católico, utilizado em orações e meditações. Assim, as disputas econômicas e políticas associavam-se às religiosas. Em carta de janeiro de 1605, ou seja, precedente à escola organizada por Pedro Fernandes, Baltazar Barreira afirmava, sobre “Biguba, terra dos Beafares” que “a terra me tem parecido muito bem e o vigor e cores dos portugueses que nela residem declaram bem quão sadia é”. E completa apontando o desafio que se avizinhava diante da presença islâmica:

E se o Senhor for servido que se abra porta à conversão dos gentios, desejo fundar a fé em um Reino destes, para que dele se estenda a outros. É verdade que um dos maiores inconvenientes que aqui há para isso é haver já neste Reino negros estrangeiros, que tem

⁶⁸ José da Silva Horta analisa este evento, compreendendo-o à luz das relações regionais estabelecidas na Grande Senegâmbia, considerando a escola jesuíta em relação às formas de ensino islâmico e à educação informal, por meio da qual se ensinava leitura, escrita e doutrina católica através de convivência constante entre o tutelado – geralmente filho de aristocratas dos reinos locais – e o tutor, muitas vezes religioso ou comerciante português. Ver HORTA, José da Silva. Ensino e cristianização informais, op. cit., p. 407-418.

ofício semear a maldita seita de Mafamede, mas poderoso é Deus para vencer esta e as mais dificuldades⁶⁹.

Diante da competição, os franciscanos portugueses, na segunda metade do século XVII, incorporariam elementos de tradução religiosa para dar suporte ao processo de conversão de populações africanas. André de Faro, ao pregar na Serra Leoa entre 1663 e 1664, conseguiu batizar um homem chamado Bexari, um fidalgo detentor de respeito político e espiritual em sua comunidade, ainda que sujeito ao governante local, que se havia convertido ao catolicismo. Após ser pressionado pelo governante, Bexari aceitou a conversão e despojou-se de elementos simultaneamente referentes à circulação do Islã e às religiões locais, como as bolsas de mandinga. Ao despir o indivíduo de seus diacríticos religiosos, André de Faro os substituiu por patuás cristãos, semelhantes na forma, no uso e no objetivo ao se portá-los:

e logo me mandou entregar tudo o que ele antes mais estimava, e tudo trazia ao pescoço, que eram várias castas de nômimas, e bolsas de couro do tamanho de uma mão, e outras de três cantos, muito bem feitas por suas traças e muitos chifres e lavores. E depois de me ter entregue tudo, tratei de o batizar e lhe pus o nome de Ventura (...) Logo lhe pus umas contas ao pescoço, com sua medalha, com que ficou muito contente, que é a sua insígnia por onde são conhecidos dos outros cristãos, e acabando de o batizar, me pus a dar graças àquele soberano e sapientíssimo médico, o qual veio à terra a curar as enfermidades de nossas almas: e subindo ao Céu deixou em sua misteriosa botica da Igreja, mezinhas saudáveis para curar as nossas chagas (...).⁷⁰

O exercício da conversão, tal como proposto pelo franciscano, significava a substituição de objetos referentes às religiosidades locais, sujeitas à influência islâmica, por congêneres cristãos. A profusão do significado atribuído a estes materiais, contudo, dependia do adensamento da comunidade de sentido que lhe atribuía valor simbólico. Ao passo que a comunidade islâmica crescia, o fluxo de missionários católicos diminuía. As nômimas encontradas eram compostas por “papéis escritos com regras às avessas, que os mandingas lhe tinham dado, que são uma casta de negros feiticeiros a quem eles reverenciam por seus padres”, além de outros elementos, como chifres e “panos com

⁶⁹ Carta do padre Baltasar Barreira ao padre Manuel de Barros MMA, s.2, v.4, p.58-59.

⁷⁰ FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664: os religiosos capuchos da província da piedade, do Reino de Portugal, em terra firme de Guiné na conversão dos gentios, e discorrendo da povoação de Cacheu, Rio de São Domingos: passando ao Rio Grande: Rio do Nuno: Rios do Deponga: Rios dos Carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só o que obraram no serviço de Deus, e as muitas almas que converteram à fé de Cristo, nos muitos reinos em que estiveram, mas ainda escrevendo alguns ritos e costumes dos gentios daquelas terras. In: SILVEIRA, Luís (organização e comentários). *Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios*. Lisboa: Officina da Tipographia Portugal-Brasil. 1945, p.70.

sangue tão fresco como se o tiveram posto àquela hora”⁷¹. Portanto, ainda que a nômima ou bolsa de mandinga não significasse adesão ao Islã, uma vez que este sentido não é reivindicado por aquele que o portava enquanto tal nem faz-se acompanhado de declaração de autoidentificação como muçulmano associada a práticas do Islã, sua presença e constituição evidenciam a amplitude da circulação dos bexerins mandingas. A “escrita às avessas” sugere o alfabeto árabe que, associado aos religiosos mandingas, reconhecidos como pregadores muçulmanos e comerciantes de longa distância no trato da noz de cola, indica caminhos do Islã na Serra Leoa.

O comerciante cabo-verdiano André Donelha, que elaborou um memorial em 1625 dedicado ao governador de Cabo Verde para bom governo da costa adjacente, ratifica a influência muçulmana naquela região, a confrontar missionários católicos europeus. De acordo com Donelha, saberes islâmicos eram disseminados pela Guiné através dos bexerins, na rota da noz de cola. O crescimento do consumo deste fruto, procedente da África Ocidental acompanhou o processo de islamização, oferecendo dinamismo às economias regionais, desde a Serra Leoa aos territórios Hauçás no norte da atual Nigéria. Paul Lovejoy, ao estudar o comércio da noz de cola na África Ocidental, nos séculos XVIII e XIX, nota que um dos relatos mais antigos sobre o consumo do fruto é um documento produzido por al-Ghansani, um médico da corte do sultão do Marrocos, Ahmad Al-Mansour, em 1586⁷². O autor argumenta que o Islã promoveu a integração de centros comerciais dispersos, mantendo-lhes a autonomia individual e potencializando a incorporação de muçulmanos estrangeiros nas comunidades locais. Através das caravanas da noz de cola, Lovejoy reconhece a peregrinação a Meca e o sistema educacional islâmico como instituições-chave no processo de expansão islâmica, afirmando que “tão cedo quanto em 1740, pelo menos seis muçulmanos de Gonja fizeram a peregrinação a Meca”, colocando comunidades mercantis dispersas em contato com o mundo islâmico⁷³.

Na Senegâmbia, no entanto, o comércio de noz de cola e sua ligação com Meca foi bastante anterior. George Brooks destacou a importância econômica e política do produto, desde o século XV, através de fontes europeias. Fontes árabes indicam seu comércio desde o século XIII, procedente da África Ocidental rumo ao norte do continente, conforme o autor. Brooks aponta relações entre a economia da noz de cola e o

⁷¹ FARO, André de. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664, op. cit., p. 71. Grifo meu.

⁷² LOVEJOY, Paul. *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Zaria (Nigéria): Ahmadu Bello University Press and University Press Limited in association with Oxford University Press. 1980, p.02.

⁷³ Ibid, p.39.

estabelecimento de Estados na Senegâmbia, mormente na região produtora, na atual Guiné-Bissau⁷⁴. Allen Howard argumenta que povos Mande, falantes de língua mande, como os Mandinga, produziram, transportaram e comercializaram a noz de cola, procedente da Serra Leoa e partes vizinhas, na Guiné, desde pelo menos, o início do século XVI⁷⁵. No final do século XVI, o produto estava profundamente vinculado à expansão islâmica, através das redes de difusão das escolas corânicas e do exercício da Peregrinação a Meca, no âmbito dos Cinco Pilares rituais realizados pelos muçulmanos da região⁷⁶, alcançando também o Magrebe. Os circuitos da noz de cola, no período, cortavam o Magrebe e o Sahel, espalhando-se pelo mundo islâmico. A documentação portuguesa, por seu turno, evidencia tais circuitos, da Serra Leoa a Meca, já no final do século XVI.

Nos séculos XVI e XVII, a circulação de mercadorias e produtos entre o Marrocos e a África Ocidental era constante⁷⁷. As rotas comerciais sobrepunham-se àquelas que levavam à peregrinação a Meca e aos centros de estudo da doutrina islâmica, no Marrocos ou no Egito. Sabedores destes caminhos, através da recolha oral de informações na África ou na Europa, os missionários vinculados à Propaganda Fide viram neles a possibilidade de se aproximarem de indivíduos-chave quando estivessem em peregrinação religiosa. Assim, fugindo das restrições dos portugueses, que impediam a entrada de missionários estrangeiros nas terras sob a reivindicação de jurisdição lusa, estes franciscanos buscaram alternativas para penetrar o continente africano por outras vias que não a costa ocidental e, de forma complementar, combater a expansão islâmica. Em carta ao provincial dos capuchinhos da Andaluzia, padre Gaspar de Sevilha, o secretário da Propaganda Fide, Francisco Ingoli, sugeria que o melhor caminho para atingir o *Regno Negritarum* era pela costa ocidental africana. Contudo, uma alternativa viável, segundo o secretário, era o ingresso através do Cairo. Interessa observar a estratégia adotada através do ingresso missionário pelo Egito: aprender a língua árabe e cooptar os africanos que lá se encontravam em busca do aprendizado deste idioma:

⁷⁴ BROOKS, George. Kola trade and State Building: Upper Guinea Coast and Senegambia, 15th to 17th centuries. *Working Papers*, n.38, African Studies Center, Boston University, 1980.

⁷⁵ HOWARD, Allen M.. Mande kola traders of northwestern Sierra Leone, late 1700s to 1930, *Mande Studies*, n.9, 2007, p. p.83.

⁷⁶ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia*, p.235-236; 310.

⁷⁷ SALDANHA, António de. *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*. Estudo crítico, introdução e notas por António Dias Farinha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997, p.149. O texto original segue conservado em dois manuscritos anónimos e sem título, que se encontram na Biblioteca Nacional de Lisboa e na Casa Cadaval em Mugue.

Segundo me parece, julgo acertado enviar primeiro apenas três missionários com um leigo, para tentar a entrada pelo Cairo, ou por outra parte: e se se puder pela Costa Ocidental da África, passar por agora, seria o negócio mais seguro. Por outra parte parece melhor o caminho do Cairo: porque naquela cidade poderão os missionários ter intérprete e ainda aprender a língua árabe, que lá entendem. Seria a propósito uma carta do Embaixador de Veneza, que reside na corte do Rei Católico, para o Cônsul Veneziano em Alepo; e procurar tomar uma casa na Rua que no Cairo chamam dos Venezianos, para fazer dela um hospício para a missão, que servirá para fazer amizade com os Negros, e outros, que são espécie de Negro, que chegam ao Cairo, para aprender a língua Árabe, e tendo paciência de entreter-se naquela habitação alguns anos inteiros, até que se saiba língua e se alcance a entrada.⁷⁸

Francisco Ingoli explicita conhecer as redes de sociabilidades que cruzavam os sertões africanos e permitiam que muçulmanos da Senegâmbia se deslocassem até o Egito para aprender a língua vernácula do *Alcorão*. De fato, na década de 1580, um dignitário fula procedente do Futa Toro senegalês chamado Lamba havia percorrido tais caminhos, Seu destino final era Meca e o objetivo da viagem era aprender “a ler, escrever e outras curiosidades que ali se ensina”⁷⁹. Portanto, a estratégia de Ingoli visava à aproximação com homens como este Lamba, a fim de convertê-los e transformá-los em meio para acessar as populações de sua região de origem, a África Ocidental. Outra alternativa seria a ida dos franciscanos da Andaluzia à Guiné por terra, pelo Marrocos. Para tanto, contou-se inclusive com carta de indicação do rei da Espanha, solicitando ao Mulei marroquino, por meios diplomáticos largamente amigáveis, que lhes fossem dados passagem e apoio⁸⁰. Apesar de se discutirem estas alternativas, a via vitoriosa para ter acesso à Guiné foi mesmo marítima: em 07 de dezembro de 1646, a missão franciscana partiu de Sanlúcar de Barrameda, numa fragata que chegou a Porto d’Ale no dia 23 de dezembro daquele ano⁸¹.

Outra estratégia adotada dizia respeito à construção de comunidades católicas que acolhessem aqueles que abandonassem o Islã e se convertessem ao cristianismo. Em 1683, o frei Antônio de Trujillo descrevia aquilo que lhe parecia ser o melhor modo de conseguir a conversão dos africanos. Em seu memorial, o missionário apontava a necessidade de se criar meios para congregar os neoconvertos nas comunidades cristãs já estabelecidas. Tal

⁷⁸ Carta do secretário da Propaganda Fide ao provincial da Andaluzia (3-7-1645), MMA, s.2, v.5, p.399.

⁷⁹ ANÔNIMO, *Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo, y sucesso del rey Lamba, que oy es cristiano, por la misericordia de dios, cuias noticias carecem de toda duda, c. 1600*. In: *Monumenta Missionaria Africana*, vol. VII, (1685-1699). Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII. Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004., p.616-617. Este importante documento foi analisado, primeiramente, por MOTA, A. Teixeira da. Un document nouveau pour l’histoire des Peuls au Sénégal pendant le XVIème et XVIIème siècle, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v.XXIV, n.96, outubro/1969.

⁸⁰ Carta de D. Filipe IV de Espanha a Muley Amet Rei de Marrocos (26-9-1645), MMA, s.2, v.5, p.407-8.

⁸¹ Relação da missão da Costa da Guiné (6-2-1647), MMA, s.2, v.5, p.459.

medida era necessária diante da perseguição que muitos sofriam em suas comunidades de origem, o que os distanciava do batismo. Ademais, o atrativo dos costumes muçulmanos também impelia os novos cristãos ao retorno à fé islâmica, sobretudo no que tange ao casamento poligâmico, cujos laços matrimoniais significavam alianças políticas e ampliavam o número de dependentes dos governantes, tornando-os mais poderosos. Conforme o religioso, o Islã representava um grande desafio aos missionários cristãos na Senegâmbia:

Meu desejo era que esta nova cristandade se fosse agregando aos demais cristãos para que se aumentasse o número e a defesa fosse maior com a união de forças. Desta sorte se lograriam aos novamente convertidos o amparo e auxílio necessário contra seus mesmos naturais gentios, os quais os perseguem furiosamente em se fazendo cristãos, e muitos deixam de receber o santo batismo para não ser perseguido e outros se subvertem facilmente pelas contradições e hostilidades que encontram, não sendo o menor atrativo para sua perversão brindá-los com a pluralidade de mulheres e superstições com outras latitudes de Mafoma. Com que se encontrando juntos estes e os mais cristãos, gozariam da seguridade e será acrescentado o número, e a esse passo serão também mais fortes os presídios, e os ministros do demônio irão perdendo suas forças e nosso Deus e Senhor será conhecido e venerado⁸².

A elaboração de uma estrutura social capaz de abarcar os recém-convertidos seria condição para o sucesso das missões católicas, seja em decorrência de valores morais advindos da religião ou devido às restrições dos governantes africanos aplicadas aos súditos. Essas indicações foram dadas por Trujillo em 1683, após o declarado fracasso dos jesuítas portugueses e dos capuchinhos franceses, nas décadas anteriores. Contudo, já se apresentava no discurso missionário desde o século XVI, quando o carmelita Frei Cipriano, estando em Cacheu, em 1596, escreveu ao bispo de Cabo Verde solicitando provisões para concessão de hábitos de Cristo com o objetivo de melhor estabelecer vínculos sociais, sentimentais e políticos entre brancos e negros, rumo à conversão dos africanos. O frei solicitava ao bispo intercessão junto ao rei:

O que pedia [...] a V . S. Ilustríssima é que veja se pode haver de S. Majestade uma provisão para que os Reis que se converterem e seus filhos moresgados possam trazer o hábito de Cristo, e o Cristão branco ou mulato que casar com sua filha mais velha, ou com qualquer que o mesmo Rei tiver mais vontade, possa também trazer o hábito de Cristo, e ser Capitão de seu Reino com sua vida, e tantos serviços poderá fazer a S. Majestade que depois mereça lhe façam outras mercês, e isto para que casando algum

⁸² Memorial de frei António Trujillo ao príncipe D. Pedro de Portugal (1683), MMA, s.2, v.6, p.485.

branco com a filha do Rei novamente convertido, será alargar mais a Cristandade, e terem eles mais amor aos brancos.⁸³

O jesuíta Antônio Dias, ao explicar as causas da desistência da Missão de Cabo Verde em 1642, acreditava que a expansão da comunidade católica era condição para o sucesso da evangelização dos africanos. A presença constante de muçulmanos nos portos onde a população ainda não se havia convertido criava condições para sua adesão ao Islã, com a qual os portugueses, em menor número, não conseguiam competir. Era preciso adensar a comunidade católica para alcançar este objetivo, frente à expansão islâmica que tomava espaços constantemente. O padre jesuíta Antônio Vieira, em carta ao confrade Antônio Fernandes, de 22 de janeiro de 1653, fazia coro às palavras de Antônio Dias, apontando o desejo inaciano de se enviarem muitos religiosos à Guiné, onde várias almas estavam “se perdendo à falta de ministro que pregue o Evangelho”. Conforme o jesuíta, “a verdadeira cavalaria é salvar almas e mandar muitos missionários”⁸⁴, sugerindo que a fixação na região seria alcançada através do aumento da fé pelo envio de um exército de missionários, o que resultaria na expansão da defesa.

Portanto, o desafio islâmico na Guiné mobilizou a atenção dos missionários católicos, influenciando a concepção de rotas para acesso à região, os métodos de tradução religiosa referentes às religiões locais e ao Islã e a necessidade de formação de comunidades católicas que pudessem perenizar um modo de vida cristão, acolhendo os neófitos. Embora estes desafios e estratégias se pusessem, também, em relação às religiões locais, o confronto com o Islã adquire grande proporção quando se nota que, na perspectiva universalista desta religião, a África Ocidental tornava-se diretamente ligada a Meca. Dessa forma, evidencia-se um desafio religioso e político, com dimensões geopolíticas em escala global. Assim, a dimensão geográfica do Islã, que colocava os africanos da Guiné em contato com a Berberia e Arábia, lançou limitações à ação missionária católica e será tema da próxima seção.

LIMITAÇÕES IMPOSTAS PELO ISLÃ À ATUAÇÃO MISSIONÁRIA CATÓLICA

O processo de expansão islâmica na Senegâmbia influenciou o fluxo missionário rumo à região da atual Guiné-Bissau até a baía de Tagrin. A fragilidade cristã na

⁸³ Carta de frei Cipriano ao bispo de Cabo Verde, (10-6-1596), MMA, s.2, v.3, p.392.

⁸⁴ Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes (22-1-1653). MMA, s.2, v. 6, p. p.31.

concorrência com os muçulmanos é patente nas escritas jesuítas, figurando entre as causas que levaram ao abandono da Missão de Cabo Verde, em 1642. No memorial escrito em 1648, o inaciano padre Antônio Dias elencava as causas da desistência da missão. No tocante à conversão dos africanos, “que era a principal pretensão do Rei e da Companhia”, argumenta que “faltaram esperanças”. Dentre as razões “não era a menor a comunicação, que com eles tem os Mouros, que por quase toda aquela Costa introduziram a maldita seita de Mafoma, tão dificultosa de arrancar”⁸⁵. Desde antes do início da missão, os jesuítas já vislumbravam o alcance do Islã na Guiné. Ao escrever ao prepósito geral da Companhia de Jesus, padre Cláudio Aquaviva, o padre inaciano Fernão Rebelo defendia a criação da empreitada elogiando as capacidades dos povos da região, ainda que destacando os riscos da concorrência muçulmana. Em 13 de setembro de 1586, o jesuíta informava:

é gentio inumerável e de mais capacidade de todos os negros de África, de quem se pode ordenar sacerdotes e predicadores, para que pelos mesmos naturais se conserve e administre a Igreja, o que não há no Brasil nem em outras partes, e corre perigo de se fazerem todos mouros, pela vizinhança que têm com os da Barbaria⁸⁶.

Como visto, o início da missão foi marcado pelo combate ao Islã como tópico narrativo, empregado pelo padre Baltazar Barreira, designado para o cargo de superior jesuíta em Cabo Verde, para justificar a iniciativa⁸⁷. Barreira demonstrava preocupação com o fato de estar “estendendo-se cada vez mais por aquelas partes a maldita seita de Mafamede”⁸⁸. Logo nos primeiros anos, o discurso inicial converteu-se em desafio real, uma vez que os inacianos viram-se compelidos pelo efetivo da presença islâmica. Em agosto de 1606, Barreira escrevia ao padre João Álvares explicando algumas dificuldades encontradas na conversão da população da Guiné. Em sua carta, o jesuíta destacava os muçulmanos, ao afirmar que:

A disposição para se fazer fruto nesta gentildade em uns é grande, e noutros não. Daqueles que já receberam a seita de Mafoma, não parece que há que tratar, os outros que somente a cheiraram e ainda têm ídolos que adoram, pode haver mais esperança, e já um Rei destes me deu palavra que se faria cristão e escreveu sobre isso a Sua Majestade. Mas os que estão mais dispostos a receber nossa Santa Fé são estes Reinos da Serra Leoa e outros vizinhos a eles, por não terem notícias de Mafoma e de sua Lei [...] ⁸⁹.

⁸⁵ Informação do padre Antonio Dias sobre a desistência de Cabo Verde (1648), MMA, s.2, v.5, p.553-4.

⁸⁶ Carta do Padre Fernão Rebelo ao Padre geral da Companhia (13-9-1585), MMA, s.2, v. 3, p.129.

⁸⁷ MOTA, Thiago. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). In: *Temporalidades*, Belo Horizonte Vol. 5 n. 2, Mai./Ago. 2013, p.137-160.

⁸⁸ Carta do padre Baltazar Barreira ao padre António Mascarenhas, MMA, s.2, v.4, p.35.

⁸⁹ Carta do padre Baltazar Barreira ao padre João Alvares (1-8-1606), MMA, s.2, v.4, p.172.

Segundo o inaciano, era preferível concentrar atenções missionárias na Serra Leoa, onde “não chegou ainda a maldita seita de Mafamede, de que os mais outros Reinos estão iscados”⁹⁰. Nas imediações do rio Grande, a presença islâmica já era marcante, conforme descreveu outro jesuíta, Manuel Álvares, ao apontar o impacto das bolsas de mandingas e afirmar que os mandingas eram propagadores do Islã:

Há nestas partes certa gentildade a que chamam Mandingas, que são a pior gente, porque guardam a seita dos mouros e confinam com eles nos costumes e nas terras com os Jalofos. Estes andam metidos com esta gentildade e os enganam dando-lhes nômimas e uns relicários que trazem ao pescoço, assim como os *agnus Dei* e outras relíquias. São estas nômimas uns pedaços de couros cozidos de diversos modos e neles trazem o que estes mouros lhes dão, e semeiam a cizânea de sua perversa seita⁹¹.

Em 1647, o franciscano espanhol Diego de Guadalcanal, participando da missão dos capuchinhos da Propaganda Fide no reino do Caio, afirmou que, no porto de Recife, não se faria “nenhum fruto na conversão dos naturais, se Deus não fizesse um milagre”⁹². Já Gaspar de Sevilha afirmava, em 06 de fevereiro de 1647, que tinha maiores esperanças na conversão da população local em Bissau, Geba e na Serra Leoa, onde “há mais docilidade e menos comunicação dos Bexerins da má seita de Mafoma e todos os práticos da terra o asseguram assim”⁹³. Meses antes, estando nos portos do Niumi⁹⁴ e do Colmo, no rio Gâmbia, o missionário espanhol diz ter oferecido o sacramento da confissão a cristãos negros e do batismo a muitos outros. Contudo, complementa que devido ao pouco tempo em que esteve no local, “a rudeza de alguns adultos e a pouca segurança de perseverança, pois logo se pervertiam com as más doutrinas dos bexerins mouros, que há muitos, e são contínuos no ensino de suas falsidades e feitiçarias, não me resolvi a batizá-los até melhor ocasião”⁹⁵. Faltava, pois, uma comunidade de sentidos.

Apesar das dificuldades relatadas pelos missionários que permaneceram em atividade apostólica na região, alguns padres da Ordem da Congregação da Missão, em passagem pela costa senegalesa rumo a Madagascar, nutriram esperanças pela conversão da população local e tentaram emplacar uma missão lazarista na Senegâmbia. Em seus

⁹⁰ Carta do padre Baltasar Barreira ao provincial de Portugal (22-7-1604), MMA, s.2, v.4, p.46.

⁹¹ Relação das coisas da Guiné, (Maio-1607), MMA, s.2, v.4, p.274.

⁹² Carta do padre Diego de Guadalcanal, (4-6-1647), MMA, s.2, v.5, p.494.

⁹³ Relação da missão da costa da Guiné (6-2-1647), MMA, s.2, v.5, p.466.

⁹⁴ Também chamado Barra, ou reino da Barra, na documentação europeia, por estar localizado na foz do rio Gâmbia, era o ponto mais ocidental da expansão mande iniciada no século XIII.

⁹⁵ Relação da missão da costa da Guiné (6-2-1647), MMA, s.2, v.5, p.461.

escritos, o Islã aparece mesclado a topos literários ausentes no restante da documentação, mormente quanto à condição de nudez das populações. Os lazaristas frequentemente descrevem os povos da Senegâmbia como “negros, nus e maometanos”⁹⁶, e solicitam o estabelecimento de uma missão da ordem na região. Em 1648, o padre Nacquart afirmava a necessidade de se enviarem missionários para atuarem entre os franceses que viviam nas ilhas do Senegal e para converterem a população local. Ao informar-se com o capitão do navio, afirmava que nos rios Senegal e Gâmbia havia “muita segurança e liberdade para pregar o evangelho, como em Paris. Todas essas pobres pessoas são maometanas e boas, muito dóceis”⁹⁷.

Escrevendo de Madagascar, em 08 de fevereiro de 1655, o lazarista padre Bourdaise narrava o período que passou pela Senegâmbia e destacava, em suas memórias, “que eles tomam muito pouco do maometanismo”⁹⁸. Opinião não compartilhada, cinco anos depois, por seu companheiro, padre Nicolas Estienne. Escrevendo no cabo Verde, Estienne informava ao Superior Geral dos Padres da Congregação da Missão que, em Rufisque, onde permaneceu entre 18 e 28 de fevereiro de 1660, viviam “Maometanos muito bem instruídos”, dos quais batizara dois. E acrescentava desejar profundamente uma missão para aquela terra, pois lá viviam “cerca de cinco ou seis mil habitantes, todos negros, nus e maometanos”⁹⁹. No ano seguinte, estando no cabo da Boa Esperança, retomava dados da carta emitida no cabo Verde. O missionário fazia novo *lobby* por uma missão lazarista no Senegal, destacando e aumentando o contingente populacional de Rufisque, apontando as condições favoráveis do clima e a extensão do Islã naquela aldeia:

Rufisque é uma terra firme, a duas léguas do cabo. A situação do local é bastante agradável. É um país plano, repleto de quantidade de árvores sempre verdes, que se estendem a longa distância. Há cerca de seis ou sete mil pessoas que lá habitam. Suas

⁹⁶ Copie de la lettre écrite à Mr. V. par Mr. Estienne. Archives lazaristes, Paris, copie XVIIe siècle. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome II: 1622-1664. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1995, p.379.

⁹⁷ Lettre de Mr. Nacquart allant à Madagascar, de l’isle de Cap Vert, 1648. Archives lazaristes, Paris, copie XVIIe siècle. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p. 375-376.

⁹⁸ Lettre de Mr. Bourdaise du 8 Février 1655. Archives lazaristes, Paris, copie XVIIe siècle. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p. 378.

⁹⁹ Copie de la lettre écrite à Mr. V. par Mr. Estienne. Archives lazaristes, Paris, copie XVIIe siècle. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p. 379.

residências são casas cobertas de junco. Eles são todos negros e todos nus. Sua religião é conforme, para a maioria, àquela de Maomé¹⁰⁰.

Em 1664, escrevendo em Madagascar, padre Estienne retomava a pauta da Senegâmbia, novamente dizendo que a península do cabo Verde era habitada por cerca de 4000 ou 5000 mil pessoas, cuja religião “se aproxima fortemente daquele de Maomé”¹⁰¹. Evidencia-se que Rufisque e os entrepostos comerciais do rio Gâmbia, como Cantor, Casão e Sutuco, eram moradia de grande contingente populacional, mormente de muçulmanos. O comerciante inglês Richard Jobson, que viajou pelo rio Gâmbia entre 1621 e 1622 e, no ano seguinte, relatou sua expedição, também aponta esta densidade demográfica. Na aldeia de Sutuco, o principal marabuto falecera durante a estadia de Jobson. Conforme o autor, “a notícia foi imediatamente espalhada por todo o país, de cujas partes vieram [...] tantos milhares de homens e mulheres [que] se reuniram para solenizar seu funeral”¹⁰². A busca pela manifestação de homenagens ao marabuto morto indica que ele era portador de grande prestígio na comunidade, sugerindo grande quantidade de muçulmanos. Ademais, a rapidez da chegada de milhares de pessoas, conforme Jobson, demonstra o tamanho daquela povoação. Tais dados importam à compreensão do peso demográfico do Islã, nos séculos XVI e XVII, sendo similares a outras grandes aldeias na região¹⁰³.

A desejada atuação dos padres da Congregação da Missão seria abastecida de alimentos a partir da produção local, destacada pelo lazarista em sua missiva, ao tratar da produção agrícola, pecuária, caça e pesca¹⁰⁴. Quanto ao potencial de expansão católica,

¹⁰⁰ Lettre écrite à M. V. Supr. Génal. des Prêtres de la Congrégation de la Mission par Estienne. Archives lazariste, Paris, copie XVIIe siècle. MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p.380.

¹⁰¹ Lettre écrite de l'Isle de Madagascar le 15 janvier 1664 par M. Estinne prestre de la Congrégation de la Mission, à Mr. Alméra, supérieur-général de la mesme Congrégation. Archives lazaristes, Paris, copie XVIIe siècle. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p.409.

¹⁰² JOBSON, Richard. *The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia*. In: GAMBLE, David; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society. 1999, p.128-129.

¹⁰³ Os números expressos pelo padre Estienne e a informação não quantificada apresentada por Jobson vão ao encontro daqueles destacados por Duarte Pacheco Pereira, sobre grandes aldeias na África Ocidental. O historiador Walter Rodney chama a atenção para o fato de que, no começo do século XVI, o navegante português afirmara que a aldeia de Quinamo, na Serra Leoa, possuía cerca de 5.000 ou 6.000 habitantes. Não obstante a distribuição populacional na costa da Guiné correspondesse, de modo geral, a pequenas e médias aldeias, onde viviam entre 150 e 300 habitantes, havia exceções. RODNEY, Walter. *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*. Oxford: Clarendon Press, 1970, p.27.

¹⁰⁴ « Leur employ est de cultiver la terre qui porte du mil et du riz dont ils font du pain, et quelque sorte de fruits, de la toile de coton, d'aller à la pesche dans de petits canaux faits de troncs d'arbres et de chasser avec des flèches et des dards, y ayant quantité d'excellent et de toute sorte de gibier entre autres des pintades qui surpassent les perdrix et les phaysan. Pour une seule fois qui y furent trois de nos chasseurs, ils nous apportèrent un dain, douze pontades, quatre perdrix, un liepvre, et quelques autres ayseaux. Les volailles, les cabris, les vaches et les chevaux y sont en assez grand quantité . » Lettre écrite de l'Isle de Madagascar le 15

Estienne expõe a fragilidade de seu conhecimento sobre as experiências e práticas religiosas locais. Ao afirmar que a conversão da população seria bastante fácil, o lazarista explica que “há somente duas coisas que podem causar algum atraso. A primeira destas é que todos os dias ao nascer do sol eles o adoram; a segunda, que eles seguem muitas máximas da seita de Maomé”¹⁰⁵. A um missionário pouco familiarizado com a religiosidade oeste-africana, que mobiliza um discurso modelar sobre o caráter supostamente primitivo das populações locais – ao fiar-se no tópico da nudez, ausente noutras fontes¹⁰⁶ –, a associação da oração da manhã praticada pelos muçulmanos a um rito de adoração do sol pareceria adequada.

Este tópico já havia sido desenvolvido por outro viajante francês, igualmente pouco conhecedor da religiosidade local. Em 1645, Guillaume Coppier, que era membro de uma expedição que passou pela costa senegalesa provavelmente na década de 1630, publicou um relato de suas experiências, em Lyon, na França. Neste documento, o autor afirma que “quanto à lei deles, destaca-se que nomeadamente no raiar da Aurora, eles geralmente vêm à brisa marítima, se prostrar sobre a areia e fazer homenagem ao Sol,

janvier 1664 par M. Estinne prestre de la Congrégation de la Mission, à Mr. Alméra, supérieur-général de la mesme Congrégation. Archives lazaristes, Paries, copie XVIIe siècle. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p.409.

¹⁰⁵ Lettre écrite de l’Isle de Madagascar le 15 janvier 1664 par M. Estinne prestre de la Congrégation de la Mission, à Mr. Alméra, supérieur-général de la mesme Congrégation. Archives lazaristes, Paries, copie XVIIe siècle. Publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit, p. 410.

¹⁰⁶ O primeiro estudo sistemático das representações nos primeiros textos europeus sobre a região, que desatou a nudez como categoria básica na produção da imagem dos africanos, é HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens do Senegal à Serra Leoa (1453-1508), *Mare Liberum*, n.2, 1991. Wyatt MacGaffey, ao lidar com a África Centro-Occidental, afirma que as categorias básicas dos discursos portugueses sobre a África Ocidental, nos primeiros textos, foram a nudez, o canibalismo e a idolatria, como elementos opostos à ideia autoaplicada de civilização. MACGAFFEY, Wyatt. *Dialogues of deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*. In: SCHWARTZ, Stuart. *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*. New York: Cambridge University Press, 1994, p.261. O mesmo tópico foi mobilizado pelo franciscano espanhol, Mateo de Anguiano, ao elaborar uma narrativa geral sobre a presença capuchinha na África. Ao contrário das cartas produzidas por seus correligionários que atuaram no campo e destacaram o impacto do Islã na região dos rios Senegal e Gâmbia, Anguiano limita-se a produzir uma imagem sobre os povos africanos desta região assentada no conceito de barbarismo, sobretudo no que tange às relações civis e à emergência da escravidão: “Son todos estos bárbaros ladrones de profesión y tan inclinados a hurtar, que hasta los niños pequeños no saben hacer otra cosa, y lo que es más, que la tienen ya casi por ley inviolable el vivir robando hombres y cuanto se les pone adelante. Es asimismo generalísimo venderse unos parientes a otros y especialmente a los huérfanos y que carecen de defensa”. ANGUIANO, Mateo de. *Misiones Capuchinas en Africa*. Tomo II: Misiones al Reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea, y Sierra Leona, por el P. Mateo de Anguiano, O. F. M. CAP., con introducción y notas del P. Buenaventura de Carrocera, O. F. M. CAP. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. 1957, p.145.

tendo este astro por divindade”¹⁰⁷. Ao contrário de outros cronistas, que viveram na região ou colheram informações junto a pessoas conhecedoras das culturas locais pela experiência, Coppier e Estienne atribuem a oração da manhã, marcada pelo ritual de flexões corporais e feita em direção ao Nascente, ou seja, a leste, posição de Meca em relação à Senegâmbia, à condição de adoração ao sol¹⁰⁸.

Ao apontar a retórica primitivista aplicada à população africana e a pouca informação detida por estes enunciadores sobre a cultura religiosa em questão, o dado remetido por eles faz destacar a prática da oração. O desempenho corporal do ato de orar, característico do Islã, faz tal ato observável mesmo a um estrangeiro. Ainda que o sentido atribuído pelo observador à prática não se coadune com aquele aplicado pelo agente que a realiza, sua constatação permite, hoje, visualizar a realização da oração. Inserida num contexto de dados provenientes de diferentes informantes e somada à afirmação da presença islâmica, elaborada pelo próprio Estienne, tal informação agrega sentido à compreensão da prática islâmica na Senegâmbia, observável mesmo por aqueles que não a compreendem.

Ainda que os lazaristas, que não se estabeleceram no Senegal, apontassem potencialidades para a expansão católica na região, seus companheiros de outras ordens, envolvidos com as missões locais desde longa data, evidenciavam resistências de todo tipo. Na região onde estavam Porto d’Ale e Joala – conhecida como *Petite Côte*, na documentação francesa, ou “a costa”, na portuguesa, entre a península do cabo Verde e o rio Gâmbia – o predomínio muçulmano era institucional. Em 1610, o Porto d’Ale era administrado por um alcaide muçulmano, que recebeu Baltazar Barreira abraçando-o e “declarando que não se alegrava menos com [a visita] que os portugueses”¹⁰⁹. Estes portos eram importantes regiões comerciais, habitadas por portugueses, ingleses, franceses e holandeses¹¹⁰. Eram centros comerciais regidos por grande liberdade religiosa, onde Baltazar Barreira encontrou condições para realizar pregações públicas e, inclusive, organizar uma procissão. O jesuíta informa que, como “o Rei daquela terra e os que a governam e os moradores naturais são Mouros [i.e. muçulmanos], e [como] entre eles há

¹⁰⁷ COPPIER, Guillaume. *Histoire et Voyages des Indes Occidentales, et de plusieurs autres régions maritimes, & esloignées*. Lyon, 1645. Documento publicado em MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte*, op. cit., p.271.

¹⁰⁸ Já discutimos longamente a presença dos Cinco Pilares do Islã na região, mormente as orações, que compõem o pilar mais divulgado. Ver MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia*, cap.05.

¹⁰⁹ Carta ânua do padre Baltazar Barreira ao provincial de Portugal (1-1-1610), MMA, s.2, v.4, p.363.

¹¹⁰ Roteiro da Costa da Guiné (1635), MMA, s.2, v.5, p.288.

muitos Bexerins, não faltaram alguns temores humanos e pareceres em contrário [à procissão]”¹¹¹. Contudo, Barreira realizou seu intento, dizendo-se acompanhado e respeitado pelos muçulmanos. O governante, no entanto, exigia o respeito à feira franca local, onde a diversidade religiosa não poderia ser um problema¹¹². Assim observou o cabo-verdiano André Donelha, em 1625, ao afirmar que:

Vivem no seu reino judeus portugueses e portugueses cristãos, que andam lá lançados, a resgatar, e franceses, mas [o governante] 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.¹¹³

A acolhida e hospitalidade local também foi relatada pelo franciscano espanhol Mateo de Anguiano, em sua crônica sobre as missões franciscanas na África. Neste trabalho, compilou cartas de seus confrades, dentre as quais se descrevem as pregações de Frei Serafim, nas proximidades do porto d’Ale:

Falou-lhes por três vezes este santo padre pela sua redução à fé, e com a energia e eficácia que se pode presumir de seu abrasado espírito e língua de serafim, que merecia ser ouvida por todo o mundo por sua peregrina eloquência e doçura; mas o bárbaro esteve determinado em sua seita de Mahoma, e o que mais que puderam recolher dele e que ofereceu de sua própria vontade foi a dar-lhes domicílio em sua corte, terras em que semear e outras coisas da terra, segundo os usos diabólicos daquela gente miserável¹¹⁴.

Ao elaborar uma narrativa com a finalidade de tornar memorável a pregação franciscana na região da Senegâmbia, Anguiano utiliza artifícios retóricos para maximizar o esforço de pregação de frei Serafim entre os muçulmanos, ainda que não obtendo sucesso. Anguiano inscreve a experiência de Serafim como uma modalidade de martírio moderno: a dificuldade encontrada no trabalho para a glória de Deus seria, por si só, condições para exaltação da memória missionária¹¹⁵. Apesar de demonstrar a resistência dos muçulmanos diante da proposta de conversão ao catolicismo, o franciscano expõe a receptividade local diante dos missionários estrangeiros, a quem foram oferecidos

¹¹¹ Carta ânua do padre Baltasar Barreira ao provincial de Portugal (1-1-1610), MMA, s.2, v.4, p.375.

¹¹² MARK, Peter; HORTA, José da Silva. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p.20.

¹¹³ 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.128.

¹¹⁴ ANGUIANO, Mateo de. *Misiones Capuchinas en Africa*, op. cit., p.72.

¹¹⁵ LIMA, Luís Filipe Silvério. A presença do Novo Mundo na iconografia da morte e dos sonhos de São Francisco Xavier: a missão jesuítica e as partes e gentes do Império Português, *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 30, nº 53, p.407-441, mai/ago 2014.

domicílio e terras para se hospedarem, quando de sua estadia na região. Não obstante a tolerância e apreço pela presença cristã, por toda a região havia restrições à população local à conversão ao cristianismo. Baltazar Barreira notou como as relações de dependência mantidas entre os diferentes Estados criavam limitações à evangelização. Estando na Serra Leoa, onde populações manes vindas do interior haviam recentemente ocupado territórios, o jesuíta pontuou que:

Outra dificuldade, que como todos os Reis deste Guiné reconhecem por superiores uns a outros, até chegar à suprema cabeça, e estes Manes reconhecem os da mesma nação que se vão seguindo, até o Rei que os mandou descobrir e conquistar Reinos novos, tem-lhe tanta obediência que com grande dificuldade receberão Lei nova sem seu consentimento.¹¹⁶

Se, na Serra Leoa, as relações políticas entre os reinos implicavam restrições à ação missionária, na região dos rios Senegal e Gâmbia, o desafio era ainda maior, uma vez que lá os Estados jalofos estavam construídos sobre base de autoridade na qual o Islã desempenhava importante papel. Na aldeia de Recife, no Caior, o padre franciscano Diego de Guadalcanal relatava, em carta de 04 de junho de 1647, que o governante local havia afirmado aos missionários que “não havia de deixar o que seus antepassados haviam seguido”¹¹⁷, ao ser-lhe sugerida a conversão. Noutros casos, governantes muçulmanos impuseram constrangimentos às missões cristãs, fazendo uso das relações sociais e jurídicas presentes no contexto da escravidão atlântica. Ao ser-lhes sugerido que renegassem a fé islâmica, recusaram-se e mobilizaram esforços para impedir que seus súditos aceitassem o cristianismo, ameaçando-os de escravização. Esta é uma das causas elencadas pelos capuchinhos da Andaluzia para desistirem da Missão na Guiné, conforme disse frei Brás de Ardales à Propaganda Fide, em janeiro de 1650:

[...] assim que chegamos a cabo Verde, não encontramos disposição para plantar a fé, porque os negros diziam que se se batizassem e se fizessem cristãos, o Rei os tomaria por seus escravos. E tendo falado com o Rei acerca de receber nossa santa fé, respondeu que ele havia de seguir o que seus pais o haviam ensinado e que não se falasse mais na matéria [...].¹¹⁸

A expansão da fé cristã necessitava da elaboração de estruturas sociais aptas a acolher e proteger os neófitos, diante dos embargos impostos pelos governantes locais (a

¹¹⁶ Carta do padre Baltazar Barreira ao padre João Álvares (1-8-1606), MMA, s.2, v.4, p.173.

¹¹⁷ Carta do padre Diego de Guadalcanal (4-6-1647), MMA, s.2, v.5, p.496.

¹¹⁸ Carta de frei Brás de Ardales à Propaganda Fide (Janeiro – 1650), MMA, s.2, v.5, p.570.

maioria muçulmana) na região entre os rios Senegal e Gâmbia, como o cabo Verde. Na Serra Leoa, Baltazar Barreira somente passou a conceder o batismo com mais facilidade após receber a confirmação da possibilidade de aumento da presença portuguesa na região, mediante a doação da capitania da Serra Leoa a Pedro Álvares Pereira. Conforme destaca Nuno Gonçalves, esta mudança denota a concepção do missionário de que a evangelização teria eficácia se atrelada à colonização e à convivência dos africanos com os portugueses, aumentando a defesa diante de represálias locais e, supostamente, instituindo moralidades cristãs pelo convívio¹¹⁹. Contudo, a pregação local dos religiosos muçulmanos ofereceu-lhes vantagens nesta disputa e permitiu-lhes estabelecerem o Islã na região, de forma consolidada, durante o século XVII.

Do ponto de vista linguístico, o impacto da pregação dos bexerins torna-se inquestionável. No final do século XVII, a palavra árabe que designa Deus, Allah, já havia sido agregada aos idiomas wolof (Hialla), mandinga (Halla) e fula (Alla), como designativo da divindade. Outros povos, no entanto, utilizavam termos como Rogue, entre os sereres, Din, entre povos Banhum, e Hebitte, entre falantes da língua felup, para referirem-se à personalidade espiritual que cultuavam¹²⁰. A linguística é um importante recurso à história de povos e sociedades africanas, ao conceber o uso social da linguagem como documento que explicita processos históricos anteriores¹²¹. Neste sentido, a incorporação local da nomenclatura religiosa decorrente do Islã indica que, antes de finais do século XVII, variantes do termo Allah evidenciavam o prestígio social atribuído a termos e práticas associados aos muçulmanos¹²². A formação de uma comunidade que

¹¹⁹ GONÇALVES, Nuno, *A missão de Cabo Verde (1604-1642)*, op. cit., p.166.

¹²⁰ Bibliothèque Nationale de França. ANÔNIMO. *Dictionnaire des langues Française et negres, dont on se sert dans la concession de la Compagnie Royale du Sénégal [1694-1709], savoir: Guiolof, Foule, Mandingue, Saracolé, Seraire, Bagnon, Floupe, Papel, Biragots, Nalous et Sapi*. Sem lugar: sem data. Publicado em ANÔNIMO, *Vocabulaires guiolof, mandingue, foule, saracole, séraire, bagnon et floupe, recuillis à la Cote d’Afrique pour le servisse de l’ancienne Compagnie Royale du Sénégal*. In: *Mémoires dela Société Ethnologique*. Tome Second, première partie. Paris: Librairie Orientale de Mme Ve Dondey-Dupré, 1845. Agradeço ao professor José da Silva Horta pela gentil partilha deste documento.

¹²¹ Serge Sauvageot analisa a relação entre linguística e história para compreensão histórica do grupo étnico atualmente nomeado Baynunk. O autor constatou a ocorrência de dois tipos estruturais de substantivos no uso social da linguagem pelos baynunks e, através da linguística, identificou-lhes a procedência na língua Baynunk e Mandinga. Através de análise histórica, por meio de documentação portuguesa, observou o intenso intercâmbio cultural entre estes povos, desde o século XVI, o que ratifica a análise anterior. Os métodos linguístico e histórico, portanto, têm usos complementares. Ver SAUVAGEOT, Serge. *La linguistique en tant que témoignage historique: les cas du Baynunk*. In: BOULÈGUE, Jean. *Contributions à l’histoire du Sénégal*. Cahiers du C.R.A., n.5. Paris: Diffusion Karthala; Édition Afera. S/d.

¹²² Charles Lespinay argumenta que em contextos de interações multiétnicas ou multilinguísticas, o uso social de uma determinada língua varia de acordo com o prestígio que a ela se atribui. Ao analisar o desaparecimento do povo Baynunk, afirma que a conquista do território outrora ocupado por esta população por povos Joola, Manjak, Balant e outros rizicultores levou à perda do prestígio da língua baynunk. Neste

compartilhasse símbolos e potencializasse a conversão religiosa de povos locais, desejada pelos missionários, era alcançada pelos muçulmanos. Portanto, no final do século XVII, o Islã já se encontrava estabelecido na Senegâmbia.

Ademais, a presença islâmica não apenas inibia a expansão católica: ela a reduzia na medida em que portugueses lançados (aqueles que se lançavam à própria sorte junto à costa, em busca de oportunidades comerciais ou fugindo da justiça portuguesa¹²³), se convertiam ao Islã. Trujillo destacou o empenho missionário na evangelização acompanhado do fracasso do projeto diante da expansão muçulmana. As missões islâmicas, nas quais o ensino do *Alcorão* e dos pilares do Islã era fundamental, atingiam até estes lançados:

Os sectários de Mafoma têm contaminado todas aquelas conquistas, pois entram os Mandingas, que são os que a ensinam, fazendo missões por todos os demais reinos e chegam com elas até às nossas. A que nos temos oposto ainda que ao custo de muitos trabalhos e riscos de vida, os temos desterrados de todos aqueles confins, sendo tão pestilenciais os que a ensinam que não apenas enganam com suas más artes àqueles pobres bárbaros, mas também muitos vassallos de Vossa Alteza, que vivem entre os gentios e de ordinário pior que eles [...] ¹²⁴.

O frade Pablo Herônimo de Franxenal, escrevendo ao secretário da Propaganda Fide, em 28 de outubro de 1671, destacava a expansão islâmica na Senegâmbia como grande impedimento às missões cristãs. Afirmava que na região da Serra Leoa seria possível converter vasta população. Contudo, acrescentava que os pregadores islâmicos “não cessam de dia nem de noite de enganar e reduzir aquela pobre e ignorante gentilidade”, visto que várias populações, entre elas mandingas, jalofas e fulas, até pouco tempo antes da escrita eram passíveis da conversão. Todavia, poucos anos haviam se passado e os predicadores muçulmanos tinham conseguido grande vantagem na corrida missionária rumo à captação de almas:

Havendo muito poucos anos que os grandes reinos, e dilatados impérios dos Mandingas, dos Fulos, dos Jalofos, dos Barbacins, Banhuns e outros muitos de Guiné, sendo gentios

processo, muitos membros deste grupo já não se reconhecem enquanto tais, declarando-se pertencentes à etnia cuja língua adotaram. Segundo o autor, este procedimento reduz artificialmente o povo Baynunk àqueles que permanecem falantes da língua. Ver LESPINAY, Charles de. La disparition de la langue baynunk: fin d'un peuple ou processus réversible? In: BOULÈGUE, Jean. Contributions à l'histoire du Sénégal. Cahiers du C.R.A., n.5. Paris: Diffusion Karthala; Édition Afera. S/d, p.28.

¹²³ Sobre os lançados, ver SOARES, Maria João. Os Lançados nos Rios da Guiné: século XVI – meados do século XVII. In: Revista STVDIA, n.56/57, 2000.

¹²⁴ Memorial de frei António Trujillo ao príncipe D. Pedro de Portugal (1683), MMA, s.2, v.6, p.484.

ouviam com gosto o que se lhes dizia declarando-lhes os principais mistérios da nossa santa fé em ordem à sua conversão e redução, recebendo alguns o santo Batismo com grande veneração, agora todos os mais professam cega, obstinada e enganadamente a falsa e maldita seita de Mafoma.¹²⁵

Em tom profético, o missionário complementava não haver dúvidas de que o Islã iria predominar como religião praticada na região, “assenhorando-se até chegar ao Mar Vermelho”. Sua sentença foi acompanhada, anos depois, pela de Trujillo, que afirmou ao príncipe português que “Se Deus principalmente e depois Vossa Alteza com seu grande selo não o remediam, então os desta seita infernal infectarão até o Mar Vermelho, pois não é acreditável a ânsia com que solicitam sua dilatação”¹²⁶. As análises produzidas por Franxenal e Trujillo são bastante pertinentes. De fato, as missões islâmicas – concebidas como forma precisa e eficiente de *jihad* – possibilitaram os levantes políticos que ocorreram na Senegâmbia, entre 1640 e 1670 e repercutiram por todo o Sahel meridional. Como prenunciado nas décadas finais do século XVII, o Islã comporia um cinturão por todo o Sahel até o século XIX¹²⁷.

* * *

As representações do Islã presentes nos textos europeus articulam-se diretamente com os contextos missionários da Modernidade, que associa pregação religiosa e expansão política de Coroas europeias e da Igreja. As informações produzidas por agentes europeus sobre o Islã na África são, também, discursos de legitimação e confronto entre agentes políticos num mundo em processo de ampliação de fronteiras. Apesar disto, ao inserir as dinâmicas religiosas islâmicas africanas num cenário mais amplo, entre representações e histórias, este capítulo buscou colocar alguns dos problemas que as seções seguintes procurarão responder. Os missionários europeus foram unânimes na apresentação da região entre os rios Senegal e Gâmbia como ponto de maior concentração de muçulmanos, cuja

¹²⁵ Ao secretário da Propaganda notícias sobre a Serra Leoa (28-10-1671), MMA, s.2, v.6, p.310.

¹²⁶ Memorial de frei António de Trujillo ao príncipe D. Pedro de Portugal (1683), MMA, s.2, v.6, p.484.

¹²⁷ 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; TRIMINGHAM, Spencer. The phases of Islamic expansion and Islamic culture zones in Africa. In: LEWIS, Ioan. *Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar*. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press. 1964, p.128-129; SANTOS, Patrícia. *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: FAP-Unifesp. 2013. p.51. LOVEJOY, Paul. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. In: *Topoi* (RJ), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.

religião decorria do contato estritamente mantido com comerciantes do Magrebe e das redes de peregrinação, que chegavam até Meca. A presença missionária naquelas partes era bastante reduzida, ainda que os religiosos católicos afirmem que desejariam atuar nestes reinos “por nos opormos aos predicadores do *Alcorão* de Mafoma, cuja seita maldita se encontra nestas partes grandemente válida e são inumeráveis os que a professam e admitem pela quantidade de iniquidades que permite”¹²⁸. Diante deste quadro, escapando das representações europeias e em busca da história social africana, colocam-se as seguintes questões: como o Islã se expandiu na região? Quais processos, agentes e instituições galgaram estes resultados, entre meados do século XV e finais do XVII? As respostas a estas indagações serão analisadas nos capítulos seguintes, que abordarão a islamização na Senegâmbia e as relações entre Islã e religiões locais.

¹²⁸ Memorial de frei António Trujillo ao príncipe D. Pedro de Portugal (1683), MMA, s.2, v.6, p.491.

Segunda Parte

A captura do Islã pelos africanos

Capítulo 2

Saberes islâmicos e islamização: o advento dos
pregadores do *Alcorão*

POR VOLTA DE 1907, O HISTORIADOR e romancista maliano, Amadou Hampâté Ba, iniciava seus estudos corânicos, sob os auspícios do marabuto Thierno Kounta. Ao rememorar sua infância, na autobiografia *Amkoullel, o menino Fula*, Hampâté Ba destaca a iniciação na cultura escrita religiosa, aos sete anos de idade. Segundo o autor, seu pai ter-lhe-ia dito:

Esta será a noite da morte de sua primeira infância. Até agora, sua primeira infância lhe dava liberdade total. Ela lhe dava direitos sem impor qualquer dever, nem mesmo o de servir e adorar a Deus. A partir desta noite, você entra em sua grande infância. Terá certos deveres, a começar pelo de frequentar a escola corânica. Aprenderá a ler e a memorizar os textos sagrados do livro sagrado, o *Alcorão*, a que chamamos também Mãe dos livros¹.

Este exemplo, extemporâneo à análise aqui empreendida, ilustra a transformação nos costumes referentes ao papel que a religiosidade ocupava no cotidiano das pessoas, como um demarcador da experiência social dos indivíduos, caracterizando etapas da vida. No mesmo sentido, no Senegal, em meados do século XX, o historiador Ousmane Oumar Kane vivenciou experiências concomitantes entre o desempenho estudantil numa *daara*² e no liceu francês, em Dakar. Os diferentes sistemas de ensino permitiam acessos a capitais intelectuais, sociais, econômicos e políticos alternativos³. A perenidade da formação corânica nas *daaras* e suas transformações ao longo do tempo, adquirindo centralidade na

¹ BÂ, A. Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athenas/Casa das Áfricas. 2003, p.135

² As daaras não devem ser confundidas com as madrassas. Embora o termo árabe *madrassa* signifique escola, geralmente é associado a instituições nas quais se ensina o *Alcorão*, jurisprudência, a ciência dos hadiths, entre outros temas de caráter avançado. Nas daaras, a maior parte do ensino ofertado é de caráter elementar, como as habilidades de leitura, escrita e conhecimentos do Alcorão. É afim à *kuttab*, a escola elementar nos países árabes baseada no ensino religioso. BLANCHARD Christopher M. Islamic Religious Schools, Madrasas: Background, *Congressional Research Service* – The Library of Congress, 2008, p.02; CORRÉARD, Geneviève N'Diaye (direção). *Les Mots du Patrimoine: le Sénégal*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2006, p.159.

³ KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge: Harvard University Press. 2016, p.3-4.

vida social e política regional e, posteriormente, disputando espaço com a escola e demais instituições coloniais (e pós-coloniais), insere-se num processo lento e constante. Seu desenvolvimento foi marcado pela sobreposição de rotas de peregrinação religiosa e transações comerciais, que ligavam a África Ocidental ao Magrebe, cortavam o Saara e colocavam os muçulmanos da Senegâmbia em contato com o conjunto do mundo islâmico, por intermédio da parada obrigatória em Meca. Ligadas a estes circuitos, as escolas, em aldeias espalhadas ao longo da África Ocidental, possibilitavam o desenvolvimento local de aspectos globais da experiência muçulmana.

Uma vez que a função atribuída aos comerciantes na difusão do Islã na África é bem conhecida, destacar-se-á a educação e a aquisição de saberes islâmicos, que acompanharam e produziram a islamização. Farta documentação atesta a partida de peregrinos da África Ocidental rumo a Meca, desde o século XIII⁴. Nos séculos XVI e XVII, o circuito era frequentado por muitos bexerins, que também ocupavam posições comerciais ao longo do percurso, o que mobilizou as estratégias missionárias europeias, conforme discutido. As diásporas comerciais islâmicas são flagrantes, como é o caso dos comerciantes e bexerins mandingas ou do grupo pluriétnico dos jagancazes. Ao retornarem das peregrinações, seja a Meca ou a centros mais próximos, estes personagens, também chamados cacizes em fontes portuguesas, ocupavam destacada posição social. Entre suas funções, cumpria a educação das crianças e a orientação religiosa nas mesquitas. Em 1606, entre os Mandinga, ao sul do rio Gâmbia, o padre Baltazar Barreira descrevia a existência de escolas e mesquitas: “seguem a seita de Mafoma como os mais que atrás ficam [no interior], e têm mesquitas e escolas de ler e escrever, e muitos cacizes, que levam esta peste a outros Reinos da banda do Sul”⁵.

A educação religiosa, como instrumento normativo, performativo e legitimador da experiência islâmica, é central ao entendimento do processo de islamização, na África Ocidental. Nesta tese, corrobora-se a perspectiva de Lamin Sanneh acerca da tradição pacifista ligada à difusão das escolas corânicas como motor da expansão islâmica, anterior e independente das “jihad menores”. Estas caracterizam as guerras que eclodiram na região, protagonizadas por guerreiros muçulmanos. Este evento é considerado por parte da tradição islâmica como inferior à “grande jihad”, ou seja, à busca pela expansão da fé por

⁴ Considerando apenas as fontes produzidas no período abordado nesta tese, por razões metodológicas (ainda que se refiram a tempos anteriores), ver: LEVTZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers. 2006, p.351-369.

⁵ Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares (1-8-1606), MMA, s.2, v.4, p.166.

meio do aprimoramento pessoal e da experiência pacífica. Assim, a busca por conhecimentos inscreve-se como elemento central na história islâmica. Partindo desta característica da religião, a educação islâmica na Senegâmbia é analisada neste capítulo, considerando os valores atribuídos à cultura religiosa e intelectual muçulmana, desde seu surgimento, na península Arábica. Destacam-se os desafios teóricos e empíricos colocados pela jurisprudência e pela busca por conhecimento religioso.

Ao contrário do norte africano, que foi conquistado pelos muçulmanos a partir da expansão omíada, ainda no primeiro século da religião, o desenvolvimento histórico do Islã ao sul do Saara foi assaz diverso. Aqui, o Islã adentrou por impulso interno, um interesse local pela religião que levou à sua captura pelos africanos, e não pela imposição da fé por árabes ou berberes sobre eles. A adesão africana ao Islã, portanto, é compreendida como processo ativo, em vez de uma recepção passiva e imitativa da religiosidade vivida alhures. Nas páginas seguintes, argumenta-se que a formação de um corpo local de divulgadores do Islã, a partir do século XVI, foi elemento decisivo na caracterização de dois processos complementares: a consolidação da universalidade islâmica, comungada junto à comunidade muçulmana global, a *Umma*; e a formação da experiência islâmica local, marcada por particularidade histórica, geográfica, social e cultural da África Ocidental. O Islã foi adaptado às características locais de todas as sociedades que o aceitaram, a começar por aquelas árabes pré-islâmicas. Na África Ocidental, não foi diferente.

OBJETO E OBJETIVO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, o objeto de estudo é formado por escolas corânicas, métodos e recursos aplicados ao ensino e pela relação mantida pelos muçulmanos com a comunidade envolvente, sobretudo num contexto de expansão da fronteira atlântica. Parte-se de elementos estruturais da experiência epistemológica islâmica marcada pelo *isnad*, o vínculo entre diferentes elos da cadeia do conhecimento. Trata-se da corrente de transmissão de saberes que os legitima na medida em que se reconhece a relação entre mestres e discípulos, mediada por valores morais, como bondade, piedade e justiça, atribuídos aos mestres e elos anteriores da corrente. Ao passar ao estudo dos agentes da expansão islâmica e da constituição das escolas corânicas, objetiva-se compreender como estes elementos contribuíram com a expansão e massificação social do Islã, nos séculos XVI e XVII, através da formação e atuação de pregadores locais.

EXPANSÃO ISLÂMICA E CULTURA INTELECTUAL

Após a morte de Maomé (632 d.C.) e a expansão geográfica e social do Islã⁶, a construção de um mecanismo que orientasse a interpretação do *Alcorão* era necessária à caracterização do Direito Islâmico, fonte de justiça e administração do império que se estabelecia. Até a queda do califado Omíada (661-750), os governantes empregavam os costumes e leis vigentes nas diferentes regiões do império, enquanto autoridades religiosas buscavam no *Alcorão* a orientação para um código de conduta e moralidade. Os primeiros buscavam as tradições locais e os últimos se utilizavam do Livro Sagrado e das memórias transmitidas pela comunidade muçulmana acerca do comportamento habitual de Maomé, a *Suna*, que indica o caminho a ser seguido⁷. Com o advento do califado abássida (750-1258), buscou-se um Estado centralizado e burocrático, cuja atuação concertada nas diversas províncias dependia da unidade legal e administrativa⁸. Estes governantes buscaram justificar seu poder a partir da religião. Assim, justiça e administração aproximaram-se da moralidade religiosa. O impasse entre diferentes fontes da justiça foi superado por Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Idris al-Shafi‘i (767-820), o precursor da primeira escola de jurisprudência islâmica.

Al-Shafi‘i, que instituiu a escola shafíta, afirmava que o *Alcorão* era a palavra literal de Deus, na qual a vontade sagrada se expressava, e, portanto, era fonte primordial da justiça. Igualmente importante era a *Suna* de Maomé, formada pelo conjunto dos *hadiths*: os ditos e feitos do profeta a partir de seu próprio entendimento, diferente da narrativa corânica, que é revelada e apresentada “em nome de Deus, o clemente, o misericordioso”. O conhecimento dos atos do profeta orientaria a interpretação da palavra de Deus e sua aplicação na organização da comunidade. Portanto, justiça e administração deveriam realizar-se a partir da consulta a homens qualificados, religiosa e intelectualmente, para interpretar o *Alcorão* e a *Suna*, a fim de produzir analogias entre o dilema colocado e situações semelhantes presentes nas escrituras ou na tradição islâmica, uma vez que o aumento da complexidade política e social levava a situações imprevistas. Estavam lançadas as bases fundamentais da xaria⁹.

⁶ Para uma referência geral acerca da história do Islã e dos povos árabes, ver: HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras. 1994.

⁷ Ibid., p.82-83.

⁸ A queda do califado abássida em Bagdá em 1258 rompeu fundamentalmente a estrutura do califado. Os abássidas permaneceram, no entanto, no Cairo, até o século XVI, na condição de califas-fantoches.

⁹ HOURANI, Albert. op. cit., p.84.

A relação entre leis, preceitos morais e as orientações religiosas provenientes do *Alcorão* e da *Suna* compõe um processo conhecido como *fiqh* (jurisprudência islâmica¹⁰) e seu produto, ou seja, as conclusões e determinações a que se chegasse, como *xaria*¹¹. A *xaria* é baseada no *Alcorão*, na *Suna*, no consenso entre juristas e, na ausência destes, pode realizar-se a partir do parecer individual do especialista responsável pela questão. Dá-se através de analogias diante de situações imprevistas ou inexistentes nas fontes disponíveis. Ademais, os costumes locais podem, em último caso, serem levados em conta na elaboração de pareceres jurídicos, as *fátuas*. É preciso lembrar, contudo que a validade destes procedimentos é hierarquizada, na ordem exposta acima. O efeito de lei de uma *fátua* será dado por um *cadi* que a fará executar¹². Neste ínterim, a *Suna* detém papel importante, logo após o *Alcorão*, na hierarquia das fontes do Direito Islâmico.

No século IX, a *Suna* ainda não estava consolidada. Narrativas sobre Maomé eram pouco confiáveis e estavam dispersas. Era preciso coletar descrições úteis à construção da jurisprudência através da busca por pessoas herdeiras de informações sobre o Profeta, passadas de geração em geração. Por isso, buscava-se o conhecimento através de viagens, cujo objetivo era a coleta dos *hadiths*¹³: atitudes, decisões e silêncios de Maomé, aqui tratados como *narrativas*. Assim, almejava-se reconstruir as experiências do Profeta, recolher narrativas a seu respeito e identificar-lhes os vetores: quem eram as pessoas que as transmitiam/haviam transmitido e como se lhes avaliavam caráter e memória¹⁴. A validade da informação era medida através da credibilidade atribuída àqueles que compunham a corrente de transmissão desta informação, desde o primeiro a reportá-la até aquele que, no momento em questão, a passava ao compilador.

¹⁰ Há quatro escolas sunitas de jurisprudência: Shafita, Hanafita, Maliquita e Hanbalita.

¹¹ Shari'a, ou *xaria*, significa "caminho" e indica o caminho ou a lei de Deus. Entretanto, este caminho não é claro no Alcorão, uma vez que o livro traz poucas prescrições ao comportamento e legislação. Para tanto, a lei islâmica, enquanto criação humana inspirada na interpretação do Alcorão e da *Suna* tomados como sagrados, é a *fiqh*, cujas determinações acabaram por responder pelo nome popular de *xaria*.

¹² PINTO, Paulo G. Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização* – Uma abordagem antropológica. Aparecida (SP): Editora Santuário. 2010, p.92-93.

¹³ Wael Hallaq produziu interessante artigo acerca da veracidade e verificabilidade dos *hadiths*. Ele afirma que os estudos orientalistas ocidentais sobre a autenticidade dos *hadiths*, emergentes em meados do século XIX e prosseguindo no seguinte, são buscas sem sentido, visto ser indubitável que pouquíssimos são autênticos. Hallaq defende a tese de que os pesquisadores ocidentais criticam os *hadiths* desconsiderando a avaliação epistêmica dessas narrativas produzida pelos teóricos legais, de acordo com o paradigma histórico islâmico e metodologias adequadas. Para tanto, demonstra como se deu o processo de verificação das narrativas, suas formas de validação em diferentes esferas – como a Tradição e o Direito – e suas derivações no uso social. Cf. HALLAQ, Wael B. The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem. In: *Studia Islamica*, No. 89 (1999), pp. 75-90.

¹⁴ 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.

Portanto, a validade do hadith era dada pela possibilidade de reconstrução da corrente de transmissão da narrativa, oral ou escrita, desde o tronco inicial até sua inserção numa compilação¹⁵. Assim, as narrativas eram compostas por duas partes: o dito ou narrado, em si, e a cadeia de transmissão que o validava, o *isnad*. Este é a ferramenta responsável pela ligação temporal entre os informantes de diferentes gerações, precedendo a informação reportada e indicando-lhe o percurso. Assim, o hadith toma a seguinte forma: (A) me disse que lhe foi dito por (B), que ouviu de (C), que foi informado por (D) – geralmente alguém que conviveu com Maomé – que o mensageiro de *Allah* disse *isso* ¹⁶. Exemplo interessante é o referente ao *hadith* 2646, da *Sunan at-Tirmidhī* ou *Coleção de Tirmidhi*, compilada por Abu 'Isa Muḥammad ibn 'Isa at-Tirmidhi entre os anos 864/5-884. Esta é uma das seis principais coleções de tradições muçulmanas (*Suna*), cuja autenticidade é reconhecida por grande parte da comunidade sunita como elemento de jurisprudência. No referido *hadith*, lê-se que Abu Hurairah contou que: “o mensageiro de Alá disse: ‘aquele que toma um caminho em busca de conhecimento, Alá facilita-lhe o caminho para o paraíso’”¹⁷ Esta é a narrativa em si. O informante original, Abu Hurairah, viveu entre 603 e 681 e, provavelmente, teve contato com Maomé. O *isnad* deste hadith é composto por: Mahmud bin Ghaylan, Hammad bin Usamah, Sulaiman al-A'mash, Dhakwan Abu Salah al-Saman al-Ziyat e Abu Hurairah.¹⁸ Na narrativa, o papel atribuído à busca pelo conhecimento é destacado como estruturante da experiência islâmica¹⁹.

¹⁵ No fim do primeiro século islâmico (entre os séculos VII e VIII), surgia a prática de especialistas em religião e na tradição de viajarem a locais distantes, em busca de testemunhas que tivessem recebido narrativas sobre o Profeta de autoridades religiosas, que as haviam recebido de outras autoridades, numa cadeia que remontasse a Maomé ou a seus companheiros.

¹⁶ THE EDITORS OF Encyclopædia Britannica. *Isnad*. Disponível em: <http://global.britannica.com/topic/isnad>, acesso em 14 de agosto de 2015.

¹⁷ AT-TIRMIDHĪ, 'Isa Muḥammad. *Sunan at-Tirmidhi*, 2646. Em: <http://Sunah.com/tirmidhi/41>. Acesso em 15 de agosto de 2015. *Hadith* considerado autêntico.

¹⁸ Disponível em <http://qaalarasulallah.com/>, acesso em 23 de agosto de 2015.

¹⁹ Importa destacar a autenticidade das narrativas não enquanto um valor em si, mas como legitimadoras de conhecimentos e práticas, alcançadas através de procedimento arqueológico. O uso social e jurídico da informação importa à medida que ela faz sentido para a comunidade islâmica. A nós, cabe observar como os *hadiths* foram instituídos diante de necessidades teológicas e legais, inseridos nas seis grandes coleções que chegaram aos dias de hoje. Tal criação demandava investimentos intelectuais consideráveis e da metodologia empregada surgiu o instrumento de validação da própria educação islâmica. O dilema da autenticidade é, na verdade, um falso dilema muitas vezes posto pelos estudiosos ocidentais, pejorativamente chamados orientistas por Wael Hallaq. Este intelectual israelense crê que os estudos ocidentais acerca da autenticidade dos hadiths são largamente sem sentido. Sua tese parte da análise da crítica ocidental e da percepção de que ela não buscou dialogar com os intelectuais islâmicos e, por isso, não parte da definição do objeto: a concepção tradicional de hadith, os métodos de verificação e as conclusões dos juristas islâmicos. Hallaq afirma que é reconhecido pelos juristas islâmicos que a imensa maioria dos *hadiths* é formada na base da probabilidade, sobre a qual eles produzem pareceres. Este fato é reconhecido pelos especialistas muçulmanos e o problema ocidental é, em verdade, um falso-problema ou questão superada. Mais do que recurso utilizada pela teologia e jurisprudência. HALLAQ, W. The Authenticity of Prophetic Ḥadīth, p.77; 88.

Assim, a busca por conhecimento, marcado pela erudição acadêmica, e o esforço para selecionar narrativas mais confiáveis deram origem às ciências de crítica hadítica, cujo objetivo era estabelecer um método através do qual se pudessem verificar possibilidades de verdades contidas nestas narrativas. A crítica dava-se através do *isnad*, que sustentava a informação. Já o aprendizado hadítico era construído por meio da incorporação de capital cultural islâmico através de estudos, leituras, sessões com mestres e peregrinações ao longo da comunidade muçulmana, a *Umma*²⁰. A memorização do *Alcorão* e da *Suna* era motivo de grande júbilo entre os muçulmanos e proeminência do memorizador na comunidade. É o caso de Ahmed-ben-Godala, jurista, lexicógrafo e gramático de Timbuctu, que viveu entre os séculos XV e XVI, realizou o Hajj (peregrinação a Meca), foi professor na madrassa de Sankoré e de Marraquexe, possuía uma biblioteca com cerca de 700 volumes e era detentor da proeza de ter a *Suna* na memória²¹. Sua grande posse de livros é emblemática.

O comércio de livros na África Ocidental é tema ainda pouco explorado pela historiografia, sobretudo no período anterior aos regimes coloniais europeus²². A escassez de fontes geralmente é invocada como justificativa para tal, embora seja possível que a principal razão resida numa agenda acadêmica que parte do *a priori* de que produção intelectual não é tema caro aos estudos africanos anteriores ao século XIX.²³ Contudo, a

²⁰ Albert Hourani afirma que um dos traços buscados era “se as datas de nascimento e morte e os locais de residência das testemunhas em diferentes gerações eram de modo a tornar possível o encontro delas e se eram dignas de confiança”. HOURANI, A. *Uma História dos povos Árabes*, p.86.

²¹ ES-SADI, Abderrahman Ben Abdallah Ben ‘Imran Ben ‘Amir. *Tarikh es-Soudan*. Tradução (árabe para francês) de O. Houdas. Paris: Ernest Leroux Éditeur. 1900, p.60-61.

²² Baz Lecocq chama a atenção para a intrigante questão de como a historiografia interessada em histórias conectadas através do Madrassa considera o comércio como objeto de análise e, para questões culturais, políticas e sociais, mantém o deserto como paradigma de separação entre sociedades dispostas nas margens norte e sul. O comércio de livros inscreve-se nesta categoria. LECOCQ, Baz. Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space. In: *Journal of African History*, n.56, 2015. Não localizamos trabalhos que abordassem o comércio de livros na África Ocidental anterior à colonização europeia. Alguns textos, entretanto, mencionam a existência deste comércio, como LVOVA, Eleonora. *The history of precolonial Africa South Sahara through personalities*. Translated from Russian by M. Gordeeva. Moscow: Klush S. 2014, p.180; FROELICH, J. C. *Les musulmanes d’Afrique Noire*. Paris: Éditions de l’Orante. 1962, p.33. Para os séculos XIX e XX, ver os trabalhos de Ghislaine Lydon, Cf. LYDON, Ghislaine. Inkweels of the Sahara: reflections on the production of Islamic knowledge in Bilâd Shinqît. In: REESE, Scott. *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden/Boston: Brill. 2004, p.52; LYDON, Ghislaine. Writing Trans-Saharan History: Methods, Sources and Interpretations Across the African Divide. In: *The Journal of North African Studies*, Vol.10, No.3-4 (September –December 2005) pp.293-324; LYDON, Ghislaine. Saharan Oceans And Bridges, Barriers And Divides In Africa’s Historiographical Landscape. *The Journal of African History*, 56, pp 3-22. 2015.

²³ Interesses e dinâmicas africanas foram largamente ignorados por uma historiografia mais interessada na história dos europeus na África que nos povos deste continente, *de facto*. Um trabalho de síntese que considera as dinâmicas e interesses africanos na conformação do mercado atlântico é THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico – 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier. 2004, sobretudo a primeira parte. Outra referência importante é M’BOKOLO, Elikia.

circulação de livros aparece em várias fontes, especialmente no *Tarikh Es-Soudan* e *Tarikh El-Fatashi*, repletos de citações de textos de jurisprudência, lógica, poesia e gramática que integram a cultura religiosa islâmica sul-saarianas. Esta documentação atesta a opulência das bibliotecas de Timbuctu, grande centro intelectual e religioso ao sul do Saara, bem como traz indícios acerca da produção intelectual local, na forma de comentários, e da circulação de textos manuscritos.

Um exemplo é Mahmoud-ben-Godàla, que viveu entre os séculos XV e XVI. Além de possuir e fazer circular grande diversidade de conhecimentos islâmicos, como o tratado de Direito maliquita de Sahnoun, conhecido como *La Modaououana*, ou a gramática árabe escrita em versos, de autoria de Ibn Malek, *l'Alfiya*, foi autor de comentários de muitas das obras sobre as quais lecionou. Segundo o cronista songai Abderramene Es-Sadi, ele foi “propagador da obra de Khelil no Sudão [i.e. ao sul do Saara] e cobriu seu exemplar de anotações, que um de seus estudantes publicou, sob forma de comentário, em dois volumes”²⁴. Extensas coleções de textos foram formadas em Timbuctu, compostas por fátuas e livros maliquitas sugerindo interpretações da xaria, tratados islâmicos sobre variados assuntos, produzidos em diversos lugares da *Umma* – inclusive Timbuctu – e comentados pelos intelectuais locais, vinculados à madrassa de Sankoré, e outros gêneros. Ainda assim, tal documentação tem sido negligenciada pelos historiadores, em favor da tese de que o Islã africano é marcado pelo sincretismo sufi, misticismo e, em grande medida, heterodoxias²⁵.

Este pressuposto, aplicado ao grande centro difusor de saberes islâmicos ao sul do Saara, estigmatiza toda a região subjacente, levando à crença de que a mais expressiva manifestação da expansão islâmica na África Ocidental foi a onda de jihads bélicas, que conduziu ao estabelecimento de teocracias muçulmanas na região, a partir do final do século XVII. Não obstante, redes comerciais e intelectuais cruzavam o Magrebe e a África Ocidental e deixaram vestígios da capacidade que tinham para mobilizar pessoas e

África Negra: história e civilizações. Tomo I (até o século XVIII). Tradução: Alfredo Margarido; revisão acadêmica da tradução para edição brasileira: Valdemir Zamparoni; assistentes: Bruno Pessoti e Mônica Santos. Salvador: EdUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas. 2008. Trabalho mais específico a tratar da complexidade do mercado atlântico e os interesses africanos na economia das trocas pode ser visto em 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. Uma abordagem panorâmica da historiografia africanista pode ser encontrada em MILLER, Joseph. History and Africa/Africa and History. In: *The American Historical Review*. Vol. 104, n.01. Fev. 1999.

²⁴ ES-SADI, *Tarikh es-Soudan*, p.63.

²⁵ LECOCQ, Baz. Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space, op. cit., p.31.

recursos. O granadino al-Wazzân, mais conhecido como Leão, o Africano,²⁶ foi perspicaz em suas observações acerca do comércio de livros na cidade de Timbuctu, no século XVI:

É dada grande honra a estes [muçulmanos da Barbaria], que professam as letras, e por isso são trazidos a esta cidade os livros escritos à mão que vêm da Barbaria, os quais se vendem muito bem: tanto que disso se retira mais lucro que de qualquer outra mercadoria que se faça vender. [...]²⁷

Tempos antes da escrita de Leão, a circulação de livros na cidade que ganharia a alcunha de “A Misteriosa” já era notável. Mansa Musa, o famoso governante do Mali no século XIV, é lembrado como ícone da difusão de saberes islâmicos na África Ocidental²⁸. Figura controversa, ele foi responsável por colocar o Mali nos mapas medievais europeus a partir do fascínio que exerceu sobre as populações pelas quais passou ao fazer o *Hajj*. Crônicas contemporâneas diziam que ele convidou vários intelectuais e juristas, homens de religião, a Timbuctu, além de levar um poeta/arquiteto andaluz àquela cidade, com a responsabilidade de construir uma mesquita. No dicionário biográfico elaborado pelo egípcio Shihab Al-‘Asqalani, que viveu entre 1372 e 1448, consta que Mansa Musa tomou

²⁶ O texto de Leão, o Africano, despertou forte interesse na Europa, quando foi publicado pela primeira vez, na Itália do século XVI. A trajetória de vida do andaluz que viajou pelo Magrebe, supostamente foi a Timbuctu, atuou como diplomata, foi capturado por piratas espanhóis e dado de presente ao papa Leão X, como escravo, até hoje desperta curiosidade. Análises recentes sobre o personagem, o contexto em que viveu e sua obra podem ser vistas em: DAVIS, Natalie Zemon. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006; MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Habemus Africa: Islã, renascimento e África em João Leão Africano (séc. XVI)*. 2013. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013. Recentemente, muitos historiadores interessados na África sul-saariana têm submetido a narrativa de Leão, o Africano, ao recanto da curiosidade ou ilustração, sem levá-lo a sério em termos analíticos para compreensão da história africana. Duvida-se, inclusive, de sua estada na porção sul-saariana do continente, como em Timbuctu, devido à superficialidade de suas informações e aos vários erros cronológicos ou nominais que apresenta. Tal rejeição dá-se, sobretudo, pelo caráter mais aprofundado das informações presentes em sua crônica disponíveis em textos árabes e narrativas locais em África. Pekka Masonen acredita que o livro 07 da *Descrição da África*, onde se encontram informações sobre a porção sul-saariana, tem mais valor como expressão dos limites do conhecimento presente no norte do continente acerca da porção sul do deserto que como fonte para estudo da realidade histórica desta região. De todo modo, a referência ao mercado de livros em Timbuctu é emblemática: se não enquanto realidade observada, tem seu valor como recolha de relatos no norte africano, de onde partiam os comerciantes que levavam a mercadoria às terras austrais. Para uma análise da contribuição do texto de Leão, o Africano, à historiografia africanista, ver MASONEN, Pekka. Léon l’Africain et l’Historiographie del’Afrique Soudanaise. In: *Studia Islamica*, n.102/103, 2006.

²⁷ LEÃO, o Africano. *Description de l’Afrique, tierce partie du monde*. Tome premier, Séptième livre. Lyon: Iean Temporal. 1556, p.325, tradução minha.

²⁸ Personagem contraditório, Mansa Musa é vangloriado nas fontes escritas como o soberano de maior prestígio do Mali e, nas tradições orais é visto como a origem da derrocada daquele império africano, devido ao esbanjamento de ouro em Meca, que levou à redução do fluxo deste mineral no mundo medieval. Divergências como esta estão na base das transformações de narrativas sobre processos históricos decorrentes de rupturas na própria historicidade vivida pelas populações africanas, que reinterpretam seu passado em busca de novo mito fundador capaz de abarcar e dar à compreensão os problemas do momento da elaboração das novas narrativas. Cf. BARRY, B., 2000, *Senegâmbia: o desafio da história regional*, p.11.

grandes empréstimos junto a comerciantes, muçulmanos, ao retornar de Meca para o Cairo. Entre suas dispendiosas compras, destaca-se que ele “levou muitos livros”²⁹. Um cronista tardio acrescenta que ele também teria adquirido uma porção de livros ao longo de seu roteiro³⁰. Aquela cidade tornava-se um centro regional difusor de conhecimentos islâmicos.

A busca por livros e sua presença na África Ocidental indicam a observância do desejo por conhecimento religioso (*‘ilm*). Trata-se de um imperativo do Islã: a própria Revelação é caracterizada por um corpo de ideias, o *Alcorão*, recitado pelo anjo Gabriel a Maomé, no qual se encontra a vontade de Deus. A tradição de convertidos³¹ letrados coloca os muçulmanos na busca e reflexão acerca do conhecimento como forma de submissão à vontade divina, uma vez que essa vontade é expressa através de um saber. A orientação nesta jornada deve ser dada por um corpo social investido de funções intelectuais, os ulemás: estudiosos das tradições contidas na *Suna* e versados no *Alcorão*. Guardiões da conduta social, os ulemás ocupavam posição importante nas sociedades islâmicas. Até certo ponto, poderiam impor limites à ação dos governantes ou aconselhá-los. Muitos detinham a função de imã em suas comunidades, dirigindo as práticas de fé e atuando como porta-vozes dos fiéis.³²

Os muçulmanos tornaram-se grandes incentivadores da ampliação dos saberes, desde a filosofia, matemática e medicina até as ciências ocultas, como magia e astrologia. No período Abássida, o pensador considerado tronco da história da filosofia islâmica, Al-Kindi (c. 801-866), afirmou que “não devemos nos envergonhar de admitir a verdade de qualquer fonte que nos venha, mesmo que nos seja trazida por gerações anteriores e povos estrangeiros. Para aquele que busca a verdade, nada há de mais valioso que a própria verdade”³³. Todavia, tal verdade poderia ser acessada por diferentes caminhos. Os séculos iniciais do Islã foram marcados por intensa efervescência intelectual e, no século IX, havia quatro posições teológico-científicas no debate acerca da natureza do conhecimento. Os mutazilitas defendiam a interpelação racional do *Alcorão*. Os estudiosos dos hadiths consideravam-nos imunes à crítica racional, devendo ser aceitos como verdades absolutas.

²⁹ AL-‘ASQALANI, Shihab al-Din Abu ‘l-Fadl Ahmad b. Nur al-Din ‘Ali b. Muhammad Ibn Hajar. *Al-Durar al-kamina fi a‘yan al-mi‘a al-thamina*, 06 vols., Haydarabad, 1392-6/1972-6, In: LEVTZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers. 2006, p.358.

³⁰ URVOY, Modes de présence de la pensée arabo-islamique dans l’Afrique de l’Ouest, p. 126.

³¹ Ou revertidos, pois, na tradição islâmica, toda a humanidade é muçulmana por natureza. Conjunturas da vida fazem com que as pessoas nasçam em sociedades que aceitaram o Islã ou não. Assim, quando uma pessoa aceita a religião, entende-se que ela retorna à sua natureza, ou seja, reverte-se ao caminho islâmico.

³² HOURANI, A. *Uma História dos povos Árabes*, p.77-85.

³³ AL-KINDI, *apud* HOURANI, A. *Uma História dos povos Árabes*, p.91.

Os asharitas buscavam meio-termo nesta querela, defendendo o racionalismo até onde ele não contradissesse os textos sagrados e, deste ponto em diante, vigoraria o caráter revelado do conhecimento. Por fim, desenvolveu-se o sufismo, marcado pela abordagem mística da verdade divina, experimentada através da contemplação e da experiência esotérica³⁴. Aqui, interessam os métodos sufistas, ou sufis, correntes na África Ocidental.

Em sentido amplo, o conhecimento não se limita ao domínio intelectualizado das ciências islâmicas. Antes, toca o comportamento, o controle dos desejos e disciplina imposta ao corpo. Assim, a relação entre mestre e discípulo torna-se fundamental, pois é tarefa do primeiro transformar seus discípulos em receptáculos da Revelação corânica, pelo exemplo e por meios físicos de coerção. Humildade e piedade são tão importantes quanto perspicácia intelectual, embora sejam adquiridas por meios diferentes: por um lado, o exercício de atividades vexatórias (como perambular pedindo esmola), o uso de roupas simples, o controle do corpo e dos desejos, a capacidade de manter-se em determinadas posições por horas como índice de disciplina; por outro, o estudo comprometido com a memorização e domínio do conhecimento. A aprendizagem é intelectual e mimética, visto que, como defende Rudolph Ware III, o conhecimento é inseparável daquele que o possui³⁵. Estabeleceram-se, pois, linhagens espirituais decorrentes da transmissão de conhecimentos, passados de mestre a discípulo.

Os mestres sufis ou homens santos são conhecedores do sufismo. O termo deriva da palavra *sûfi*, “pessoa piedosa, idealista, afastada dos bens e das honras”³⁶. Sua raiz é a palavra árabe *suf*, que identifica a lã utilizada nas túnicas supostamente vestidas pelos primeiros ascetas muçulmanos³⁷. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto afirma que o sufismo baseia-se na distinção entre duas formas de conhecimento: o saber exotérico, derivado da percepção sensorial do mundo material; e o esotérico, em cuja modalidade a mediação da realidade material é suprimida pela relação experiencial com a verdade divina, a *verdadeira* realidade. Assim, o autor afirma que “na tradição sufi, o conhecimento que é adquirido por esforço intelectual e codificado em discursos é mais superficial e incompleto

³⁴ Ver PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha, *Islã: religião e civilização*, p.82-97.

³⁵ WARE III, Rudolph. Op. cit. p.49-55.

³⁶ DIAS FARINHA, António. O sufismo e a islamização da África subsaariana. 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. p.29.

³⁷ Outra proposição é a derivação da palavra *safa*, que indica a purificação decorrente da ascese moral que acompanha o misticismo islâmico.

do que aquele adquirido através da experiência mística e corporificado no self/ego individual”³⁸. Trata-se de diferentes formas de incorporação do capital cultural islâmico.

A relação entre mestre e discípulo gerou vínculos de pertencimento a uma família espiritual que, sob a liderança de um mestre sufi, seguia por um mesmo caminho ou procedimento: as confrarias muçulmanas. Estas eram iniciadas por um mestre dedicado ao ensino da via mística da religiosidade, cuja reputação de piedade e devoção atraía adeptos a seu entorno. A capacidade atrativa de um mestre crescia progressivamente, na medida em que sua fama de homem santo, ou marabuto, atingia regiões mais distantes, levada pelo fluxo comercial e pela dispersão de seus discípulos. Estes tornavam-se verdadeiros missionários e contribuíam com a expansão do Islã³⁹. Neste sentido, interessa observar como a interiorização do Islã na África acompanhou os fluxos migratórios e comerciais: nas regiões em que o sentido vetorial destes deslocamentos rumava ao interior, como no Norte da África rumo à porção sul-saariana, a religião acompanhou o comércio e adentrou o continente. Onde os deslocamentos seguiam rumo ao litoral, como na porção oriental, a religião circunscreveu-se a ilhas e pontos costeiros⁴⁰.

Comparando manifestações islâmicas em duas regiões distintas, Indonésia e Marrocos, Clifford Geertz compreende o sufismo como expressão de uma religião mundial capaz de adaptar-se a diferentes contextos sem, no entanto perder-se de si mesma. Como prática religiosa encarnada, o misticismo islâmico foi caracterizado, em diferentes contextos históricos, por manifestações várias, por vezes contraditórias. Contudo, foram elas as responsáveis pela efetivação da relação entre o sentimento religioso e o mundo social, no sentido de tornar o Islã acessível a seus seguidores e torná-los acessíveis à religião. Assim, Geertz explica que, no Oriente Médio, o sufismo foi responsável pela mediação do panteísmo árabe pré-islâmico com o legalismo corânico; na Indonésia, possibilitou a incorporação do iluminacionismo hinduísta no Islã como manifestação esotérica; na África Ocidental, significou a inclusão de sacrifícios, possessões, exorcismo e curas como rituais islâmicos; no Marrocos fundiu concepções genealógicas e miraculosas de santidade à concepção muçulmana de transmissão de conhecimento⁴¹.

³⁸ PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha, *Islã: Religião e Civilização*, p.101-102; HOURANI, Albert. *Uma História dos povos Árabes*, p.87-90.

³⁹ DIAS FARINHA, António. O sufismo e a islamização da África subsaariana, p.31

⁴⁰ Ver LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Madrassa*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.

⁴¹ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004. p.59-60

O FENÔMENO MARABÚTICO: SANTOS E SÁBIOS NA ÁFRICA OCIDENTAL

No Magrebe e na África Ocidental, a união entre a busca por conhecimento, afinidades entre tradições locais, esoterismo sufista e estabelecimento de relações de transmissão entre mestres e discípulos deu origem ao modelo marabúutico de profissão de fé. *Marabuto* é a versão portuguesa do termo árabe *murabit*, palavra cujo radical tem significado em vincular, amarrar, ancorar. Geertz explica que um *murabit*, marabu ou marabuto é um homem vinculado, amarrado a Deus como um camelo a um palanque ou um barco ao cais. Da mesma forma, um *ribat*, palavra derivada do mesmo radical árabe, significa “santuário fortificado, lugar de marabutos, um mosteiro para o monge”⁴². O elemento que caracteriza este vínculo entre homens e Deus é a *baraka*, uma benção ou favor divino da qual algumas pessoas são portadoras. Trata-se, ainda conforme Geertz, de uma característica pessoal: “marabutos têm *baraka* da maneira que os homens têm força, coragem, dignidade, habilidade, beleza ou inteligência”⁴³.

No Marrocos, um dos mais importantes centros do pensamento islâmico sufi desde o século XII e referência no continente africano⁴⁴, o estatuto de marabuto poderia ser concedido a alguém cuja capacidade de realizar milagres fosse reconhecida; cuja descendência genealógica supostamente remontasse a Maomé; cujo aprendizado da doutrina e jurisprudência islâmica fosse reverenciado; por fim, àquele que tivesse acesso à *baraka* através da via sufi⁴⁵. A posse da *baraka* fazia de seu portador um personagem singular, santificado pela tradição popular, e exercia papel tão importante quanto a incorporação de conhecimentos eruditos baseados no estudo sistemático. Durante a vida, aqueles que a possuíam já eram reconhecidos por suas habilidades excepcionais e pela liderança diante de seus discípulos, que buscavam conhecimentos. Mortos, seus túmulos frequentemente viravam lugar de peregrinação, a exemplo do túmulo de Idrissi I, tetraneto de Maomé assassinado e enterrado no Marrocos, no final do século VIII⁴⁶.

O marabutismo articula-se com diferentes formas de aquisição de conhecimento, desde as proposições jurídicas às manifestações sufis, de cunho esotérico e valorização da

⁴² GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*, p.55.

⁴³ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*, p.56.

⁴⁴ ROBINSON, D. *Muslim societies in African history*. Cambridge:Cambridge University Press. 2004,p.100-1

⁴⁵ ROBINSON, D. *Muslim societies in African history*, op. cit. p.100-1

⁴⁶ ROBINSON, D. *Muslim societies in African history*, p.92; Clifford Geertz, ao caracterizar as manifestações sufis no Marrocos, chama a atenção para três contextos institucionais, entre os quais destaca-se, aos interesses desta pesquisa, o culto aos santos centrado nos túmulos dos marabutos mortos e nas linhagens patrilineares descendentes deles (complexo *siyyid*). Cf. GEERTZ, C.. *Observando o Islã*, p.60.

experiência mística. A posse da *baraka*, seja pelo desempenho intelectual, seja pelo pietismo ou pela capacidade de realizar milagres, garantia um lugar especial a seus detentores e, após sua morte, a seus túmulos. Em Timbuctu, o corpo do “mestre dos mestres”, jurista e *cadi* Moaddib-Mohammed-El-Kabari, “autor de numerosos e memoráveis milagres”, encontrava-se enterrado junto aos restos mortais de outros santos, sábios e juristas oriundos da cidade de Kabara, num campo funerário reservado à oração e ao pedido de chuvas⁴⁷. O trabalho intelectual desempenhado por este homem foi imenso: Abderramane Es-Sadi afirma que não passava mês sem que El-Kâbari realizasse a leitura completa do tratado de direito maliquita⁴⁸ *Tehdib* junto a seus estudantes:

Ele alcançou o mais alto grau de ciência e virtude. Teve como discípulos o jurista Omar-Anda-Ag-Mohammed-Aqit e Sidi Yahya. Diz-se que ele não deixou passar um único mês sem ter lido *Tehdib* [Tratado de Direito Maliquita] de El-Beradaï na sua totalidade, desde que houvesse leitores. Naquela época, a cidade estava cheia de estudantes sudaneses, pessoas do oeste cheias de ardor pela ciência e pela virtude. Foi neste ponto que se diz que estão enterrados, no mesmo recinto, trinta personagens de Kabara, todos sábios e santos. Seu campo de descanso se encontra entre o do santo jurista El-Hâdj-Ahmed-ben-'Omar-ben-Mohammed-Aqit e o lugar onde é feita a oração para pedir a chuva⁴⁹.

O texto *Tehdib*, identificado em bibliotecas particulares da Mauritânia nos dias de hoje, tem extensão manuscrita que varia entre 450 e 790 páginas⁵⁰. A narrativa atribui a El-Kâbari a capacidade de operar milagres paralelamente ao alcance do mais alto grau da ciência e virtude e ao profundo conhecimento da literatura jurídica maliquita. O mesmo personagem, portanto, ocupa posição de santo, decorrente do esoterismo místico, e jurista, resultante da formação legalista nos cânones islâmicos, à revelia da distinção entre as duas categorias, operada pela historiografia contemporânea. A prática de milagres, como oração pela chuva, e o culto ao túmulo dos santos têm sido tratados, nos estudos acadêmicos acerca do Islã na África, como inovação heterodoxa ou *africanização* do Islã. Esta abordagem segue a premissa sustentada por meio da dicotomia entre um Islã árabe,

⁴⁷ Sobre fenômenos miraculosos e suas associação com o Islã marabúutico, ver práticas para fazer chover, Cf. 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; sobre transmissão de *baraka*, ver a narrativa exemplar sobre Lyusi, arquétipo de marabuto no Marrocos. GEERTZ, C. *Observando o Islã*, p.45.

⁴⁸ A jurisprudência maliquita decorre da escola de direito fundada por Maliki ibn Anãs, no século VIII, em Medina, que se espalhou especialmente no norte da África e na península Ibérica. Maliki questionou o direito alegado pelos califas omíadas de criar leis sem referência ao Alcorão. Este autor, portanto, ajudou a consolidar a importância dos hadiths e dos ensinamentos dos quatro primeiros califas. Cf. CUNHA, Agostinho Paiva da. Conhecer o Islão. In: *Cadernos da IDN*, n.3, s.2, julho de 2009.

⁴⁹ ES-SADI, Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir. *Tarikh es-Soudan*, p.78

⁵⁰ WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, p. 91.

considerado autêntico, e outro africano, considerado inferior. Não obstante, na cultura religiosa islâmica, professada na África Ocidental e alhures, tais processos coadunam-se com os elementos centrais da doutrina islâmica e associam-se à busca por conhecimentos procedentes da revelação divina, marcada pelo pertencimento a linhagens religiosas.

A cisão entre conhecimento e indivíduo era inconcebível. Do mesmo modo, a hierarquização entre saberes racionais, devocionais, comportamentais e esotéricos não se colocava de forma exclusiva: a habilidade de interpretar o *Alcorão* acompanha a demanda por bênçãos e dons, como o pedido de chuva ou a posse da baraka. Assim, sufismo, jurisprudência e lógica compunham o currículo das madrassas de Timbuctu e Jenne, lado a lado⁵¹. No Magrebe, as práticas marabúlicas foram caracterizadas pela busca por conhecimento: em Fez, a madrassa de Kairouan, fundada no ano de 859, tornou-se um dos principais centros intelectuais, atraindo eruditos do norte e do ocidente africano. No século XVI, a ortodoxia e a *fiqh* maliquita estabelecidas no Marrocos exerceram importante papel no treinamento de religiosos versados no direito e doutrina islâmicos. Ao mesmo tempo, o sufismo se espalhava pelo Magrebe e Sahel, chegando à Senegâmbia. As teorias propostas por Ahmad Baba al-Timbukti, jurista e intelectual da madrassa da Timbuctu entre os séculos XVI e XVII, indicam esta convivência harmônica e simbiótica. Em seu tratado sobre o conhecimento, afirma que um santo é, antes de tudo, um sábio:

O santo é aquele cuja obediência a Deus é constante, e Deus cuida dele. O santo é também aquele que respeita os direitos de Deus, os direitos de Seus servos, na medida do seu poder. Seu ponto de honra mais elevado é o direito. Ninguém pode acessá-lo sem a ciência que Deus Altíssimo legou aos Seus servos, os sábios, proporcionando-lhes, a favor deles, na Sua Providência, sua procura pelo bem, tendo em conta o *hadith* que diz “aquele a quem Deus quer bem, ele inspira o profundo conhecimento da religião”. Assim, eles aprendem de Deus o que Ele ordena e o que ele proíbe através da luz que Ele lhes dá. É nessa direção que orienta a proposta de Hasan Al-Basrî: “O *faqih* é aquele que entende o que Deus ordena e o que Ele proíbe. Ele só pode agir pela Sua Ciência. Senão, Deus não o quererá bem, mas antes o levará à perdição”. Além disso, al-Bayhaqi citou Ash-Shâfi-i, que disse: “Ninguém é mais caro ao Criador do que os doutores da lei”.⁵²

Ahmad Baba evidencia que a distinção compreendida como par dicotômico, que opõe Islã erudito, caracterizado pelo sábio e seu estudo do Direito e da *fiqh* maliquita, e o Islã popular, marcado pelos mestres sufis e homens santos, é fruto de análise superficial e

⁵¹ URVOY, Dominique. Modes de présence de la pensée arabo-islamique dans l’Afrique de l’Ouest (jusque vers 1150 H./1737 p. C.). In: *Studia Islamica*, n.62, 1985.

⁵² BABA, Ahmad. *Tuhfatu-I-Fudala* (Des Mérites des Ûlama-s). Texte établi par Saïd Sami et traduit par Mohamed Zniber. Rabat: Institut des Etudes Africaines, Université Mohammed V, 1992, p.45.

equivocada. A complementaridade entre ambos é explorada pelo jurista: o caminho para a santidade é o conhecimento. No que tange ao período anterior ao século XVIII, quando se afirmava uma ortodoxia imposta através dos regimes jihadistas, a complementariedade entre formas pacíficas de difusão do Islã era a norma, não exceção. Santos e sábios, conforme Baba, eram compreendidos como os intérpretes da vontade de Deus entre os homens, verdadeiros e profundos conhecedores da religião. A principal distinção estabelecida pelo intelectual se dava entre sábios e guerreiros: “a tinta da pena do sábio tem mais valor que o sangue do mártir. O sangue é o que o *Mujâhid* tem de mais precioso. A tinta é a coisa mais ínfima que possui o sábio”. E complementa questionando: “o que dizer, então do valor dos conhecimentos que o sábio possui, sua mediação sobre a bondade divina, sobre seu esforço para revelar a verdade, pronunciar os julgamentos da justiça, conduzir os homens na via correta?”⁵³ Esta oposição, favorável ao sábio, seria superada apenas no século XIX, que estabeleceriam outro paradigma islâmico na região.

Estudando o período formativo do sufismo no Marrocos – que influenciou o processo de islamização na África Ocidental – Daphna Ephrat afirma que, no século XIII, sufismo e legalismo islâmico maliquita não eram caracterizados como dois caminhos opostos à prática islâmica. Ao contrário, muitos *awliya* (homens santos ou marabutos) eram caracterizados tanto pela prática sufi quanto por seus conhecimentos e atuação na jurisprudência islâmica⁵⁴. Do mesmo modo, ao traçar biografias de eruditos muçulmanos de Timbuctu, o autor do *Tarikh Es-Soudan* não se furta de apresentar o ascetismo e a piedade como características marcantes de Mahmoud-ben-Godàla, ao afirmar que “sua ciência e suas virtudes foram célebres no país e seu renome se estendia a todas as direções, a leste, a oeste, ao sul e ao norte. Os dons do céu se manifestavam nele em sua piedade, suas virtudes, seu ascetismo e seu humor brincalhão”⁵⁵.

Godàla, como El-Kabari, carregava ciência e virtude como características dos marabutos africanos. Em Timbuctu, muitos ulemás ministravam ensinamentos sobre o sufismo e, segundo o pesquisador Dominique Urvoy, a difusão desta disciplina esteve ligada à expansão da literatura islâmica andaluza e magrebina, mormente marroquina, nas quais a cultura religiosa islâmica de Timbuctu tem suas raízes. Ahmad Baba entendia que o mérito dos santos iniciados encontra-se nas noções de “purificação interior, de sanidade da

⁵³ BABA, Ahmad. *Tuhfatu-I-Fudala* (Des Mérites des Ûlama-s), 1992, p.16.

⁵⁴ EPHRAT, Daphna. In Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan Awliya' Allah in “Kitab al-tashawwuf. In: *Studia Islamica*. n.94, 2002, p.72.

⁵⁵ ES-SADI, Abderrahman Ben Abdallah Ben ‘Imran Ben ‘Amir. *Tarikh es-Soudan*, p.62-63

alma, dos exercícios espirituais e controle contínuo dos estados místicos”, ou seja, no exercício da dimensão esotérica do conhecimento⁵⁶. Na formação dos ulemás em Timbuctu e Jenne, nos séculos XV-XVII, o Sufismo se encontrava no corpo das disciplinas religiosas, junto com Direito (*fiqh*), estudos e comentários sobre o *Alcorão*, tradições proféticas e metodologias jurídicas. A formação se completava com estudos de disciplinas consideradas profanas, como linguística, poética, retórica, história, geografia e ciências; além de disciplinas filosóficas, como a lógica⁵⁷.

As práticas sufis na formação das autoridades religiosas muçulmanas confrontam a tese da distinção entre religiosidade culta e popular, que atrela a primeira ao exercício das leis e estudos eruditos e a segunda ao misticismo esotérico, como a realização de milagres. É a ausência desta dicotomia que permite a Es-Sadi descrever um dos sábios eruditos de Timbuctu como jurista, “asceta generoso” e “autor de milagres” ao mesmo tempo em que o destaca como *faqih* (pl. *fuqaha*), jurista:

O cheikh, o sábio em Deus, o santo, o homem dotado de visão dupla, o autor de milagres, o jurista Abu Abdallah-Mohammed-ben-Mohammed-ben-Aliben-Mousa, 'Oriân-er-ras (Cabeça nua). Este foi um dos servos virtuosos de Deus, um asceta generoso que despendeu todo seu bem em esmolas por amor a Deus.⁵⁸

Portanto, nota-se reiteradamente que a prática de realização de milagres, como curas ou demandas por chuva, não era vista como elemento distinto do conhecimento acadêmico oriundo do estudo das leis e doutrina. Ao contrário, ambos complementavam-se e harmonizavam-se no valor moral atribuído aos homens santos, cujo exemplo de piedade e erudição deveria ser seguido. Destaca-se ainda o papel atribuído à doação de esmolas, um dos Cinco Pilares fundamentais do Islã, presente nesta passagem. A virtude de Oriân-er-râs fazia dele um elo desejável no *isnad* de seus discípulos. Tais características eram fundamentais a alguém que almejasse o papel de marabuto, uma vez que o ensino a ser ministrado não representava apenas a apreensão de conhecimentos intelectuais. Antes, era caracterizado como formação integral do indivíduo, que se tornaria recipiente dos valores religiosos e morais difundidos pelo Islã. O conhecimento não se reduzia à memorização: significava a encarnação, incorporação da pregação Revelada expressa no comportamento.

⁵⁶ BABA, Ahmad. *Tuhfatu-I-Fudala* (Des Mérites des Ûlama-s), 1992, p.57.

⁵⁷ URVOY, Dominique. Modes de présence de la pensée arabo-islamique dans l’Afrique de l’Ouest.

⁵⁸ ES-SADI, Abderrahman Ben Abdallah Ben ‘Imran Ben ‘Amir. *Tarikh es-Soudan*, p.84

Tal incorporação era um processo ativo. No *Tarikh es-Soudan*, encontram-se vários eruditos que, além de ensinarem na madrassa de Sankoré e circularem pelo Magrebe, desde o Marrocos à Tunísia, Egito e Arábia, também produziram vários comentários sobre textos clássicos da tradição islâmica. Este fenômeno auxilia na compreensão da produção de conhecimentos islâmicos em escala global, dentro dos limites geográficos da religião, em detrimento do modelo difusionista, que valoriza a relação hierarquizada entre centro produtor/difusor de saberes e periferia passiva/receptora⁵⁹. À habilidade intelectual, somava-se o desempenho de virtudes. Es-Sadi informava que um de seus mestres fora Mohammed-ben-Mahmoud-ben-Abou-Bekr que, assim como Oriân-er-râs era dotado de características pessoais concernentes tanto aos sufis quanto aos *fuqaha*: “jurista, teólogo, erudito, virtuoso, piedoso, devoto, ele foi uma das melhores criaturas virtuosas de Deus, um sábio praticante, um homem impregnado de bondade; ele foi de uma lealdade perfeita, de uma natureza pura”⁶⁰. Destaca-se a relação mestre/discípulo:

ele foi meu professor, meu mestre, e ninguém me foi tão útil quanto ele, seja por ele mesmo, seja por seus livros (Deus o faça misericórdia e lhe conceda o paraíso em recompensa!). Ele me entregou diplomas e licenças escritos por sua mão sobre as matérias que ele ensinava seguindo seu método ou seguindo aquele de outrem⁶¹.

Virtude, piedade, devoção e erudição são elementos que se fundem na formação da personalidade do marabuto. O fato de Es-Sadi destacar que Abou-Bekr concedeu-lhe diplomas evidencia não apenas o fato de ele ter alcançado domínio intelectual do conteúdo ministrado pelo mestre, mas também de suas virtudes. Nisso reside a importância do elo, o *isnad*, na difusão do conhecimento: não se trata de aquisição despersonalizada de saberes, na qual sujeito e objeto encontram-se separados, mas da incorporação do conhecimento expressa no comportamento e no cultivo de virtudes, lado a lado com os saberes intelectuais correspondentes. A permissão para ensinar é dada àquele que incorporou estas características e, assim, é capaz de transmiti-las. A epistemologia na qual esta prática se insere aponta o caráter humano do saber. A crença subjacente a este pensamento define que os conhecimentos existem apenas nas pessoas: sem orientação, os livros podem ser lidos e interpretados de diversos modos. A orientação determina a apreensão do conhecimento e

⁵⁹ No *Tarikh es-Soudan*, ver, em especial, os capítulos IX, X e XI. Sobre discussão, ver REESE, Scott. *The Transmission of Learning in Islamic Africa*.

⁶⁰ ES-SADI, Abderrahman Ben Abdallah Ben ‘Imran Ben ‘Amir. *Tarikh es-Soudan*, p.71

⁶¹ *Ibid*, p.76

permite o controle de inovações religiosas sem, entretanto, impedir o desenvolvimento da doutrina diante da evolução das sociedades e seus dilemas⁶².

A formação religiosa dos ulemás não estava restrita aos grandes centros sufi, como Fez, ou às madrassas do Marrocos ou Mali, embora estas fossem as matrizes da expansão da cultura religiosa islâmica centrada no estudo, erudição e desenvolvimento da via mística no continente africano. Entre os *dyulas*, comerciantes itinerantes mandingas originários da região de Timbuctu que se espalharam pela África Ocidental, emergiu um grupo social conhecido como *karamoko* (velho sábio ou ulemá⁶³). Os karamokos eram educados nos estudos do *Alcorão*, nos comentários produzidos por eruditos de reconhecida competência, nos hadiths e *Suna*. Um estudante acompanhava seu professor por um período que podia variar entre 05 e 30 anos. Ao término, recebia um turbante e um *ijaza*: a licença para ensinar e iniciar sua própria escola, numa aldeia distante⁶⁴. Ao retornarem de sua formação, que não raro incluía peregrinações a Meca ou a centros islâmicos mais próximos, os karamokos ocupavam destacada posição social. Entre os jalofos e mandingas, esta posição era desempenhada pelos bexerins ou marabutos, atualmente conhecidos como *serigne* na região. Entre suas funções, cumpre a iniciação das crianças nos saberes islâmicos, através de escolas corânicas, e a orientação religiosa nas mesquitas.

PREGAÇÃO CORÂNICA E GÊNESE DO ENSINO RELIGIOSO

O aprendizado religioso é um processo social, marcado pela interação entre pessoas em contextos históricos, geográficos e culturais específicos. Devido a seu processo de constituição e repetição, através da replicação geracional e continuidade através do tempo, toda religião subsiste a partir de instituições de ensino. Em seu estudo sobre o Islã no Senegal, Paul Marty argumentou que o reconhecimento da condição islâmica derivava do pertencimento a uma determinada linhagem marabútica: “eu sou muçulmano e meu marabuto é fulano” era a resposta básica encontrada pelo autor ao questionar seus

⁶² WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an*, p. 53-55.

⁶³ LAPIDUS, Ira. Islam in Sudanic Savannah and Forest West Africa. In: *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002, p.411; GREEN, Toby. *The rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. New York: Cambridge University Press. 2012, p.37; COSTA E SILVA, Alberto da. A 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.10.

⁶⁴ LAPIDUS, Ira. Islam in Sudanic Savannah and Forest West Africa, p.413; REESE, Scott. Islam in Africa/Africans and Islam, *Journal of African History*, vol.55, 2014, p.20.

interlocutores a respeito da religião que professavam. Marty interpretou essa resposta como indicativo de que a condição de ser muçulmano, no Senegal, significava obedecer às ordens de um marabuto e merecer desfrutar das graças portadas por este, a partir de seus próprios dons e devoções. A partir disto, o autor determinou que o estudo do Islã no país era, fundamentalmente, o estudo dos marabutos⁶⁵.

Esta orientação na agenda de estudos culminou na centralização das jihads menores no quadro das pesquisas acadêmicas sobre o Islã no Senegal, a partir da atuação política dos marabutos. Não obstante, a informação etnográfica coletada por Marty, em suas entrevistas, sugere outra interpretação: ser muçulmano não significa necessariamente seguir e obedecer a um marabuto, mas aprender a prática da religião a partir deste marabuto, reconhecendo o prestígio religioso e social que ele desfruta. O aprendizado é condição fundamental do exercício religioso. Como argumentam David Berliner e Ramon Sarró, “sem aprendizado, sem transmissão, não existe algo como religião”⁶⁶. Na Senegâmbia, as escolas corânicas ocuparam-se com a produção e transmissão do Islã desde antes das confrarias religiosas⁶⁷. No final do século XV, elas ainda eram marcadas pela presença de pregadores estrangeiros, da Mauritânia, Mali ou Marrocos. No início do XVI, o alemão Valentim Fernandes, informado por navegadores portugueses, descrevia a presença destes pregadores ao longo da região. Entre povos Serere, chamados barbacsins na fonte, apontava a presença do Islã, ainda não institucionalizada, afirmando que “os barbacsins são muito negros e têm a seita de Mafoma e têm seus bexerins, clérigos mouros alvos, mas não têm mesquitas nem eles rezam nem outros negros, salvo onde eles querem, ali hão de rezar estes clérigos por eles”⁶⁸. No Caior, ao norte da península de Dakar, estes bexerins cumpriam a função de ensinar e transmitir a fé:

⁶⁵ MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome I: Les Personnes. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1917, p.03.

⁶⁶ BERLINER, David; SARRÓ, Ramon. On learning religion: an introduction. In BERLINER, David; SARRÓ, Ramon (Eds.). *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007, p.19.

⁶⁷ As principais confrarias muçulmanas, ou ordens sufis, presentes no Senegal e demais países da região são a Qadiriyya, Tijaniyya, Mouridiyya e Layyene. Qadiriyya é a mais antiga, fundada em Bagdá, no século XII, chegou à região do atual Senegal no início do século XIX, através do clã Kounta. Foi a primeira ordem sufi a se instalar na região, durante o governo do damel Birahima Fatma Thioub Fall. A Tijaniyya foi fundada no Marrocos, no século XVIII, e chegou à África Ocidental no XIX. A Mouridiyya foi fundada no Senegal, em 1883, e hoje é a mais proeminente confraria muçulmana do país. Já a Layyene é a menor e mais nova, fundada no início do século XX, no norte da cidade de Dakar, em Yoff. Sobre a entrada da primeira confraria na Senegâmbia, de forma institucional, ver HERZOG, Lauren; MUI, Wilma. *A Discussion with Bou Khalifa Kounta, Kounta Family of the Qadiriyya Order of Senegal*. Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs. Disponível em <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-bou-khalifa-kounta-kounta-family-of-the-qadiriyya-order-of-senegal>, acesso em 23 de setembro de 2017.

⁶⁸ FERNANDES, Valentim. O Manuscrito Valentim Fernandes, MMA, s.2, v.1, p.695.

El-rey e todos seus fidalgos e senhores desta província de Gilofa são mafometanos e têm seus bexerins brancos, que são clérigos e pregadores de Mafoma, os quais sabem escrever e ler. Estes bexerins vêm de longe do sertão, como do reino de Fez ou de Marrocos, e vem a converter estes negros à sua fé com suas pregações.⁶⁹

O cronista europeu apontava também a limitação do acesso à presença do governante, o *buur damel*, enfatizando que a “gente miúda não pode chegar à porta dele se não for cristão ou azenegue que lhe ensine a fé de Mafoma”⁷⁰. Na região do rio Gâmbia e dos Estados mandingas, Fernandes destacava a presença de pregadores estrangeiros, classificando-os como mouros através de designativo étnico que os distinguia dos negros. Isto fica evidente quando o autor aborda a presença de mandingas muçulmanos e outros aderentes a religiões locais e, em seguida, afirma que os mandingas muçulmanos circulam entre o que chama de terra dos mouros e dos negros. Diz que “comumente todos são idólatras e dão grande crédito aos encantamentos, e alguns poucos mafometanos”. Sobre esses, anota: “os mafometanos vão por terra dos mouros tratando, e assim dos negros, suas mercadorias”⁷¹ distinguindo mouros e muçulmanos, designativo étnico e religioso.

O texto refere-se às observações feitas por navegantes europeus, nos anos finais do século XV⁷². Valentim Fernandes descrevia a religiosidade islâmica entre os mandingas como processo em curso, que não havia atingido grandes setores sociais e restringia-se, em grande parte, aos comerciantes de longa distância e às elites políticas regionais. Estes seriam os “alguns poucos” expressos pelo autor. Esta observação está em acordo com o estabelecido na historiografia, ao apontar a expansão islâmica mediada pelo comércio e aderência das cortes políticas antes das massas populares⁷³. A adesão popular, porém, não tardaria a se transformar. O cronista adverte que o desenvolvimento da doutrina islâmica era levado adiante por um segmento social específico, os pregadores estrangeiros, e tinha resultados: “há muitos nesta terra que têm a seita de Mafoma e assim andam muitos

⁶⁹ Ibid., p.683.

⁷⁰ Ibid., p.675.

⁷¹ Ibid., p.699.

⁷² HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens do Senegal à Serra Leoa (1453-1508), *Mare Liberum*, n.2, 1991, p.214.

⁷³ 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. Em livro recente, Lamin Sanneh discorda desta tese, afirmando que o papel central na islamização foi desempenhado por pregadores, que não eram necessariamente comerciantes. O autor centraliza seu argumento na gênese da comunidade dos Jagancazes, considerando-os como primeiramente pregadores, em segundo lugar comerciantes. Não subscrevemos essa tese, como adiante se abordará. Ver SANNEH, Lamin, *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press. 2016.

bexerins, que são clérigos mouros, por esta terra, que ensinam sua fé a esta gente. E toda outra gente é idólatra [...]”⁷⁴.

No conjunto das narrativas analisadas, os termos alemane (imã, especialista religioso⁷⁵) e bexerim (do árabe *mubecherin*, propagandista do Islã⁷⁶) aparecem de forma intercambiada. Entrementes, o jesuíta padre Manuel Álvares captou uma hierarquia social estabelecida entre estes agentes. O alemane, corruptela para imã ou imame, é o pregador do culto islâmico, responsável pela vida religiosa nas mesquitas e orientação espiritual dos muçulmanos. No texto de Álvares, o alemane aparece como detentor de mais poder que os bexerins. Sua missão é ensinar a religião, ao passo que aqueles cumprem o dever de manter as “escolas de ler e escrever em letras arábicas”⁷⁷. Cabe ao alemane o envio de outros clérigos às comunidades mais afastadas, para pregação e exercício religioso junto às populações. Esta interpretação é reforçada por André Almada, ao afirmar que “o maior destes religiosos, como entre nós uma dignidade de Guardião ou de Provincial, chamam eles Ale-mame, e trazem anel como Bispo”⁷⁸. Manuel Álvares esclarece que:

O Alemane tem o Alcorão; e só a este é lícito entrar na Casa de Meca. O seu ofício é declarar a seita. Este reside no reino que lhe pareça mais acomodado para conservação da vida e aumento dela, e para que com mais facilidade possa visitar, pelo ordinário, ou [enviar] quem lhe parecer melhor dos ministros inferiores, as terras ou aldeias de sua jurisdição; posto que não é usado tanto a subordinação de ministros; porque não são estes Alemanes superiores de súditos, como os prelados e os reitores ou ministros, o nome só lhe quadra impropriamente enquanto são mais poderosos. Este, quando vem a alguma aldeia, é muito venerado, beijam-lhe o fato e pés, é muito rico e assim dá suas esmolas grossas por amor de Alá.⁷⁹

⁷⁴ FERNANDES, Valentim. O Manuscrito Valentim Fernandes, p.705

⁷⁵ Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Islã: *religião e civilização*, p.58) afirma que: “Para garantir a simultaneidade dos atos rituais, a coletividade deve ter um *imam* (líder espiritual) que guie todos nos movimentos alternados de ficar em pé, curvar-se, ajoelhar-se e prosternar-se que se sucedem nos momentos rituais. O *imam* geralmente é um *‘alim* (especialista religioso, pl. *‘ulama*) o que mostra a hierarquia baseada no saber religioso que existe na tradição islâmica, mas na falta deste qualquer adulto pode liderar a oração.”

⁷⁶ Nome original é *sëriñ*, termo wolof cuja forma arcaica era *bi-sëriñ*. Ver WARE III, Rudolph. *The Walking Qur’an*, p.79; 266; FERRONHA, António Luís. Notas ao texto. In: *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.133.

⁷⁷ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p.11v.

⁷⁸ ALMADA, André. *Tratado breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, p.275.

⁷⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit, p.11v.

A descrição de Álvares indica que o papel desempenhado pelo alemane era análogo àquele descrito por Es-Sadi acerca dos sábios de Timbuctu. Detentores e reprodutores de educação islâmica, sobretudo nas ciências religiosas, conforme a documentação evidencia no estudo do Direito, *Alcorão* e sufismo, eles cumpriam a função de instruir novos clérigos. O envio de “religiosos menores” a regiões distantes indica o estabelecimento de uma rede de sociabilidade religiosa que caracteriza o *isnad*, estabelecendo relações entre mestre/discípulo e construindo um tecido social islâmico ao longo da região. Aos moldes da narrativa de Es-Sadi, Álvares expõem o pietismo e a devoção que estes pregadores sugerem na população, como marca da incorporação de saberes e valores islâmicos, como a sensibilização social e o ato de distribuir esmolas. Somado a isto, a humildade demonstrada pela população, que “beija suas vestes e seus pés” aponta para o fortalecimento da cultura islâmica e o sucesso da expansão através da encarnação dos valores religiosos.

Estas características mantiveram-se ao longo do tempo. Tradições orais recolhidas na Gâmbia na década de 1970, apontam o esperado de um alemane, ou imã, pela comunidade muçulmana. Em 1976, Alhaji Suware Janneh Madiba Kunda, um homem mandinga de 80 anos, definia o papel destes agentes religiosos:

Conforme nós sabemos, o Imã deve ter um coração de rei, deve se responsabilizar pelos estrangeiros, ser modesto e respeitoso. Isto é o que nós sabemos sobre o imanato. Em segundo lugar, ele deve ser firme, deve liderar o povo na oração, trabalhar muito pela mesquita, cuidar da mesquita, deve falar seriamente com as pessoas sobre coisas que sejam benéficas para elas.⁸⁰

A partir de finais do século XVI, o resultado do processo de dispersão de pregadores já demonstrava resultados, que se manteriam em tradições orais posteriores. Em 1592-4, o comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada descrevia a presença de um pregador muçulmano na corte do Caior, um “caciz Jalofo, chamado naquelas partes bexerim”⁸¹. Já não se trata de pregadores estrangeiros. Em 1660, um missionário francês que passava pela aldeia de Rufisque descreveu “cerca de cinco ou seis mil habitantes, todos negros, nus e maometanos”⁸². A modificação nos vetores da islamização determinou

⁸⁰ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 406A. Informante: Alhaji Suware Janneh Madiba Kunda, homem, mandinga, 80 anos. Data 19/5/1976. Local: Bakau Madiba Kunta, p.02.

⁸¹ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, p.236.

⁸² Copie de la lettre écrite à Mr. V. par Mr. Estienne. Archives lazaristes, Paris, copie XVIIe siècle. Documento publicado. MORAES, Nize Isabel de. *À la découverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome II: 1622-1664. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1995, p.379.

a rápida transformação da base social do Islã. O processo pacífico de ensino e aprendizagem, guiado pela busca local pela religião, em detrimento de imposição externa, possibilitou a incorporação de largos segmentos populacionais da Senegâmbia nas fileiras islâmicas. A partir desta entrada autônoma e consciente na *Umma*, novo conjunto de saberes religiosos e políticos tornou-se acessível aos muçulmanos oeste-africanos, acomodando-se, interagindo com conhecimentos locais e complementando-os. Este processo social e intelectual, longo e contínuo, repercutiu em transformações duradouras, mormente a partir do estabelecimento das jihads e seu impacto regional e global, nos séculos XVIII e XIX.

AGENTES LOCAIS DA ISLAMIZAÇÃO

A profissão da fé islâmica na bacia do Senegal remonta ao século XI, segundo os relatos de Al-Bakri. Documentos escritos sobre o Islã no império do Mali, a partir do século XIII, e tradições orais familiares do Caior, que ligam as famílias mais antigas a linhagens marabúlicas; e do Salum, que descrevem a presença de um bexerim ao lado do conquistador Mbegan Nduur, no final do século XV e início do XVI, apoiam a antiguidade desta presença⁸³. A circulação de marabutos nômades ao longo da bacia do Gâmbia também remete aos séculos XV e XVI, mormente no território do Kaabu, de acordo com fontes orais⁸⁴. Em meados do XVI, já há registros da formação de um corpo religioso localmente instituído: um homem jalofo, escravizado em Portugal, onde lhe foi atribuído do nome de Antônio Fernandes, foi processado pelo Tribunal da Inquisição de Lisboa por prática islâmica. Em seu depoimento, disse que, em sua terra, chamava-se “Amaçambat e que era da seita de Mafamede”. E acrescentou que “sabia muitas orações de sua seita que lhe ensinaram em pequeno como que fazem aos meninos”⁸⁵.

No final daquela centúria, André Álvares de Almada, mobilizando memórias sobre viagens que fizera à costa africana desde a década de 1560 ou 1570, escrevia um tratado dedicado ao rei luso-espanhol, Felipe II, no qual traz fartas informações sobre o Islã na Senegâmbia. Neste documento, Almada evidencia a formação local de pregadores

⁸³ BOULEGUE, Jean. *Les Royaumes Jalofo dans l'espace Sénégalien* (XIIIe-XVIIIe siècle). Paris: Khartala. 2013, p.89-91. Sobre a cronologia do reino do Salum, ver BOULÈGUE, Jean. Contribution à la chronologie du royaume du Saloum, Bulletin de l'I.F.A.N., tome XXVII, s. B, n.3-4, 1966. De acordo com o autor, o período de governo de Mbégane Ndour foi por volta de 1494-1514.

⁸⁴ NIANE, Djibril Tamsir. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris: Éditions Karthala. 1989, p.12-13.

⁸⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl 05.

muçulmanos, grupo social que já atendia por nome diferenciado daquele aplicado aos berberes: bexerim. Na descrição que produziu sobre a formação do Estado do Caio, o papel de um pregador islâmico na corte do *damel* não era atribuído a um mouro, mas um bexerim jalof. Adiante, o comerciante aponta a emergência de prescrições alimentares islâmicas (*haram*) associadas à pregação religiosa. Diz que “estes Jalofos e Mandingas não comem carne de porco, e alguns não bebem do nosso vinho, principalmente os Cacizes, que são os Bexerins, dos quais há em muita abundância nestas partes. E metem em cabeça aos outros muitas cousas [...]”⁸⁶. Portanto, a difusão de elementos da cultura islâmica, ensinada por religiosos mandingas e jalofos, encontrava-se em curso através de agentes locais, que operavam em pregação itinerante ou com escolas estabelecidas.

O papel dos agentes locais foi fundamental na difusão do Islã. Ao analisar tal processo, Lamin Sanneh sugere um método de estudo do desenvolvimento histórico do Islã na África e das relações entre muçulmanos e não muçulmanos: definir, precisamente, as mudanças que ocorreram na esfera social. Nesta perspectiva, o autor argumenta que se podem destacar dois grupos fundamentais que atuaram como agentes da islamização: os *transmissores*, grupo formado por grande diversidade de indivíduos que foram à África e por lá permaneceram por algum tempo: comerciantes, viajantes, artesãos, marabutos mendicantes, pregadores missionários, acadêmicos, juristas, clérigos devotos, e etc.. Sanneh argumenta que este grupo atuou na expansão islâmica, mas foi secundário na islamização das populações africanas. Primordial terá sido o papel desempenhado por outro segmento, caracterizado como *rebedor*: indivíduos das populações locais que aderiram ao Islã, com grau de sucesso variável, e ajustaram a fé aos contextos e necessidades locais, expandindo-a a partir de novos referenciais⁸⁷. Os bexerins jalofos e mandingas, descritos por Almada, integram este grupo.

A partir do século XVI, a educação corânica passava a desempenhar centralidade no processo de expansão e consolidação religiosa e política do Islã. Ao discutir as origens das jihads na África Ocidental, Paul Lovejoy argumenta que a dispersão das escolas corânicas, associada à tradição pacifista de ensino islâmico, foi elemento atuante na gênese dos levantes. Nesta concepção, a educação religiosa ofereceu as ferramentas teóricas e intelectuais aplicadas pelos acadêmicos muçulmanos na produção de interpretações da xaria, que resultaram nas opções pela jihad. O debate instaurado pelos guerreiros

⁸⁶ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, p.249.

⁸⁷ SANNEH, Lamin. *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*. Colorado (USA), Oxford (UK): WestView. 1997, p.12-13.

muçulmanos visava à legitimidade das guerras diante da comunidade islâmica envolvente. Isso porque a tradição intelectual e pacifista acerca da expansão islâmica na Senegâmbia rejeitava a jihad como elemento de persuasão. Essa função era atribuída ao ensino da doutrina por pregadores locais ou estrangeiros. As guerras contra não muçulmanos, nesta tradição, seriam permitidas apenas se a comunidade islâmica fosse atacada e ameaçada em sua existência física⁸⁸.

Este sentido remete à crença estabelecida pelo intelectual de Timbuctu, Ahmad Baba, concernente à diferenciação entre sábios e guerreiros. Baba, ao discutir o mérito dos ulamás ou marabutos, buscava, na tradição intelectual muçulmana, elementos que evidenciassem a superioridade atribuída aos eruditos, em oposição àqueles que optavam pela aleia da guerra para difundir a palavra corânica. Citando um jurista muçulmano de Damasco, na Síria, Baba afirma que “os sábios têm mais méritos que os *Mujâhidîn* [os guerreiros]”. Disto deriva que “o papel dos sábios é serem os herdeiros dos Profetas. É isto que significa a fala divina: ‘Salomão herda de Davi’”⁸⁹. Esta perspectiva respalda-se em tradições orais da Senegâmbia, remetidas a um personagem histórico-mitológico, originário do Massina, que se tornou célebre por ser-lhe atribuída a institucionalização do Islã no Bambuk, no leste senegalês: el-Hajj Salim Suware.

Suware teria vivido em algum momento entre os séculos XIII e XVII. Em livro publicado em 1979, o historiador gambiano Lamin Sanneh argumentava ter sido este o período da dispersão do Islã na Senegâmbia, através do grupo social institucionalmente vinculado à pregação islâmica dos jagancazes, ou Jakhankés. Em trabalho de 2016, sugere que este grupo encontrava-se na África Ocidental desde o período do império de Gana, antes do século XI⁹⁰. O autor argumenta que a identidade jagancaz construía-se por meio do Islã: eram clérigos e professores muçulmanos procedentes de povos Mandinga, que reivindicavam origem no Massina, especificamente na aldeia de Diakha, da qual deriva o termo que os nomeia. Salim Suware seria o patrônimo deste grupo, formado a partir de pilares religiosos, em vez de uma comunidade étnica. De acordo com tradições orais, ele teria peregrinado a Meca por sete vezes, de onde deriva o termo el-Hajj e sua autoridade religiosa, procedente de chamado divino. Uma tradição oral narrada na República da Gâmbia, em 1975, descreve-o:

⁸⁸ LOVEJOY, Paul. *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Athens: Ohio University Press, 2016, p.39-41.

⁸⁹ BABA, Ahmad. *Tuhfatu-l-Fudala* (Des Mérites des Ûlama-s), p.16.

⁹⁰ Ver SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute. 1979, p.37; SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad*, p.82.

Ele viveu em Jaa. Jaa, no leste. Ele deixou Jaa e foi em peregrinação a Meca. Ele cumpriu o hajj por sete vezes. Ele foi caminhando em todos estes hajjs. No sétimo, ele disse que gostaria de ficar lá. Foi assim que eles [os velhos] narraram em minha presença. [...] Mas Deus (Allah) não o deixou ficar. Uma mensagem veio até ele na forma de uma voz vinda do céu, que dizia “você tem que continuar, aqui não é o lugar onde você deve ficar. Religião, que você tem vindo encontrar aqui, você tem que ir para o leste [significando “ir de volta”, ou seja, para oeste] [divulgar]. Lá, há pessoas que não conhecem a religião. Se você se estabelecer no leste [ou seja, no lugar de onde ele partiu], você poderá espalhar a religião (Islã)”. Então, ele veio para cá.⁹¹

Lamin Sanneh, ao lidar com tradições orais como esta, afirma que a prática religiosa e pregação pacífica procedentes de Suware, desde Diakha até seu estabelecimento no Bambuk, após o retorno definitivo de Meca, consolidaram o paradigma do ensino islâmico na Senegâmbia⁹². Várias narrativas orais coletadas na década de 1970, que tratam das tradições locais sobre o processo de islamização, apontam o papel desempenhado por Salim Suware. Muitas dessas tradições foram produzidas por indivíduos que reivindicam descendência a partir de Suware e compõem, portanto, memórias familiares. É o caso da tradição contada pelo marabuto e agricultor mandinga Alhaji Momodu Mutar Suware. Entrevistado em 1975, aos 73 anos de idade, Alhaji Momodu era reconhecido pela comunidade local de Jaabi Kunda, na Gâmbia, como descendente de Suware e referência islâmica local, visto ter realizado a peregrinação a Meca, expressa no pronome Alhaji.

A memória destacada recusa a tradição da jihad: ao narrar o estabelecimento de seu suposto ancestral entre povos não muçulmanos, Alhaji Momodu afirma que el-Hajj Salim Suware “não combateu aquelas pessoas, ele não era um governante”⁹³, denotando oposição entre as comunidades religiosa e política. As jihads levados a cabo por guerreiros são descritos como fenômenos posteriores à morte de Salim Suware:

Quando ele morreu, os filhos que ele deixou para trás, as pessoas aceitaram o Islã com eles. Então, a Guerra veio, porque as guerras acontecem em todo lugar. Ele era um muçulmano estudioso [scholar] e ele não gostava de guerras. Ele pregava a qualquer um que estivesse interessado no Islã. O que aconteceu depois da morte dele, o povo se dispersou. Alguns foram para o Bundu. Nosso povo, nossos antepassados [ou avós, grandparents] foram para Nyoholo. Até hoje, Nyoholo, de onde nossos antepassados

⁹¹ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 358A, Family history of the Suware Family of Jaabi Kunda. Informante: Alhaji Momodu Mutar Suware (Marabout), 73 anos, agricultor, mandinga; Coletor: B. K. Sidibe; Data: 5th April, 1975; Transcrição: Mariama Bayo; Tradução: Demba T. Saanyang, p.01.

⁹² SANNEH, Lamin. *The Jakhanke*, p.1-3.

⁹³ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 358A, p.02.

vieram, até hoje existe aquela aldeia. Até hoje, as pessoas vão lá para aprender. Eles ficaram lá muito tempo.⁹⁴

De acordo com esta narrativa, o legado de Suware teria sido a difusão do ensino islâmico em oposição à expansão bélica. O ensino e a pregação são destacados, ao se acionarem memórias transmitidas pela oralidade, através das gerações: “O nome do nosso ancestral [avô, grandfather] é Alhaji Saluna Salim. Antes deles, eu desconheço. Mas entre nós e aquele povo, [houve] dez povos (i. e. dez gerações)”⁹⁵. Noutro trecho, adverte: “é assim que os anciões narraram”⁹⁶. Na tradição intelectual muçulmana da Senegâmbia, associada ao pacifismo islâmico, el-hajj Salim Suware (também chamado Saluna Salim ou Mbemba Lang Suware) corresponde ao arquétipo explicativo da gênese regional do Islã, cuja influência espalhou-se ao longo da África Ocidental. Esta narrativa é construída em oposição às jihads como elemento estruturante da islamização, na autoconcepção das comunidades marabúlicas⁹⁷.

Reproduzidas em 1975, essas memórias compõem o gênero das tradições orais: um corpo de conhecimentos sistematizados a partir de um modelo epistêmico local, marcado pela articulação entre passado e presente, num *continuum* temporal. Esta definição é o ponto de partida ao se estabelecerem diálogos com tais conhecimentos, reconhecendo-os como mecanismo intelectual construído para lidar com o passado, evitando concebê-los como repositório de informações factuais sobre o passado, disponíveis ao pesquisador. O trabalho com tradições orais não raro as submete ao jugo colonialista da escrita historiográfica. Esta reconhece a si como única forma legítima de relacionar-se com o passado e estigmatiza procedimentos não ocidentais – como mitos, epepeias, tradições –, apropriando-se deles como *fontes* para seu próprio fazer. Em oposição a este procedimento, a proposta de Sanjay Seth é acompanhada aqui, ao afirmar: “não podemos escrever com qualquer presunção de privilégio epistêmico”⁹⁸.

⁹⁴ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 358A, p.03.

⁹⁵ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 358A, p.01.

⁹⁶ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 358A, Family history of the Suware Family of Jaabi Kunda. Informante: Alhaji Momodu Mutar Suware (Marabout), 73 anos, agricultor, mandinga; Coletor: B. K. Sidibe; Data: 5th April, 1975; Transcrição: Mariama Bayo; Tradução: Demba T. Saanyang, p.01.

⁹⁷ SANNEH, Lamin. *The Jakhanke*, p.21; 37.

⁹⁸ SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?, *História da Historiografia*, Ouro Preto, n.11, Abril de 2013, p.187.

Dissertando em favor de uma história ética e não imperialista, o historiador indiano sugere que o trabalho com histórias não ocidentais dialogue com os povos em análise e com suas concepções acerca de seu próprio passado⁹⁹. Seth recomenda:

Precisamos conceber a escrita da história do modo ocidental e moderno não com um veio imperialista (não estamos corrigindo as percepções errôneas dos outros acerca dos seus passados), e sim como um exercício de tradução (estamos traduzindo as suas autodescrições em termos que fazem sentido dentro das nossas tradições intelectuais). Não se trata de recuar em nossas tradições – pois elas são o ponto de partida do nosso exercício de razão, se quisermos mesmo exercitar a razão. Só não atribuíamos a elas um privilégio epistêmico *a priori*.¹⁰⁰

Além do historiador indiano, vários intelectuais africanos têm se posicionado diante da necessidade de reconhecimento de conhecimentos não ocidentais como epistemologias válidas sem, no entanto, reduzi-los à racionalidade eurocêntrica. Paulin Hountondji, por exemplo, recusa a ideia de que tradições orais e costumes africanos sejam concebidos como filosofia, no sentido disciplinar e disciplinado do pensamento e da escrita filosóficos. Tal equiparação submete os filósofos africanos à condição de poder refletir

⁹⁹ Amadou Hampaté Ba chama a atenção para o modo como a produção de mitos veste os conhecimentos com roupagens esotéricas, ocultando-os e, ao mesmo tempo, dotando-os de longevidade, ao serem transmitidos, na condição de mito, através dos séculos. O exemplo de Thianaba, a serpente mítica peul é mobilizado pelo autor. O mito narra as aventuras de Thianaba e sua migração ao longo da savana africana, a partir do Atlântico, e é composto por um conjunto de informações geográficas. Em 1921, o engenheiro encarregado da construção da barragem de Sansanding, no Mali, teve a curiosidade de percorrer os pontos descritos na narrativa, que teve acesso através de Hammadi Djenngoudo, um conhecedor das tradições locais peul. Para sua surpresa, o engenheiro francês descobriu o antigo traçado do leito do rio Níger. Ver HAMPATÊ BA, A. A tradição viva, in KI-ZERBO, J. (editor). *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010, p. 264. Seguindo nesta perspectiva, buscamos manter diálogo com as ideias expressas na obra *Epistemologias do Sul*, organizada pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos e a historiadora moçambicana Maria Paula Meneses. O conceito epistemologias do sul é aplicado como alternativa a uma ecologia de saberes, na qual conhecimentos decorrentes de epistemologia não hegemônica são respeitados e com os quais são estabelecidos diálogos em termos horizontais. Ver SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. Um trabalho que respeita as narrativas africanas e busca dialogar com elas de forma propositiva, embora sem se relacionar com este arsenal teórico e partindo de perspectiva antropológica, é *O Culto da Serpente no reino de Uidá*, de Lia Dias Laranjeira. A autora traz à tona a centralidade do culto da serpente na organização social e política de Uidá, reino encravado numa região de grande destaque no cenário do tráfico atlântico e alcança importantes conclusões. A dimensão do mito de Dangbe e suas relações diretas com a política no Golfo do Benin são percebidas e o mito compreende, portanto, uma dimensão do conhecimento. Assim, a migração da serpente como parte fundadora do mito expressa a transferência de poder de Aladá a Uidá, quando da independência deste último frente ao primeiro, na década de 1660. Dangbe converter-se-ia em índice de identidade em Uidá, bem como na principal divindade cultuada no reino emancipado, diretamente associada ao poder monárquico. Na análise de Laranjeira, portanto, a serpente corresponderia ao elo entre poder político e religiosidade, atuando fortemente na coerção social do reino. Ver LARANJEIRA, Lia Dias. *O culto da Serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia, séculos XVII e XVIII*. Salvador: EdUFBA. 2015. Ao apontarmos tal perspectiva, buscamos um diálogo horizontal e ético, reconhecendo a validade e diversidade dos saberes construídos pelos povos africanos, mormente no contexto de islamização na Senegâmbia.

¹⁰⁰ SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clío ou Shiva?, p.187.

apenas sobre si, em detrimento da universalidade do pensamento, e, na maior parte das vezes, nega autoria às ideias africanas, diluídas no fundo anônimo das tradições orais, remetidas a tempos imemoriais. Em sua concepção, tais tradições são um campo de conhecimento válido e que necessita ser reconhecido enquanto tal, mas distinto da filosofia. A filosofia africana, por sua vez, seria o resultado do trabalho disciplinado e consciente dos filósofos africanos, que produzem teorias explicitamente concebidas como filosofia, sobre qualquer assunto do interesse da humanidade¹⁰¹.

Ao lidar com as tradições orais produzidas na Senegâmbia sobre seu próprio passado, é impossível ao historiador formado nos moldes ocidentais acessar o sentido presente nas narrativas dentro do paradigma racionalista. Nessa perspectiva, deparar-se-á com problemas de afinidade entre as fontes acessadas e os métodos empregados, como ratifica a análise do historiador Donald Wright. Este pesquisador trabalhou vários meses na Gâmbia, recolhendo oralidades e, subsidiado por elas, escreveu um importante livro sobre um Estado que se localizava na foz do rio Gâmbia: o Niumi¹⁰². Wright, operando no paradigma historiográfico ocidental, chama a atenção para limitações deste tipo de documento. Entre elas, destaca a incorporação de personagens míticos nas linhagens dos narradores, valorizando-lhe a família e seu acesso ao mercado de bens simbólicos e materiais; a incorporação de conhecimentos historiográficos na tradição oral; e a supressão de eventos e personagens do passado distante devido a eventos traumáticos do passado recente¹⁰³. Tais elementos indicam a necessidade de desenvolver procedimentos e teorias que permitam dialogar com estas tradições, identificando-lhes o caráter dinâmico, como o atribuído ao saber historiográfico, e reconhecendo que elas não foram produzidas para suprir as necessidades epistêmicas ocidentais.

Por outro lado, reduzi-las à condição de objetividade narrativa do passado não soluciona o impasse. Ao trabalhar com narrativas produzidas em contextos referentes ao processo de islamização na África Ocidental, Lamin Sanneh tomou os dados narrados como informações objetivas, na primeira edição de *The Jakhankés*, publicada em 1979. Pessoas que reivindicavam descendência de personagens reconhecidos como ancestrais da

¹⁰¹ HOUNTONDI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, *Revista Crítica de Ciências Sociais* – Epistemologias do Sul. 80. 2008; MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: as contribuições de Paulin Hountondji, Valentim Mudimbe e Achille Mbembe. In: MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

¹⁰² WRIGHT, Donald. *The World and a Very Small Place in Africa*. Armonk: M. E. Sharp, 1997.

¹⁰³ WRIGHT, Donald R. Requiem for the Use of Oral Tradition to Reconstruct the Precolonial History of the Lower Gambia, *History in Africa*, Volume 18, January 1991.

islamização foram as principais fontes informantes do autor na realização de entrevistas e recolha de tradições orais. Indicativo do valor que se atribuía à oralidade no período de publicação da obra, Sanneh não integrou a crítica ao papel que essas mesmas famílias desempenhavam quando da produção da fonte oral ou de seu acesso à tradição transmitida através dos arquivos familiares, procedimento historiográfico que se julgaria adequado. Em trabalhos posteriores, no entanto, esta questão aparece mais matizada. Em seu último livro, as tradições orais são inseridas nos contextos de produção e desenvolvimento e à análise somam-se fontes escritas, procedentes de narrativas europeias e africanas, que permitem ao autor avançar significativamente em relação aos trabalhos anteriores, advogando a centralidade da difusão pacífica do Islã, de forma metodologicamente coerente¹⁰⁴.

Ao lidar com tradições orais sobre a islamização, propõe-se pensar tais narrativas como conhecimento localmente produzido para explicar o passado e estabelecer uma continuidade transtemporal, localizando a comunidade contemporânea no tempo e reconhecendo o lugar – geográfico, social e simbólico – que ela ocupa no espaço. Neste sentido, a exatidão factual interessa menos que as estruturas sociais, simbólicas e intelectuais implicadas na descrição. Assim, é preciso reconhecer, conforme aponta Joseph Miller, que as tradições orais são elaboradas a partir de estratégias estéticas, retóricas e interpretativas, em lugar de sequências cronológicas. Os mecanismos de mudanças empregados nas narrativas divergem daqueles buscados pelo historiador: a transformação tende a ser marcada por cortes radicais (guerra, onda de migração, aparecimento mágico) em detrimento de sequências incrementais¹⁰⁵. O entendimento deste processo possibilita buscar, em vez de personagens ou datas pontuais, a compreensão local acerca de processos históricos vividos pela comunidade, através destas narrativas.

Por meio das tradições orais, as sociedades constroem memórias sociais cuja finalidade é auxiliá-las na compreensão de seu próprio passado e presente. O diálogo estabelecido entre diferentes abordagens do passado, a oral e a historiográfica, permite elaborar novas questões que, a seu tempo, podem ser agregadas à historiografia e à oralidade¹⁰⁶. Ademais, as tradições orais inscrevem-se num contexto marcado pela

¹⁰⁴ SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad*, p.78.

¹⁰⁵ MILLER, J. History in Africa/Africa in History. *American Historical Review*, vol.104,n.1, 1999, p.9.

¹⁰⁶ A oralidade, enquanto mecanismo de conhecimento, não está imune ao conhecimento historiográfico. Em Lisboa, em 2016, tive a oportunidade de conversar com um griot mandinga, muçulmano e guineense que vive na capital portuguesa, chamado Braima Galissá. Mestre na arte do kora, importante instrumento de percussão muito comum na África Ocidental, Galissá e eu conversamos sobre minha pesquisa acerca do Islã na Senegâmbia, região na qual incluo a Guiné-Bissau, como já exposto nesta tese. Então, ele me contou algumas tradições orais sobre o processo de islamização no Kaabu, mobiliando a narrativa sobre a Guerra do Kansala

verossimilhança e pelo reconhecimento de sua utilidade como mecanismo explicativo do passado. Escoram-se em elementos estruturais, verificáveis pela comunidade a quem são direcionadas, uma vez que compõem a memória coletiva: a fertilidade da tradição acerca de el-Hajj Salim Suware seria inalcançável sem um conjunto de conhecimentos e instituições islâmicos reconhecidos pela comunidade e contemplados pela narrativa, cujo papel é explicar e legitimar. Considerar tais tradições nesta pesquisa permite abrir as portas da memória e, eventualmente, identificar questões não colocadas pela historiografia.

A memória mobilizada por Alhaji Momodu, inscrita na tradição citada acima, informa que, após a morte de El-Hajj Salim Suware, a comunidade que havia se aglomerado em torno dele, na aldeia de Jaaha Baa, teria se dispersado. Entende-se que a metáfora da dispersão da comunidade aborda a dispersão do Islã, dos muçulmanos e, sobretudo, do método. A semente do conhecimento cultivada por Suware iria germinar em diferentes pontos da África Ocidental: no Bundu, no Nyoholo e noutras localidades. A narrativa, portanto, dá sentido ao deslocamento, característico da educação islâmica na África Ocidental. Não obstante, tal deslocamento carrega não apenas o sentido de dispersão: também significa a atração realizada por um centro de ensino corânico, capaz de aglutinar pessoas de diferentes localidades. Outra tradição oral, coletada em 1972, descreve a busca por saberes corânicos desde a aldeia de Sutuco, no rio Gâmbia, rumo a Jaaba, onde vivia el-Hajj Salim Suware:

Havia um homem que o bisavô [ou antepassado] do informante chamava de Sambu Jaaki Kesama. Ele vivia no Wulo, em Sutuco. Daquele tempo até o presente há cerca de mil anos. Mesmo naquele tempo, Sambu era muçulmano, mas não muito instruído. Um de seus filhos se chamava Yusuph. Sambu deu Yusuph a Mbemba Lang Suware, para que ele o educasse. Suware levou o menino e começou a instruí-lo. Um dia, Yusuph disse a Suware: “eu quero visitar meu pai”. Suware respondeu “Bismila (em nome de Deus)”. Yusuph foi visitar seu pai no Wulo, Sutuco. Ele foi até seu pai e disse [p.2] “eu gostaria que você fosse comigo aos meus mestres. Suware pode ser seu mestre também”¹⁰⁷.

Segundo a tradição oral, Yusuph conseguiu levar seu pai à aldeia de Suware. Lá, Sambu teria tido outro filho, o qual também se chamou Sambu, e depois faleceu. Após os

e a islamização a partir da conquista fula. Ao término de nossa conversa, Galissá disse que sempre buscava se informar sobre o assunto com pessoas que *realmente* soubessem o que aconteceu na Guiné, seja os marabutos, griots ou estudiosos do tema. Também se mostrou interessado pelo meu estudo, assim como eu interessei-me pelo conhecimento que ele, gentilmente, compartilhava comigo. São trocas numa via de mão dupla.

¹⁰⁷ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 132/A. Informante: Laa Sankung Jaabi; Tópico: History of the Senegambian Marabouts; Date: April 5, 1972; Local da entrevista: Libras[?], p.1-2.

estudos realizados, Yusuph e seu irmão, Sambu filho, retornaram a Sutuko. Esta aldeia é descrita, nas fontes do século XVI e XVII, como importante centro difusor de conhecimentos islâmicos na Senegâmbia. À margem norte do rio Gâmbia, o comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada afirmou 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”¹⁰⁸. Estes religiosos eram os bexerins, os professores responsáveis pelo ensino nas escolas corânica. O primeiro centro religioso localizava-se junto à foz, na costa atlântica; o segundo dista setenta léguas, ao interior, em Malor, e o terceiro cinquenta léguas do segundo, em Sutuco. Essas aldeias haviam integrado o Império do Mali até meados do século XVI. A documentação oral reivindica pertencimento de Sutuco ao Estado mandinga do Wuli, mas fontes escritas apontam que, no século XVII, correspondiam ao domínio jalofo.

No início do século XVI, o cronista português Duarte Pacheco Pereira compilava relatos de viagens à costa africana e afirmava que, na região do rio Gâmbia, havia quatro grandes povoações: Sutuco, Jalanco, Dobaneo e Janansura. Contudo, “o principal deles se chama Sutuco, que será de quatro mil vizinhos”¹⁰⁹. A expressividade desta aldeia, no final do século XV, fica evidente quando confrontada com a capital do Estado do Caior, em 1455, quando ainda era dependente do Jolof, com sede no interior. Compilador do início do século XVI, Valentim Fernandes afirmava que, em 1455, “a aldeia de Budomel não tinha senão 50 casas de palha cercadas de sebe de vergas e de ramos de árvores com uma porta onde entra”¹¹⁰. Sutuco já era um entreposto frequentado por comerciantes mandingas, uma vez que lá se fazia “uma grande feira onde os Mandingas levam muitos asnos”¹¹¹ e, a despeito de integrarem território sob a jurisdição do Estado do Jolof, “estão no extremo de Mandinga, [portanto,] os moradores dali a língua de Mandinga falam”¹¹². A religião islâmica também já a caracterizava, pois “a gente desta terra toda fala a língua dos Mandingas, e são macometas que guardam a lei ou seita de Mafoma”¹¹³. No final do século XVI, André Almada ratificou a existência de um grande mercado em Sutuco, onde a prática religiosa islâmica era constante, marcada pelo rito da *salat*, a oração: “fazem suas salas para o Oriente postos os rostos, e antes de as fazerem lavam primeiro o traseiro [da

¹⁰⁸ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, p.275.

¹⁰⁹ PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis, MMA, s.2, v.1, p.641.

¹¹⁰ FERNANDES, Valentim. O Manuscrito Valentim Fernandes, p.674.

¹¹¹ PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis, p.641-642.

¹¹² PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis, p. 642.

¹¹³ PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis, p.644

cabeça] 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”¹¹⁴.

A concentração de bexerins em Sutuco e Malor apresenta discípulos em busca dos conhecimentos divulgados por mestres versados nas ciências islâmicas que, após acessarem-nos, se dispersavam pela região, estabelecendo-se noutras paragens ou realizando pregações por onde passassem. O vínculo com a atividade comercial é marcante nesta categoria social, uma vez que sua mobilidade está diretamente associada aos fluxos mercantis. Se André Almada foi perspicaz na percepção dos centros superiores nas aldeias do Gâmbia, André Donelha compreendeu e descreveu a dinâmica itinerante destes comerciantes muçulmanos, vinculados ao trato comercial e à expansão da fé religiosa. As rotas mercantis e os caminhos das peregrinações se conjugam na descrição realizada pelo memorialista, ele próprio comerciante:

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, desd’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 como relíquias e com vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca, e correm todo o sertão da Etiópia.¹¹⁵

Portanto, a tradição oral produzida na década de 1970 retoma a evidência presente nas fontes escritas, elaboradas nos séculos XV e XVI, que indicam a presença de pregadores locais em Sutuco, devidamente instruídos nos saberes islâmicos, a desempenhar a função de divulgação do Islã através da Senegâmbia. A evidência da aldeia de Sutuco em ambas as referências reforça o papel desempenhado por aquele entreposto comercial no processo de divulgação e popularização do Islã.

Não obstante, a prática comercial esteve atrelada à atividade religiosa desempenhada por alguns agentes, não pela totalidade. As fontes escritas e as tradições orais reivindicam distinção entre os pregadores comerciantes e itinerantes e aqueles estabelecidos nas escolas corânicas. O informante Laa Sankung Jaabi, entrevistado em 1972, afirmava que “aqueles ancestrais¹¹⁶ de Sambu eram marabutos, ocupando-se com

¹¹⁴ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, p.275-276.

¹¹⁵ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*. Org. A. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977, p.160.

¹¹⁶ Possível erro de tradução no documento, no contexto, o correto seria descendentes.

nada além do ensino”¹¹⁷, implicando certo desprestígio ao trato comercial. Esta observação encontra complementaridade na documentação escrita. No final do século XVII, na região do Ualo, o emissário da *Compagnie du Sénégal*, Michel Jajolet de La Courbe, obsevou que “os marabutos ganham a vida a ensinar a ler, como eu disse, a escrever os Alcorões e a fazer os gris gris para desviar todos os acidentes que podem chegar aos homens”¹¹⁸. A tradição, portanto, busca explicar a origem e expansão do sistema educacional islâmico, de forma autocentrada. Em Sutuco, no entanto, pregação e atuação comercial convergiam e desenvolveram-se paralelamente. Os pregadores comerciantes eram fundamentais à consolidação dos laços locais com o restante da comunidade muçulmana. Assim, as fontes escritas evidenciam a centralidade da atividade religiosa e do ensino islâmico em Sutuco, ligados à atração comercial.

Parte dos agentes do ensino religioso acompanhava as rotas comerciais, que cortavam o sertão africano e ligavam a distante Senegâmbia ao centro mequense, cumprindo a importante tarefa de colocar os espaços africano e árabe em constante diálogo. Em entrepostos como Sutuco, os comerciantes muçulmanos passaram a frequentar um ponto separado do restante da aldeia, onde permaneciam¹¹⁹. As relações que estabeleciam com os chefes locais eram centrais à apreciação do Islã pela comunidade. Em Sutuco o mercador inglês Richard Jobson presenciou, entre 1621 e 1622, o estabelecimento destas aldeias, distintas da hospedagem da população em geral, nas quais os muçulmanos se acomodavam. Jobson afirma que “os marabutos vivem separados das pessoas comuns, cada qual em suas habitações e cursos de vida, de acordo com o que eu tenho com diligência observado”¹²⁰. Em sua viagem, Jobson contratou um intermediário local,

¹¹⁷ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 132/A, p.3.

¹¹⁸ LA COURBE, *Op. cit.*, p.191.

¹¹⁹ A crônica do geógrafo árabe al-Bakri, escrita no século XI e que traz importantes informações sobre a cidade de Gana e sobre o Islã e as redes comerciais trans-saarianas, é abordada por Ralph Austen como indicativo de que o Islã já era, naquele período, uma identidade religiosa e profissional bem desenvolvida, na região. O texto de al-Bakri fala da emergência de duas cidades em Gana: uma habitada por muçulmanos, com várias mesquitas e vários tipos de estabelecimentos islâmicos; outra na qual vivia a corte, o governante e as personalidades religiosas de expressão local. Este modelo de uso do espaço social e separação entre muçulmanos e não muçulmanos pode ser notado em diferentes pontos da África Ocidental, chegando ao século XVII, como narrado por Jobson. Ver AUSTEN, Ralph. *Trans-Saharan Africa in World History*. New York: Oxford University Press, 2010, p.78. Martin Klein argumenta que aos muçulmanos eram concedidas terras, pelos governantes, em retribuição por seus serviços religiosos. Estabelecidos nestas terras com seus seguidores, as aldeias formadas por muçulmanos cresciam entre mandingas e jalofos, como esta descrita por Jobson. Ver KLEIN, Martin. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia, *Journal of African History*, XIII, 3, 1972, p.427.

¹²⁰ JOBSON, Richard. *The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia*. In: GAMBLE, David; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society. 1999, p.122.

“chamado Fodee Careere, cuja profissão era ser marabuto” (Jobson é o único autor a utilizar o termo *mary-buck*, identificado com marabuto diante dos contextos nos quais o emprega)¹²¹. O termo *fodee* é um título mandinga outorgado àqueles que concluíram os estudos corânicos e atuam como instrutores da religião¹²². O envolvimento de Fodee Careere com o comércio é sintomático.

Na documentação escrita procedente dos séculos XVI e XVII, a descrição da pregação islâmica e da associação entre os marabutos ou bexerins e o comércio é latente, embora o termo nominal *jagancaz*, que implica o grupo de pregadores islâmicos cuja atividade religiosa era subsidiada pela comercial, seja pouco evidente. Exceção é o tratado elaborado pelo cabo-verdiano Francisco de Lemos Coelho, na segunda metade do século XVII, no qual esta relação torna-se explícita. As cáfilas atribuídas aos jagancazes originavam-se de uma região imprecisa, no documento, localizada a leste do porto de Baracunda, no leste do rio Gâmbia, “o derradeiro porto onde vão os brancos”.



Mapa 2: Localização do porto de Baracunda, no curso superior do rio Gâmbia. Indicação a partir do Google Earth.

Lemos Coelho acentua o interesse dos comerciantes jagancazes em dois produtos: sal e papel. O primeiro, de difícil acesso no interior do continente, procedente de salinas localizadas no estuário do rio Salum; o segundo, levado pelos comerciantes europeus e de grande importância na atividade profissional, intelectual e religiosa dos muçulmanos,

¹²¹ JOBSON. *The Golden Trade*, p.123, tradução minha.

¹²² DRAME, Aly. *From Bulsafay to Fodeyya: Qur'anic education among Mandinka Muslims in Senegal*, *Mande Studies*, vol. 13, 2011, p. 91-123; SANNEH, Lamin. *The Jakhanke*, p.156.

desenvolvida nas escolas corânicas. Segundo narra Francisco de Lemos Coelho, no porto de Baracunda:

É que vem hoje as cáfilas, a mais grandiosa é a de uma casta de negros que chamam Jagancazes, na qual vem mais de três mil pessoas e mais de mil bestas, o principal que se vem buscar é sal, e o que eles levam compram-no na mão dos negros, e vem-no buscar a umas ilhas que chamam de Feilám, que estão na boca do rio de Gâmbia, e todo o compram a troco de roupa; aos brancos dos navios vendem marfim, negros, ouro e também muita roupa a troco, o principal, papel, conta, avelório, e outras fazendas como cristal, e pano vermelho, e terçados, e fio de lã vermelho e amarelo.¹²³

A atividade comercial realizada pelos jagancazes, conforme a documentação, associa a realização de seu procedimento religioso, reconhecido por Lamin Sanneh como principal atividade deste grupo social, ao comércio. Lemos Coelho produziu suas descrições a partir da coleta de oralidades locais e observações diretas. Na condição de estrangeiro, o autor nem sempre é suficientemente claro em suas abordagens, diante dos questionamentos que, hoje, se lhe pode remeter. Ao tratar dos jagancazes, não apresenta seu pertencimento a comunidades linguísticas ou étnicas que superem o indicativo enquanto unidade em si. As tradições orais reivindicam ascendência mandinga para estes comerciantes e prosélitos do Islã, conforme assevera Sanneh. Ademais, na memória mobilizada em 1972, Laa Sankung Jaabi dizia que “os jagancazes [Jaahankas] espalharam o Islã no oeste. Todos que adotaram a religião islâmica o fizeram a partir dos jagancazes. Nenhum mandinga cedeu aos fulas, eles não cederam aos torankas [àqueles do Futa Toro]”¹²⁴. A islamização mandinga na Gâmbia é atribuída pela tradição oral aos jagancazes e remetida à ascendência mandinga, ainda que posteriormente se reivindique identidade religiosa, em detrimento de étnica, a este segmento socioprofissional.

O narrador da tradição oral, que se reconhece como descendente dos primeiros jagancazes, reivindica primazia de seu grupo na expansão do Islã na região. Ademais, evidencia a anterioridade do Islã entre povos Fula, mas recusa-lhes a prerrogativa de terem levado adiante a islamização entre os mandingas¹²⁵. Já as fontes escritas evidenciam o

¹²³ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde athe Serra Leoa com Todas as Ilhas e Rios que os Brancos Navegam, Feita por Francisco de Lemos Coelho no Anno de 1669. In PERES, Damião. *Dois Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p. 23.

¹²⁴ NCACDepartment of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 132/A, p.6.

¹²⁵ A principal tradição oral a referir-se à islamização entre os mandingas a partir dos fulas é aquela que remete à batalha do Kansala, que teria acontecido na década de 1860. Sua existência, no entanto, é questionada pela historiografia, a partir da diversidade de documentos procedentes do período e da inexistência de menção ao evento. George Brooks analisa tradições orais sobre tal batalha e sugere que a

papel do comércio e da peregrinação como elementos da expansão islâmica e da constituição do poder espiritual, religioso e simbólico atribuído aos bexerins, marabutos ou jagancazes. O comércio de longa distância foi mobilizado pelos cronistas europeus e cabo-verdianos, no século XVII, para explicar o deslocamento em peregrinação à cidade de Meca. Como visto, o comerciante André Donelha escrevia, em 1625, que os mandingas eram os principais prosélitos do Islã. Anos antes, o jesuíta português, padre Manuel Álvares, que viveu na Senegâmbia entre 1607 e 1616, elaborava um tratado sobre os povos que habitavam a região. Álvares afirmou que a noz de cola era o principal produto a articular a África Ocidental às rotas trans-saarianas. Segundo dizia, a fruta é:

Tão prezada por toda Etiópia que parece até cousa divina, levando-a os mercadores Mandes por toda Barbaria inteira, e em pó, chegando até a Casa de Meca, donde vem feitos grandes Bexerins, e com a fruta ordinária das nôminas, com que convidam todas estas Províncias.¹²⁶

Ademais, a noz de cola era um dos principais produtos comercializados no rio de Ponga, na Serra Leoa, limite meridional da Senegâmbia. Trata-se de um produto de imenso valor social entre os mandingas. Conforme Lemos Coelho, “os negros mandingas têm tanta fé com esta fruta amargoza que tem por fé que não se pode fazer cousa nenhuma bem feita, nem no civil nem no político nem na guerra, que a cola o não acompanhar e for adiante”. O autor afirma tratar-se da principal mezinha, utilizada contra toda enfermidade. E mais: diz que, de acordo com os mandingas, a noz de cola “os livra do pecado, e que basta comerem-na para se salvarem, afirmando que assim como a culpa entrou por uma fruta que comeram nossos primeiros pais, assim também uma fruta nos livra da culpa, e que essa fruta é a cola, e por isso amarga”¹²⁷. Trata-se de um produto cujo valor econômico decorre dos atributos simbólicos. Na esteira do circuito da noz de cola, os comerciantes cabo-verdianos encontravam produtos cujo valor econômico (e também simbólico) interessava-lhes: “algum ouro que trazem os Jagancazes, que vem buscar o sal, porque aqui é a maior feira

crença num evento pontual decorre de uma interpretação errônea realizada pela historiografia, a partir do paradigma da islamização como imposição bélica. Este paradigma, no entanto, está presente em diversas narrativas orais, como aquele apresentado a mim pelo griot Braima Galissá, em Lisboa (2016). Sobre o debate metodológico e as novas interpretações sobre a batalha do Kansala, ver BROOKS, George. “The Battle of Kansala” (c.1864-1867), *Mande Studies*, n.9, 2007, p.51-62.

¹²⁶ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616*. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p.8v.

¹²⁷ LEMOS COELHO, Francisco de. 1684, p.158.

que têm os brancos deste gênero”¹²⁸. Ao cruzarem-se, estas rotas possibilitaram a dispersão do Islã através dos comerciantes e pregadores jagancazes, reconhecidos nas tradições orais pela postura pacífica diante de populações que não haviam aderido ao Islã.

Por meio desta análise, nota-se que os mecanismos centrais chamados à tradição oral, como a pregação religiosa como veículo de difusão do Islã, centralidade do processo educativo e procedência e legitimidade dos saberes religiosos a partir de Meca, também estão presentes na documentação escrita, produzida no período. O papel da peregrinação, destacado na oralidade, é encontrado nos documentos escritos, o que sugere que o personagem el-Hajj Suware incorpora e personifica um arquétipo regional a definir as características centrais atribuídas a e possuídas pelos agentes da islamização. Tal característica é distintiva na dinâmica das escolas, marcadas por valores islâmicos ligados à peregrinação e à produção e divulgação dos saberes religiosos através da *Umma*. Este paradigma, de base local, estabelecido e reproduzido a partir de um personagem singular, torna possível o estudo das escolas corânicas através do cruzamento das fontes escritas com os conhecimentos orais.

EXPANSÃO RELIGIOSA ANTES DAS JIHADS MENORES

No Egito, entre os séculos XV e XVI, Ahmad al-Shammakhi (falecido em 1522) escreveu o *Kitab al-Siyar*, um dicionário biográfico, considerado entre os melhores do gênero na tradição ibadita¹²⁹. Neste volume, apresentava a trajetória de vida de Ali b. Yakhaf, um “piedoso estudioso cujas preces foram ouvidas”. Mobilizando tradições orais correntes no mundo islâmico, al-Shammakhi descreveu Ali b. Yakhaf como um dos promotores da islamização na África Ocidental, chamada Tekrur na documentação escrita em árabe. O verbete dizia que o referido Ali viajara até o distante distrito de Gana para comerciar e por lá permaneceu durante algum tempo. O muçulmano tinha boas relações com o governante, um homem justo e rico. Apesar disso, uma grande seca havia se abatido sobre sua terra, causando fome e dificuldades. Conta que o governante havia mandado sacrificar animais, em busca de chuvas, mas nada dera resultado. Então, solicitou a Ali que

¹²⁸ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa, p.61.

¹²⁹ LEVTZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers. 2006, p.368.

rogasse ao Deus de sua religião, pedindo-lhe as bênçãos da chuva. Conforme al-Shammakhi:

Ali respondeu: ‘isto não é permitido. Vocês adoram outro Deus que não ele’. Então o rei disse: ‘qual é a descrição do Islã?’ Então, Ali perseverou ensinando-o até que ele declarou a unidade de Deus e disse as palavras verdadeiras. Então, ambos foram até um monte e Ali começou a orar, seguido pelo rei no que ele dizia, dizendo ‘Amém’ para as orações de Ali. Na manhã, houve uma grande chuva e as inundações fizeram uma barreira entre eles e a cidade, na qual somente se poderia entrar com barcos sobre o Nilo. A chuva durou dezessete noites e dias. Quando o rei viu isso, ele convidou sua família, e então seus ministros, depois o povo da cidade e depois todos aqueles que viviam próximos (para abraçarem o Islã) e todos obedeceram. Mas aqueles mais distantes se recusaram, dizendo: ‘nós somos seus escravos. Não mude nossa religião’. Ali continuou ensinando-os as obrigações da religião e do *Alcorão*.¹³⁰

Na narrativa, destaca-se a pregação religiosa e o ensino corânico, marcado pela mimese e pela busca por bênçãos como elemento orientador da conversão africana ao Islã. Conforme al-Shammakhi, esta narrativa referente a Ali b. Yakhaf é apresentada por al-Bakri no livro “*al-Masalik wa-’l-mamalik*, apesar de não atribuir nome ao sujeito, ainda que outros o façam”¹³¹. Trata-se, portanto, de personagem que cumpre a mesma função que Suware nas tradições orais africanas sobre a islamização: evidenciar a centralidade da grande jihad neste processo, em detrimento da imposição religiosa através das jihads menores. A diferença fundamental é que Ali era estrangeiro e Suware autóctone. A relação do Islã com a elite política através do comércio é elemento estrutural da narrativa, que assinala a oposição da população comum à conversão: um processo que aconteceria de forma acelerada a partir do século XVI, por meio da ampliação dos pregadores locais. Estes elaboraram conhecimentos e práticas islâmicos a partir de necessidades e resistências locais, tornando o Islã acessível a grande contingente populacional em termos culturais regionais. Portanto, partindo-se de arquétipos e metonímias, pode-se dizer que Suware foi um recebedor que, após Ali bin Yakhaf, divulgaria a religião na África Ocidental.

Na Senegâmbia, a tradição oralmente transmitida por Laa Sankung Jaabi, centralizada na grande jihad marcada pela produção de conhecimentos, acrescenta ligação direta entre a tradição corânica pacifista e a emergência das jihads menores. Um dos descendentes dos *talibés* ou discípulos de Suware, Yusuph e Sambu filho, após terem se

¹³⁰ AL-SHAMMAKHI, Ahmad b. Sa’id b. ‘Abd al-Wahid al-Shammakhi. *Kitab al-Siyar* (litograph). Cairo, 1301/1883-4. In: LEVTZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers. 2006, p.368-369.

¹³¹ Idem.

estabelecido na aldeia de Tumana, é apresentado como Fode Jenung. Por conseguinte, o orador informa: “Fode Jenung gerou Yoro Mankang, que gerou Abdou Bakary, que gerou Toure Fode, que se estabeleceu no Bundu Saffadu”¹³². Nesta aldeia, Toure Fode tornara-se discípulo do grande marabuto que destoou da tradição pacifista em favor da implementação da jihad de guerra e alcançou o poder político no Bundu. Trata-se de Malick Sy que, apesar da opção pela guerra, teria se mantido ligado ao estudo corânico:

Malick Sy, a cabeça da linhagem Sy, migrou de Matam, Futa Toro. Ele foi para o Bundu e empreendeu uma jihad lá até que se tornou rei de toda região. Ele se estabeleceu no Bundu Saffadu. Malick Sy teve muitos estudantes do Alcorão. Quando veio o tempo de sua filha primogênita, Fatumata Sy, se casar, ele perguntou a seus estudantes a quem deveria dá-la em casamento. Eles sugeriram Toure Fode, o grande marabuto que residia em Saffadu. Tomando esta sugestão, ele a enviou ao Fode. Quando o Fode chegou, Malick Sy disse-lhe “Estou te dando minha filha”. Fode respondeu “Bismilaa”.¹³³

Esta memória concilia duas tradições que a historiografia, muitas vezes, trata por exclusão: por um lado, a tradição da pregação pacífica, por outro, a imposição política. Malick Dauda Sy foi um famoso governante tuculor, do Futa Toro, e principal agente da jihad que estabeleceu o Bundu como um imanato, em 1695. Sy, cujas informações conhecidas acerca de sua vida permanecem ligadas apenas à oralidade, é descrito nesta tradição como grande marabuto, rodeado por talibés de reconhecida envergadura religiosa. O historiador Philip Curtin argumenta que Malick Sy foi filho de um marabuto e, a partir de seu pai, recebeu sua primeira educação islâmica¹³⁴. O historiador senegalês Thierno Ka argumenta que, posteriormente, Malick Sy teria frequentado a madrassa de Pir, localizada no Caïor, próximo à atual cidade de Tivaouane, no Senegal. Em seguida, teria partido para Maurîtânia, onde viria a terminar sua formação islâmica. De volta ao Bundu, o marabuto teria se dedicado ao ensino islâmico, após fundar uma comunidade, numa parcela de terra cedida pelo *Tunka*, governante do Gajaaga, no alto Senegal, antes de iniciar uma jihad contra este governante, estabelecendo o Bundu como um imanato, em 1695¹³⁵.

A formação religiosa anterior, acessada por Malick Sy, seria um elemento estrutural na concepção da jihad que viria a empreender. Em sua trajetória, destaca-se o estabelecimento de redes sociais pelas quais os principais agentes da islamização eram

¹³² NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 132/A, p.3.

¹³³ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 132/A, p.3-4.

¹³⁴ 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.18.

¹³⁵ KA, Thierno. *École de Pir Saniokhor: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal du XVIIIe au XXe siècle*. Dakar: Publié avec le concours de la Fondation Cadi Amar Fall à Pir, 2002, p.96-98.

amparados: as alianças matrimoniais, expressa na concessão de sua filha a um de seus principais discípulos; e as redes intelectuais, presente na circulação em busca de conhecimentos religiosos, através do Caior, Mauritânia e do estabelecimento de um centro islâmico no Bundu¹³⁶. Portanto, a influência das escolas corânicas excede a espiritualidade, alcançando dimensões políticas¹³⁷. Ao conciliar tradições, a memória produzida por Laa Sankung Jaabi evidencia a necessidade de revisão deste paradigma: as ideias expressas pelos jihadistas devem ser compreendidas historicamente, como produto do tempo e do meio social. Foi a expansão da educação religiosa; a dinamização das bases sociais do Islã, ao superar os estratos da elite política e de setores comerciais; e o desenvolvimento de uma cultura política islâmica regional que, combinados, possibilitaram a emergência das jihads. Portanto, as jihads decorrem da expansão geográfica, social e em densidade religiosa do Islã, não sendo sua origem.

Ao lidar com tradições orais sobre as guerras religiosas, buscam-se informações que subsidiem o entendimento do processo que resulta na jihad. Assim, identifica-se o fato de muitos dos jihadistas terem frequentado escolas corânicas e/ou atuado como marabutos, antes do empreendimento bélico. Percebe-se, pois, que mesmo as tradições referentes à memória política muçulmana na África Ocidental reconhecem a centralidade do instituto da educação corânica. Paul Lovejoy argumenta que as modificações no pensamento religioso sobre a jihad construíram-se de forma paulatina, a partir da crença de que a comunidade muçulmana estava sob ameaça, diante da expansão do tráfico de pessoas escravizadas através do Atlântico¹³⁸. Os centros de ensino corânico tiveram papel destacado neste processo, uma vez que sua legitimidade derivava da doutrina religiosa e da

¹³⁶ Além de Philip Curtin, no artigo citado acima, Martin Klein chamou a atenção para esta relação, destacando a madrassa de Pir, no Caior, a partir de tradições orais do Futa Toro, como importante centro de difusão de saberes islâmicos, estabelecendo um eixo intelectual entre Mauritânia e Senegâmbia. Ver KLEIN, Martin. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia, *Journal of African History*, XIII, 3, 1972, p.428.

¹³⁷ E mesmo continentais, quando se observa o que o movimento das jihads e implantação de estados muçulmanos no Sahel meridional iniciou-se na Senegâmbia, no final do século XVII e, em 1881, alcançava o Sudão, na formação do estado Mahdista sudanês, percorrendo a faixa saheliana, do Atlântico ao Índico, ao longo dos séculos XVIII e XIX. 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; TRIMINGHAM, Spencer. The phases of Islamic expansion and Islamic culture zones in Africa. In: LEWIS, Ioan. *Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar*. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press. 1964, p.128-129; SANTOS, Patrícia. *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: FAP-Unifesp. 2013. p.51. LOVEJOY, Paul. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. In: *Topoi* (RJ), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.

¹³⁸ LOVEJOY, Paul. *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*, p.39-41.

capacidade que seus líderes tinham de mobilizá-la em favor de seus interesses. Foi neste contexto, por exemplo, que Usaman dan Fodio propôs novas interpretações acerca do tratado sobre a escravidão elaborado por Ahmad Baba, que justificassem a guerra mesmo contra populações muçulmanas¹³⁹.

No acervo de tradições orais recolhidas no início do século XX, do *Institut Fondamental d'Afrique Noire*, de Dakar, consta uma narrativa sobre a jihad de Ibrahim Sori. O religioso integrava a comunidade pastoril de origem fula do Futa Jalon que, em 1726, iniciou um processo de jihad contra a população local. Esta era dominante e vinculada a religiões locais, detentora dos direitos de uso das terras, sobre as quais os muçulmanos deveriam pagar impostos. Ibrahim Musa, que sustentava o título de Karamoko Alfa, o que indica que havia percorrido o processo de formação religiosa muçulmana, iniciou a jihad em 1726 e tomou o título de Almami: imã, líder religioso da comunidade muçulmana do Futa Jalon. Ibrahim Musa faleceu em 1751 e foi substituído por Ibrahim Sori que, em 1776, conduziu os muçulmanos à vitória definitiva que estabeleceu o Futa Jalon como um imanato, politicamente organizado em nove províncias que formavam o conselho deliberativo, que elegia o governante. Após a vitória, Sori recebeu o título de Almami¹⁴⁰.

A tradição oral estabelece que a decisão de continuar a jihad foi construída a partir da discussão do texto corânico entre o líder da comunidade muçulmana, Ibrahim Sori, e seus seguidores mais próximos e de papel destacado na comunidade, expresso no título de *Cheikh* ou *Chek*, e talibés – discípulos – que estudavam os textos corânicos sob sua orientação. Os talibés descritos no documento exprimem a organização confederada do Futa Jalon após a jihad, indicando que os governantes das 09 províncias que a comporiam eram eleitos entre os conhecedores dos textos e da legislação muçulmana, fato alcançado através da instrução religiosa. Na tradição oral estabelecida, portanto, a decisão de partir à guerra e à jihad procederia da leitura do texto corânico e dos debates sobre a legitimidade da guerra santa. Conforme o documento:

Ahamadi Kane Kabali, junto com o Chek Bau Balla Kauilline, chek Souleimane Tinibi Touni, chek Mohamed Sillou [...] acompanhado de nove homens, ou seja, talibés, quando se reuniram sob (em volta de) Fogoune Ba, eles leram o comentário do Alcorão até o fim, se consultaram sobre a questão da guerra santa, estiveram em acordo sobre esta questão,

¹³⁹ KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu*, p.109.

¹⁴⁰ LAPIDUS, Ira. *Islam in Sudanic Savannah and Forest West Africa*, p.418.

cravaram suas flechas numa árvore que se chama Doundoukihi. Eles pediram a Deus, por suas preces, pela guerra santa [...].¹⁴¹

Tomada a decisão e selado o compromisso através das flechas cravadas na árvore, os muçulmanos, sob liderança de Ibrahim Sori, pediram a Deus que fossem bem sucedidos na guerra santa e partiram ao combate. O estudo e o debate teriam acontecido em Fougoune Ba, ou Fugumba, a capital religiosa do imanato do Futa Jalon, onde marabutos de várias regiões afluíam rumo aos ensinamentos corânicos. Era, portanto, uma aldeia marcada pela presença e *performance* de religiosos. Aqui, destaca-se que todos os elementos que compõem a tradição oral sobre a jihad do Futa Jalon, ao longo do século XVIII, encontram-se na documentação referente aos séculos XVI e XVII.

Ainda que haja memórias que atribuam ao período anterior às jihads a condição de ausência do Islã, Richard Jobson narrava a existência de uma comunidade de muçulmanos, separados dos demais, em Sutuco, em 1623. Francisco de Lemos Coelho deparou-se com situação semelhante na aldeia de Caur, no rio Gâmbia, no Estado do Salum. Segundo o cronista, “é bom o porto, a aldeia fica à vista e é a maior de negros que há em todo o rio, tirando a do reino de Combo. Os moradores dela são bexerins. É de muito trato, compra-se nela muita roupa, ouro e muitos bons couros”¹⁴². Portanto, os instrumentos utilizados na pregação muçulmana; a emergência do clero islâmico residente em centros separados, como lugares específicos de Sutuco, Fugumba ou Caur; e os elementos performativos da prática religiosa foram formados e popularizados antes das jihads levadas a cabo pelos guerreiros. Mais que isso, a anterioridade destes elementos foi condição de realização destes eventos, ao fornecer subsídios teóricos, teológicos e adesão social à proposta dos jihadistas.

Ao mobilizar a ideia de purificação religiosa para compreender os levantes na África Ocidental, parte da historiografia especializada acaba por reproduzir um tópico literário comum aplicado ao estudo do Islã: todo processo histórico muçulmano seria marcado pela busca pela pureza original, sendo a história das sociedades islâmicas inscrita numa filosofia de reforma dos costumes¹⁴³. Este argumento, mobilizado pelos próprios

¹⁴¹ IFAN, Fonds Brevié, Fouta Djalou, Cahier 24. 17f, f.1.

¹⁴² LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné e Situação de todos os Portos e Rios dela, e Roteiro para se Poderem Navegar todos seus Rios. Feita pelo Capitão Francisco de Lemos em Sam Thiago de Cabo Verde, no Anno de 1684. In: PERES, Damião. *Dois Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p.119.

¹⁴³ TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam South of the Sahara; SOARES, Benjamin. The historiography of Islam in West African.

jihadistas acerca de si, exige cuidado na análise historiográfica que, com recorrência, tende a aceitá-lo de forma passiva. Em oposição a esta perspectiva, que centraliza as guerras como elemento estruturante da história do Islã na África Ocidental, defende-se que essas foram produtos de situações específicas ligadas, sobretudo, a fenômenos políticos. O fenômeno religioso foi mobilizado teórica e intelectualmente pelos jihadistas, uma vez que se objetivava uma modificação no padrão de autoridade, em muitos casos remanescente dos poderes espirituais locais, em prejuízo do Islã, ainda que exercida sobre populações muçulmanas¹⁴⁴. Assim, argumenta-se que os aspectos cultural, atrelado à expansão religiosa através do ensino islâmico, e material, ligado às rotas comerciais e necessidades islâmicas, criaram as estruturas sobre as quais os processos posteriores se assentaram.

Por meio do ensino corânico e de pregações religiosas nas escolas, o Islã alçou uma condição institucionalizada de existência, contando com divulgadores locais do credo¹⁴⁵. A partir deste momento, o desenvolvimento das comunidades islâmicas na região encontraria liderança nos imãs ou alemanes que, por seu turno, subverteriam as relações políticas. De acordo com tradições orais, “a qualquer pessoa instruída, se ela é bem informada, o imanato pode ser dado e ela pode mantê-lo”¹⁴⁶. Portanto, a formação religiosa ganhava contornos nítidos no estabelecimento de novas relações de poder, desde os séculos XVI e XVII. Indivíduos que reivindicavam descendência destes agentes locais inseriam-nos em seus *isnads*, na década de 1970, que era remetido a Suware e, a partir dele, a Meca. Tal institucionalização deu-se através de um instrumento formador, e não reformador, e normativo: as *daaras*. Ademais, seguiu rotas regionais de comércio, que se sobrepunham nos caminhos de peregrinação religiosa e intelectual, por meio do paradigma localmente

¹⁴⁴ Assan Sarr argumenta que a mudança no padrão de controle da terra, ao longo do século XIX, deu-se em decorrência da islamização, uma vez que os marabutos teriam utilizado seu poder religioso para expulsar os espíritos da terra e, assim, abrirem novas fronteiras agrícolas, ocupadas com a produção de grãos. Ver SARR, Assan. *Islam, Power, and Dependency in the River Gambia Basin*. The Politics of Land Control, 1790-1940. Rochester: University of Rochester Press. 2016, p.86

¹⁴⁵ Este processo é análogo àquele do qual resultou o estabelecimento do cristianismo no reino do Kongo. John Thornton argumenta que o governante congolês Afonso I Mvemba a Nzinga criou escolas cristãs em seu reino, com o objetivo de formar uma elite religiosa local. A escola instalada na capital, Mbanza Kongo, alcançou a cifra de 1000 estudantes na primeira década do século XVI, disseminando-se pelo interior, através de professores kongolezes, aptos à divulgação do cristianismo em outras províncias. O vetor religioso possibilitou a formação de uma elite letrada a ser empregada na administração do reino e na expansão regional da influência congoleza. Na Senegâmbia, o estabelecimento de educação cristã foi muito inferior, contando apenas com a iniciativa de Pedro Fernandes, em Biguba, 1606, que durou poucos meses. Ver THORNTON, John. The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation, *Social Science and Missions*, n.26, Leiden, 2013, p.46.

¹⁴⁶ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 406A, p.4. Informante: Alhaji Suware Janneh Madiba Kunda, homem, mandinga, 80 anos. Data: 19/5/1976. Local: Bakau Madiba Kunta.

estabelecido acerca da mobilidade como meio de busca por conhecimento¹⁴⁷, característica formativa da epistemologia islâmica. Muitos bexerins, pregadores e mesmo os futuros jihadistas teriam percorrido estas rotas, seja em busca de santuários locais, à procura de marabutos que os pudessem conduzir aos saberes islâmicos, ou a Meca, objetivo maior de todo peregrino. No conjunto dos deslocamentos, a peregrinação em si mesma caracterizava um recurso à incorporação de saberes devocionais. Como visto, a tradição oral deriva o modelo educacional da prática atribuída a el-Hajj Suware. Na esteira desse processo, atribuindo-lhe legitimidade, a expandiam-se as escolas corânicas.

* * *

O desenvolvimento institucional do Islã ligou-se à produção de elementos capazes de orientar e dar continuidade aos conhecimentos que, ao fim e ao cabo, seriam característicos da expressão religiosa. Assim, a busca pelos ensinamentos de Maomé, a formação de ciências islâmicas, como a crítica dos hadiths, e as formas de produção e incorporação destes conhecimentos foram fundamentais neste processo. Na África Ocidental, os agentes que conduziam estas atividades, os sábios e santos marabutos, passavam a desempenhar papéis de destaque em suas comunidades. Em seguida, desenvolveram-se os modelos de pregação, a produção de agentes locais e os mecanismos de expansão religiosa do Islã na Senegâmbia. Estes elementos articulam-se com a emergência do *isnad* e com a produção de vínculos sociais entre mestres e talibés. Estes, por sua vez, tornar-se-iam pontos de força na constituição dos regimes políticos muçulmanos posteriores, uma vez que a autoridade política e o *networking* dela procedente derivaram da organização do sistema de pregação religiosa.

Na segunda metade do século XVII, ainda se notava a presença de pregadores estrangeiros ao longo da Senegâmbia, apesar da expansão de bexerins oriundos das culturas locais. Em 09 de agosto de 1664, o Conselho Ultramarino se reunia em Lisboa e deliberava sobre o requerimento de dois irmãos portugueses, que solicitavam exclusivo comercial com uma região da Guiné até então pouco frequentada pelos comerciantes europeus, a costa da Palmida. Em favor de sua petição, Lourenço Pestana Martins e

¹⁴⁷ Lamin Sanneh argumenta que a atuação dos jakhankés, uma casta especializada na pregação islâmica, na África Ocidental, mormente na Senegâmbia, baseava-se numa tríade, formadora da vida clerical: ensino diligente do Alcorão, prática da agricultura e viagem ou mobilidade, na qual se inclui o comércio. SANNEH, Lamin. *The Jakhanke*, p.18-21.

Manuel da Costa Martins relatavam que “por ser a terra fértil e se comunicar com a África e habitarem muitos mouros poderá ter outras mercadorias [além de goma arábica, couro e notícias de haver âmbar] e assentar-se um comércio de muita utilidade a este reino”¹⁴⁸. A referência a mouros sugere a presença de comerciantes da Berberia na região, possivelmente atuando de forma análoga aos comerciantes-pregadores jagancazes. No mesmo período, nos Estados jalofos, ao norte, Lemos Coelho afirmava que “por toda esta terra andam muitos mouros brancos, que dizem vem dos reinos de Tremessim e Bugia, aos quais têm notável veneração e tratam como mestres de sua seita”¹⁴⁹. Vinham do litoral agulhino, explicitando rotas internas no continente.

A presença de comerciantes berberes aponta a circularidade vivenciada através da Senegâmbia, Sahel e Saara, no período, articulada pelo comércio e pela difusão do Islã. Porém, uma rede de pregadores locais, na Senegâmbia, já estava consolidada, como evidenciam as fontes escritas e as tradições orais. A incorporação do Islã pela cultura e população local fazia-o diverso da religião encarnada pelas comunidades berberes, também marcadas, elas mesmas, pela própria cultura local¹⁵⁰. Tal distinção evidencia a produção do Islã levada a cabo pelos povos da Senegâmbia, a partir de bexerins mandingas, jalofos, sereres e fulas. Contudo, a continuidade das redes sociais e comerciais permitiu que a África Ocidental permanecesse constantemente ligada aos circuitos intelectuais e religiosos do mundo islâmico, recebendo e compartilhando conhecimentos. O Islã vivido e praticado na Senegâmbia nunca esteve isolado.

¹⁴⁸ AHU, Fundo Guiné (049), Caixa 02, documento 111.

¹⁴⁹ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné e Situação de todos os Portos, p.107.

¹⁵⁰ David Robinson argumenta que toda transformação local aplicada ao Islã, como berberização, indianização, africanização, arabização ou qualquer outra, deve ser entendida como processo natural e orgânico de uma religião em uso, implicada na prática social. Ver ROBINSON, D. *Muslim societies in African history*, p.42-43. Do mesmo modo, a comparação realizada por Clifford Geertz entre o Islã marroquino e indonésio explicita como uma religião pode ser universal e particular, ao mesmo tempo. Ver GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*.

Capítulo 3

Capital religioso islâmico, cultura material
e usos sociais

O PONTO DE PARTIDA DESTE capítulo é o conceito de capital religioso aplicado à posse de objetos, exercício de saberes e desempenho de atividades relacionadas ao Islã, na Senegâmbia. No capítulo anterior, foi apontada a complementaridade entre conhecimento e religiosidade na doutrina islâmica, desde sua gênese à expansão na África Ocidental. O ensino e o aprendizado islâmicos são fundamentais à *performance* social da religião, mediante orientação na interpretação dos textos, comportamentos, objetos de culto e expressões da fé. Neste sentido, a investigação das condições de produção, uso e atribuição de sentido aos objetos que dão suporte à expressão religiosa revela-se importante, na medida em que possibilita compreender os valores sociais compartilhados e atribuídos à espiritualidade. Objetificados e inseridos na dinâmica material da cultura, os signos religiosos tornam-se suportes de diferentes formas de capital, socialmente acessado, utilizados na estruturação e estabelecimento de hierarquias sociais. A forma tomada por este capital, analisada neste capítulo, é a cultural de base religiosa: o capital religioso.

O conceito de capital religioso islâmico compreende a dimensão da realidade social implicada na produção, distribuição e consumo de bens religiosos capazes de proporcionar benefícios (políticos, econômicos e simbólicos) a seus detentores. Partindo das proposições de Pierre Bourdieu sobre capital cultural¹, o capital religioso aqui debatido inclui as dimensões objetivada, incorporada e institucional. A dimensão objetivada é expressa pela ordem material, como livros corânicos, de jurisprudência e literatura, além de objetos que remetem à textualidade islâmica, como esculturas ou amuletos que

¹ BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (organizadores). *Escritos de Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 71-79.

carregam trechos escritos ou fazem referência a eles. Seu valor depende do grau de apropriação dos conteúdos por parte de quem detém os objetos. Embora estes possam ser transmitidos entre indivíduos, seu valor simbólico apenas pode ser acessado através da incorporação, num esforço de estudo e aprendizado pessoal. Impossível de ser transmitido instantaneamente, o estado incorporado do capital religioso exprime o dispêndio individual de tempo e dedicação à aquisição de saberes: *custa* tempo, que só pode ser investido diretamente pelo sujeito que incorpora o capital através de estudo, contemplação, estratégias de autocultivo e vivências. A dimensão incorporada do capital religioso é marcada pelo domínio dos códigos inscritos nos objetos, memorização da narrativa corânica, capacidade de leitura e *performance* religiosa, conhecimento das orações e das tradições remetidas ao Islã.

A incorporação do capital é mediada por suportes materiais e humanos: os objetos subsidiam a prática, a orientação humana determina o aprendizado religioso. Uma vez incorporado, o conhecimento deixa de ser algo possuído e passa à condição do *ser*: o indivíduo carrega em si a expressão da fé, em seu corpo. O reconhecimento deste processo, no entanto, carece da dimensão institucional: esta lega legitimidade àqueles cujo desempenho religioso é reconhecido pela comunidade. A posse de uma certificação, como o *ijaza* ou o barrete vermelho, garante o exercício do capital religioso institucionalizado. Tal exercício dá-se pelo desempenho em atributos intelectuais e religiosos conquistados na aprendizagem. A institucionalização do estudo através das escolas corânicas, na Senegâmbia, foi o passo primordial na produção social e expansão geográfica da religiosidade, possibilitando o desenvolvimento destas três formas do capital religioso.

Como dito, o conceito de capital religioso aqui sugerido parte das proposições feitas por Pierre Bourdieu na definição de capital cultural. Contudo, o conceito tal qual burilado pelo sociólogo francês não é diretamente aplicável ao contexto em análise, em decorrência de diferenças no sentido das práticas às quais se dirige e nos espaços sociais aos quais corresponde. O capital cultural proposto por Bourdieu implica recursos de poder numa sociedade estratificada, uma vez que bens econômicos não constituem a única forma de estratificação social². A burguesia é compreendida como a classe social detentora do poder econômico e político nas sociedades ocidentais e, em decorrência disto, o capital cultural é o veículo de legitimação desta dominação na esfera da cultura. Na Senegâmbia

² NOGUEIRA, Maria Alice. Capital Cultural. In: GRUPO de estudos sobre política educacional e trabalho docente. *Dicionário*. 2010. Disponível em: <http://www.gestrado.org/>, acesso em 05 de setembro de 2015.

dos séculos XVI e XVII, no entanto, a religiosidade islâmica era periférica aos centros do poder. Embora houvesse grande contingente populacional muçulmano na África Ocidental no período e as cortes dos governantes fossem formadas pela presença de marabutos, a maior parte desta população encontrava-se em Estados governados por não muçulmanos, sujeita a jurisprudência e costumes locais³. O Islã não correspondia à expressão cultural dos grupos dominantes e, portanto, não pode ser compreendido como instrumento de dominação de classe, como Bourdieu aplica o conceito de capital cultural.

No período estudado, o Islã não era a cultura hegemônica replicada como índice de dominação, ainda que se popularizasse amplamente. Trata-se de um processo em curso, no qual bexerins competiam com jambacoses e outros especialistas em religiosidades locais, além de não exercerem controle sobre o poder econômico ou político, ainda que os influenciassem. O Islã tornar-se-ia dominante, do ponto de vista econômico e político, somente após a ascensão de bexerins e marabutos, com as jihads do século XVIII e XIX. Este processo, no entanto, apenas foi possível devido à expansão social, geográfica e adensamento dos conhecimentos locais acerca da religiosidade, conquistados nos séculos XVI e XVII. O que se evidencia é que o capital religioso possibilitou acesso a bens materiais previamente inacessíveis àqueles que passavam a dominá-lo. Exemplo disso é a abertura de escolas corânicas em aldeias rurais: o bexerim, após incorporação do saber islâmico conquistado nas escolas corânicas, tem sua legitimidade institucionalizada e passa a ofertar instrução religiosa no campo. Em contrapartida, apropria-se do trabalho de seus talibés, empregado no cultivo da terra, aumentando a produtividade agrícola e alcançando poder econômico⁴.

O historiador Rudolph T. Ware III analisa a incorporação dos saberes corânicos e demonstra como o pressuposto fundamental a esta concepção é que o conhecimento não reside em objetos. A morada do saber está nas pessoas e define-se a partir das conexões existentes entre elas. Ware III afirma que a posse de documentos e seu estudo sem uma linhagem de mestres possuidores tanto de conhecimentos quanto de virtudes necessárias para transmiti-los através dos anos são inúteis como instrumento legitimador de transmissão⁵. O valor do conhecimento não se encontra em si mesmo: “o testemunho, seja

³ SMITH, H. F. C.. A Neglected Theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th century. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 02, n.02, 1961, p.171.

⁴ SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute, 1979, p.48; 160.

⁵ WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, p.55.

escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem”⁶. A incorporação do capital religioso diz respeito ao pertencimento a uma linha de interpretação dos saberes islâmicos, não ao controle racionalizado e objetivo da narrativa. Trata-se de um processo coletivo: as relações sociais estabelecidas no contexto da islamização são essenciais ao sentido atribuído ao desempenho do capital religioso.

As escolas corânicas têm a função de formar elos desta corrente, pessoas que se tornarão portadoras da Revelação, ou seja, serão recipientes da Palavra divina, o *Alcorão* incorporado, possuído através do intelecto e dos sentidos. Para tanto, a formação dessas pessoas não se resume ao aprendizado intelectual, conquistado através do estudo racional, leitura e interpretação. O domínio dos sentidos e do comportamento é requerido como fundamental e adequado ao papel social que incorporarão: a palavra de Deus. Trata-se de transformações no hábito, nas práticas cotidianas e na forma fundamental como estes indivíduos atuam no e interagem com o mundo. A garantia da legitimidade de seus saberes não é medida somente na posse ou controle de livros e no tempo dedicado ao estudo⁷. Sua incorporação exige o afinamento com as correntes de pertencimento local, regional e global do Islã. O exercício do capital religioso depende, primeira e fundamentalmente, dos elos sociais estabelecidos na formação, ou seja, do *isnad* que legitima a autoridade no que tange aos saberes islâmicos e ratifica a estratificação social no exercício religioso.

Em síntese, o conceito de capital religioso islâmico é aplicado ao estudo da produção, distribuição e consumo de bens religiosos numa sociedade marcada pela dimensão oral à qual se soma a escrita, trazendo novos sentidos à produção da cultura. Este capital religioso não decorre de um processo anterior de estratificação social de base econômica. É através dos bens religiosos conquistados pelos indivíduos que ascendem à dimensão incorporada deste capital que estes sujeitos conseguem acessar recursos econômicos, como terras e bens materiais (alimentares, vestuário, bens de prestígio). A dimensão incorporada pode ser prévia, concomitante ou posterior à posse objetivada do capital religioso, mas seu valor apenas é reconhecido através de um processo particular de institucionalização, por meio do qual o portador do conhecimento é reconhecido como membro de uma linhagem histórica de receptáculos dos saberes islâmicos. Nesta condição, torna-se ele próprio expressão da palavra divina, uma vez que incorporou um saber precedente e genealogicamente ligado à transmissão realizada pelo anjo Gabriel ao último

⁶ BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). *História Geral da África, I – metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.168.

⁷ WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., capítulo 01.

profeta reconhecido pelos muçulmanos, Maomé. Este conceito orientará a abordagem dos saberes islâmicos neste capítulo.

OBJETO E OBJETIVO DO CAPÍTULO

O objeto de estudo deste capítulo é composto pelas relações mantidas entre a cultura material islâmica, a produção, incorporação e institucionalização de um capital religioso e seu uso social. Ao analisar as implicações recíprocas entre estes elementos, na esfera social, objetiva-se compreender a produção da religiosidade islâmica na Senegâmbia, a partir do estabelecimento de instituições de ensino e coerção religiosas: as escolas corânicas. Parte-se do princípio de que toda religião, enquanto mecanismo social de interpretação da realidade reproduzido através das gerações, ao longo do espaço, tem sua instância fundadora nas dinâmicas de ensino-aprendizagem, como debatido no capítulo anterior. À luz desta constatação, buscar-se-á, no presente, compreender este processo, destacando os elementos de ordem material que tornavam a aprendizagem visível e possível. No âmbito da cultura religiosa islâmica, estes elementos são os livros (e o papel) e os aluás, aplicados no aprendizado e na gestão dos conhecimentos e das práticas decorrentes da aprendizagem e institucionalização da religião islâmica. Seus significados, no entanto, transbordam esses recipientes, encontrando veiculação em outros objetos, nos quais vêm a ser representados, acionando significados islâmicos.

ESCOLAS CORÂNICAS

As escolas corânicas, chamadas *daaras* entre povos Jalofo e Mandinga, têm a função de formar indivíduos que se tornarão portadores da Revelação, divulgando a Palavra divina, o *Alcorão*. A análise da documentação evidencia que foi nos séculos XVI e XVII que as escolas corânicas se popularizaram e instituíram o modo operatório da educação islâmica na África Ocidental. Na aldeia de Sutuco, entre 1607 e 1615, o jesuíta português padre Manuel Álvares descrevia a existência de mesquitas que também funcionavam como escolas, nas quais se ensinavam leitura e escrita em árabe, através do estudo de textos da tradição islâmica:

Têm mesquitas e os mozes ou bexerins põem escolas de ler e escrever letras arábicas, de que usam nas suas nômimas, sendo algumas regras dela a maldita Religião. O ofício destes é criar meninos que venham depois a servir de Ministros; todos aprendem a nosso modo, escrevendo as matérias por seus traslados, de dia gozando da sua luz e de noite ao fogo.⁸

Manuel Álvares descreve o modo do aprendizado caracterizado pela busca por apropriação do conhecimento por reprodução e evidencia o ensino do *Alcorão*, ao apontar as “regras” que compõem a religião. De acordo com o jesuíta, os estudantes “pedem esmola pela manhã e à noite, e disto se mantêm”⁹, apontando a busca por valores morais inscritos neste processo. O ato de pedir e conceder esmolos, constitutivo dos Cinco Pilares do Islã e compreendido pelos muçulmanos como elemento formador de um caráter humilde e submisso a Deus, é mobilizado pelo inaciano como atividade formadora dos talibés. A evidência também indica o reconhecimento social da prática, denotada na quantidade de esmolos recebidas, a ponto de poder se viver delas.

Francisco de Lemos Coelho, escrevendo na segunda metade do século XVII, traz à cena o desenvolvimento da educação corânica, o papel desempenhado pelos bexerins associados a seus discípulos e, novamente, o ato de pedir esmolos é apresentado como elemento estruturante da educação oferecida. Conforme o cronista, “são alguns grandes esmoleres, e tem por cerimônia, enquanto andam aprendendo os rapazes para bexerins, sustentarem-se de esmolos; [...] Pedem por Deus, de dia, sem exceção de pessoa, e não se agravam ainda que lhe falem ou façam mal”¹⁰. Esta prática, como adverte Rudolph Ware III, deve ser compreendida como método num modelo de educação integral, em oposição à centralidade no ensino puramente intelectual¹¹.

O jejum no mês do Ramadã também encontrou repercussão nas comunidades muçulmanas que contavam com escolas corânicas. Ramadã é o nono mês do calendário islâmico e se acredita que foi neste mês que o anjo Gabriel revelou o *Alcorão* a Maomé. Também conhecido como mês do jejum, é o período de conciliação entre os muçulmanos,

⁸ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p.11v.

⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, op. cit., p.11v.

¹⁰ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guine e Situação de todos os Portos e Rios dela, e Roteiro para se Poderem Navegar todos seus Rios. Feita pelo Capitam Francisco de Lemos e Sam Thiago de Cabo Verde, no Anno de 1684. In: PERES, Damião. *Dois Descobridores seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p.117.

¹¹ WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit.

diante de Deus e da comunidade. O jejum no Ramadã foi notado, entre outros lugares, no Estado do Niimi, à margem norte do rio Gâmbia. O Niimi foi alvo das observações do francês Michel de La Courbe que, no final do século XVII, deparou-se com forte desenvolvimento da cultura escrita muçulmana. As escolas eram as instituições responsáveis pelo ensino da religião: eram os locais onde os valores religiosos eram produzidos e reproduzidos. Ao tratar dos mandingas, o francês afirma que:

Seguem a lei maometana, da qual são mais conhecedores que os povos do Cabo Verde, tendo escolas públicas, onde eles aprendem a ler em Árabe, que é a língua da religião deles e na qual o *Alcorão* está escrito. Eles enviam a esta escola suas crianças, durante a noite, e se lhes escuta ler cantando as lições do *Alcorão*, ou orações em Árabe, [...]; não há entre eles quem não saiba escrever e as letras arábicas servem a eles também para escrever sua língua natural; quando eles começam qualquer obra, eles dizem esta palavra: *bissimilaye*, que quer dizer *Em nome de Deus*, que é o começo do *Alcorão*, e muitos entre eles observam sua lei muito exatamente, não bebem nem vinho nem brande, e jejuam durante o Ramadã ou quaresma, muito regularmente.¹²

La Courbe evidencia a utilização da aljama, uma vez que aponta a escrita do idioma mandinga no alfabeto árabe, no Niimi. O autor destaca o comprometimento de muitas pessoas nesta região com os preceitos islâmicos, dentre os quais as permissões (*halal*) e restrições (*haram*) no tocante a consumo de alimentos, como a ingestão de bebidas alcoólicas. O exercício dos Cinco Pilares é destacado no compromisso com a oração e o jejum do Ramadã. La Courbe evidencia ainda a recitação pública, através da leitura em voz alta ou do ato de cantar as lições aprendidas a partir do *Alcorão*. Tal característica aponta um elemento constitutivo da identidade islâmica na Senegâmbia: o domínio memorizado da narrativa corânica, das orações e de *hadiths* atribuídos ao profeta Maomé. Tal capacidade é alcançada através da dedicação ao estudo.

Associado a tais práticas, caracterizando o lugar geográfico e social do aprendizado corânico, Richard Jobson observou o desenvolvimento da educação islâmica em escolas, ao longo do rio Gâmbia, apontando o espaço e os objetos materiais utilizados na aprendizagem. O cronista afirma que “todas as crianças do sexo masculino que prosseguem a partir destes marabutos são ensinadas a escrever e a ler”. Sobre o espaço das escolas, complementa: “Sem qualquer intervalo, eles têm certas casas redondas construídas

¹² LA COURBE, Michel. *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d’Afrique en 1685*. Organizado por P. Cultru. Paris: Société de l’Histoire des Colonies Françaises. 1913, p.191.

abertas, e são espaçosas, à moda deles, onde eles ensinam os jovens”¹³. O local onde se instruem as crianças seria, também, o lugar das orações, fundindo escola e mesquita. Ambas as instituições, na verdade, são indissociáveis, uma vez que a formação intelectual é, ao mesmo tempo, religiosa. Mas Jobson adverte não ter sido capaz de esclarecer “se essas casas abertas, onde eles ensinam suas crianças, são lugares para suas cerimônias religiosas e para suas reuniões públicas, em seus exercícios sagrados”. Tais casas estavam estabelecidas nas proximidades da moradia dos governantes, embora estivessem sempre “abertas, e não serem varridas ou mantidas com qualquer decência”. Por fim, Jobson argumenta “que eles fazem uso de campos abertos onde, sob a espaçosa sombra de alguma árvore, praticam suas reuniões”¹⁴.

A marcação do espaço religioso por grandes árvores de frondosas sombras coaduna-se com o relato construído pelo comerciante cabo-verdiano André Donelha, em 1625. Donelha descreve a aldeia de Casão, também à margem do rio Gâmbia, apontando o lugar despachado à oração. Entendido em conjunto com o excerto acima, pode-se afirmar que este lugar também abrigasse a escola corânica da aldeia. Os elementos que compõem o cenário tornam o caráter religioso indubitável: as gamelas com água para purificação; as esteiras, que previnem o contato direto do fiel em oração com o chão; o posicionamento mirado em Meca, na porção leste da aldeia:

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 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.¹⁵

Relatos posteriores ao período em análise apontam a larga ocorrência do ensino religioso em espaços abertos como este, muitas vezes à sombra de frondosas árvores¹⁶. Aos bexerins cabiam obrigações relativas ao ensino nas *daaras*. A educação era realizada no

¹³ JOBSON, Richard. *The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia*. In: GAMBLE, D.; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society, 1999, p.126.

¹⁴ *Ibid*, p.127.

¹⁵ 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.

¹⁶ O explorador inglês William Winwood Reade, que viajou por várias regiões do continente africano entre 1862 e 1863, com apoio da *Royal Geographical Society* de Londres, descrevia, em 1864, o ensino corânico afirmando que “it was held under a tree in the middle of the village. Each pupil had a board, on which he writes the Arabic characters with charcoal pencil. Almost all adults are taught to read and write Arabic, free of expense, the marabouts receiving certain dues from the field and fold”. National Records Service, National Archives of the Gambia. Fundo: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.36.

alfabeto e idioma árabe, uma vez que “a religião e a lei que eles ensinam não são escritas na mesma língua que eles falam publicamente”¹⁷. O exercício de incorporação da religiosidade através do aprendizado era duro e intenso, realizado através da escrita e recitação. Cabe destacar que, na formação religiosa muçulmana, a recitação memorizada do *Alcorão* é condição inicial para possibilidade de prosseguimento nos estudos¹⁸. Assim, a leitura e repetição de lições descritas por Álvares, La Courbe e Jobson buscavam justamente a incorporação desse saber, através da encarnação da Revelação divina nos fiéis, que se tornariam novos recipientes da palavra sagrada. Formados para portarem o *Alcorão* na memória, sua função, após o desenvolvimento dos estudos, seria expandir a palavra de Deus. Uma vez que o ensino neste nível tinha como principal objetivo inserir os talibés na religião, o uso do papel não era o principal suporte didático das atividades desenvolvidas nas escolas. Essa função era desempenhada pelo aluá.

ALUÁ E O MODO DA APRENDIZAGEM CORÂNICA

O comerciante inglês Richard Jobson, em 1623, observou o ensino islâmico que acontecia nas escolas corânicas próximas ao rio Gâmbia e anotou: “eles por seus livros têm um pequeno quadro liso, próprio para segurarem em suas mãos, no qual as lições das crianças são escritas com uma espécie de tinta preta que eles fazem, e a pena é da forma de um lápis”¹⁹. No final daquela centúria, o francês Michel Jajolet de la Courbe, viajando pela Senegâmbia, notou que as lições ou orações ensinadas às crianças eram “escritas sobre pequenas placas de madeira”²⁰. Os quadros lisos ou as placas de madeira são os aluás, objeto à forma de uma prancheta, nos quais se escreve com tinta lavável, tendo em vista a reutilização do recurso, aplicado na educação islâmica e na literacia árabe. As referências a esta peça nas fontes demonstram que a aprendizagem ocorria, preferencialmente, através dos aluás, em detrimento do papel. A produção local da peça, tinta e caneta reduziam o custo do processo educativo, concentrado na aquisição de livros islâmicos e papel.

Desde o início da expansão do ensino corânico na Senegâmbia, a relação entre o valor do papel, importado, e da madeira, de extração local, instituiu um comportamento na produção de saberes religiosos: o uso do aluá. Este recurso aplicado à aprendizagem

¹⁷ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.127.

¹⁸ WARE, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., p.54.

¹⁹ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.126.

²⁰ LA COURBE, Michel. *Premier voyage du Sieur de La Courbe*, op. cit., p.191.

continua em vigência, ainda hoje, nas *daaras* senegalesas, gambianas e guineenses²¹. Já o papel foi uma importante mercadoria disponibilizada por europeus e norte-africanos nas feiras ao sul do Saara, através do tráfico atlântico ou trans-saariano, aplicado à produção escrita local, conservada em bibliotecas particulares ao longo do Sahel e do Saara, atualmente²². No tocante à cultura material das escolas corânicas, destacam-se, ao lado dos aluás, a tinta preta produzida pelos próprios bexerins e suas canetas de caniço. A presença destas peças em exposições sobre a cultura islâmica, em museus do Senegal e da Gâmbia, evidencia o reconhecimento do patrimônio material e intelectual implicado nelas:



Figura 1: Aluás para estudo do *Alcorão*. À esquerda, peça do acervo do *Musée de la Femme Henriette Bathily*, Dakar, Senegal. À direita, peça do acervo do *The National Museum of the Gambia*, Banjul, Gâmbia. Fotografias: Thiago Mota, março/abril de 2017. Acervo pessoal.

O uso do aluá encontra-se largamente disseminado através da Senegâmbia, e na África Ocidental, mediante o modelo herdado do início da expansão das escolas corânicas. Lemos Coelho, em meados do século XVII, afirmou que “não há bexerim que não traga consigo dez e doze rapazes, aos quais ensina a ler e escrever, o que tudo fazem em tábuas,

²¹ WARE, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., p.57.

²² Vários pesquisadores têm se dedicado ao estudo das bibliotecas oeste africanas. Entre as pesquisas em curso, destaque JEPIE, Shamil. Timbuktu Scholarship: But What Did They Read?, *History of Humanities*, Vol. 1, n. 2., 2016; NOBILI, Mauro. A short note on some Historical Accounts from the IFAN Manuscript Collection, *History in Africa*, Volume 43, June 2016; LLITERAS, Susana Molins. From Toledo to Timbuktu: The Case for a Biography of the Ka'ti archive, and its Sources, *South African Historical Journal*, 65:1. Ver também: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/30/internacional/1509359099_243826.html, 30/12/2017.

e aprendem de noite à claridade de fogos, o que fazem em voz bem alta”²³. No entanto, essas peças não eram utilizadas para preservação de informações: trata-se de recurso ao aprendizado corânico. Serviram à aprendizagem motora, relacionada aos movimentos da caligrafia, e cognitiva, referente à memorização dos textos religiosos por meio de cópia e repetição oral constante. Ao serem lavadas, à água retirada destas tábuas foram atribuídas propriedades curativas e protetoras, como demonstrado pelo cronista Valentim Fernandes entre os jalofos, ao descrever o ritual de compra de cavalos:

Quando os cristãos para lá levam cavalos que el-rey ou grande senhor comprou ou há de comprar, traz consigo um daqueles bexerins, o qual antes da entrega do cavalo está ali e escreve em uma tábua suas bênçãos. E depois traz uma gamela de água e ele lava ali aquela tábua daquelas letras e dá a água a beber ao cavalo, e então o leva seu senhor²⁴.

Fontes posteriores abordam o uso medicinal feito a partir do líquido procedente da lavagem do aluá: o ato significa a atribuição de poder curativo e protetor à palavra divina²⁵. Ao lavar as inscrições corânicas, que carregavam em si o ensinamento procedente de Deus, a água utilizada no processo adquiria propriedades espirituais. É o mesmo procedimento que atribui estatuto análogo aos amuletos: as bolsas de mandingas carregam trechos do *Alcorão* e, por isso, são veículos da palavra e das bênçãos de Deus. Esta peça será discutida com cuidado no próximo capítulo. A lavagem do aluá possibilita, ainda, uma forma física de incorporação da palavra corânica, por ingestão, revelando outro mecanismo de acesso ao capital religioso, através da via mística²⁶. Este processo, no entanto, não garante o exercício institucional do capital, uma vez que não é, necessariamente, acompanhado do domínio da narrativa religiosa e sua performance. Antes, caracteriza-se como meio de dispersão de bênçãos, que atraía a população e potencializava o interesse local pela conversão ao Islã, mediante os bens e poderes espirituais acessados.

²³ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné e Situação de todos os Portos, op. cit., p.117.

²⁴ FERNANDES, Valentim. O Manuscrito Valentim Fernandes, In: BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar. 1958, p.683.

²⁵ Na Gâmbia, no início do século XIX, reverendo William Moister descrevia o uso medicinal do líquido procedente da lavagem da escrita corânica sobre o aluá: “A Maraboo, or Priest, is consulted, who prescribes the necessary charm, writes it in Arabic on a piece of board ; and the nurse in attendance, after washing it off with water into a calabash, requires the patient to drink it. They have a superstitious notion that this charm will send away the evil spirit, which they believe to be the cause of the sickness”. MOISTER, Rev. William. *Memorials of Missionary Labours in Western Africa, the West Indies, and at the Cape of Good Hope: with historical and descriptive observations, illustrative of natural scenery, the progress of civilization, and the general results of missionary enterprise*. 3th Edition. London: Paternoster Row, 1866, p.155.

²⁶ WARE, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit..

A centralidade do aluá no processo educacional e seu uso social e religioso remetem-no a um lugar de memória afetiva, marcando a vida social, religiosa e intelectual das populações muçulmanas, na África Ocidental. Em sua autobiografia, Amadou Hampâtê Bâ narra sua primeira aula numa *daara*, aos sete anos de idade, no início do século XX. Neste processo, destaca-se o ritual inserido no aprendizado da doutrina muçulmana. O principal instrumento de trabalho é o aluá. Após pronunciar a profissão de fé, “há somente um Deus e Maomé é seu Profeta”, o jovem Amadou teria sido instruído pelo marabuto que o acompanhava, iniciando seu aprendizado corânico. Tomando o aluá, o marabuto:

[...] escreveu sete letras do alfabeto corânico. Em seguida, me fez sentar sobre os calcanhares na posição muçulmana tradicional, o peso do corpo quase todo apoiado sobre o pé esquerdo. Mandou segurar a prancheta de maneira que a parte de cima repousasse sobre o antebraço esquerdo e a parte de baixo sobre a coxa direita. Com o indicador direito, eu devia desenhar cada uma das sete letras que ele havia traçado em caracteres grandes. Eu estava ritualmente preparado para receber o ensinamento do livro sagrado.²⁷

Após sete repetições da lição, o marabuto determinou que o menino fula a estudasse no pátio de sua casa, onde funcionava a *daara*. “Eu devia permanecer num canto de seu pátio e repetir quatrocentas e oito vezes a lição, seguindo as letras com o dedo. Isto me tomou cerca de duas horas”²⁸. Todas as etapas constituem o aprendizado: a manutenção da postura, disciplina, repetição das palavras. Assim, tanto do ponto de vista cultural quanto intelectual, os aluás integram a cultura religiosa islâmica africana, uma vez que intermediam o ato de tornar-se muçulmano perante a comunidade. O antropólogo Daniel Miller argumenta que o papel desempenhado pelas *coisas* na constituição social, identitária e nas práticas das *pessoas* é altamente relevante ao estudo da cultura. As coisas definem as pessoas, uma vez que é por meio da cultura material e materializada que as identidades individuais se expressam e as sociais são construídas: as coisas não são elementos acessórios²⁹. Portanto, este traço da cultura material, integrante da identidade islâmica regional, remete ao momento formativo das escolas corânicas na Senegâmbia.

O exemplo extemporâneo do uso do aluá, presente na autobiografia de Amadou Hampâtê Bâ, coaduna-se com a narrativa do jesuíta português padre Manuel Álvares. Na aldeia de Sutuco, entre 1607 e 1615, o inaciano afirmava haver “uma escola comum onde a

²⁷ BÂ, A. Hampâtê. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athenas: Casa das Áfricas. 2003, p.137.

²⁸ Idem.

²⁹ MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e Coisas*. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

leitura e a escrita são ensinadas” e complementava: “é espanto ver a multidão de fogueiras, a que se assentam, lendo e repetindo as lições, com uma gritaria, que é uma confusão ver os infernais discípulos”³⁰. Embora Álvares não descreva o suporte sobre o qual a leitura e escrita eram realizadas, o confronto desta descrição com os apontamentos de Jobson e La Courbe, em períodos próximos, e a constatação do mesmo procedimento, como apresentado por Hampatê Ba, indicam a presença do aluá. A longevidade da cultura escolar muçulmana na Senegâmbia e sua força enquanto prática social, estabelecida nos séculos XVI e XVII, são evidenciadas pela flagrante continuidade notada no início do XX. Em todos os casos, o procedimento explicita os esforços postos na memorização do texto.

Atualmente, um provérbio de origem fula que circula na Senegâmbia, publicado numa coletânea de provérbios que remetem à sabedoria popular na Gâmbia, estabelece que “aquele que não aprendeu não é capaz de recitar”³¹. O dito aciona o tópico narrativo corânico aprender/recitar para caracterizar a necessidade de aplicar esforço em dada tarefa com o objetivo de obter o melhor desempenho em sua realização. O provérbio, cuja origem no tempo é inapreensível, refere-se a uma situação análoga à relatada por Richard Jobson. O comerciante inglês notou que a narração ou recitação dos livros pelos marabutos “pode fazer a inteligência deles de algum modo mais respeitada e, em minha pobre opinião, mais estimada”³². Nota-se que a apropriação do capital religioso e intelectual somente é atingida a partir do esforço de incorporação do saber, exposto na memorização e sua performance. As escolas corânicas tomaram papel central no desenvolvimento desta habilidade.

Ao mobilizar narrativas extemporâneas e somá-las à análise do Islã nos séculos XVI e XVII, busca-se enfatizar que, apesar das transformações históricas vivenciadas pelos povos da Senegâmbia através do tempo, alguns elementos culturais foram inscritos na longa duração. São modos de fazer, modos de aprender, modos de se comportar que produzem a inserção social dos indivíduos em suas comunidades, através dos anos e das gerações³³. Trata-se, portanto, de apontar continuidades *apesar* das rupturas impostas pelas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais. Como em toda sociedade, alguns elementos básicos do modo de vida passam quase incólumes pelo tempo, uma vez que são naturalizados como características intrínsecas da vida social. Os elementos estruturantes da

³⁰ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, op. cit., p.11v.

³¹ WRITERS' Association of The Gambia. *Mandinka, Pulaar and Wollof Proverbs*. Fajara, Serrekunda (The Gambia): WAG, 2012, p.44.

³² JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.131.

³³ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. *Revista de História*, v. XXX, ano XVI, n.62, 1965.

experiência educacional islâmica inscrevem-se nesta categoria, sobretudo até meados do século XX, com ruptura acentuada a partir de 1950, com o avanço da educação aos moldes europeus e o controle estrangeiro dos sistemas de educação africanos³⁴.

PAPEL: SUPORTE DO CAPITAL RELIGIOSO OBJETIVADO

Embora o aluá tenha sido largamente utilizado na aprendizagem do *Alcorão* na Senegâmbia, o desempenho da escrita permanente deu-se através de outro suporte, tão mais raro quanto precioso: o papel. Em 1592-1594, André Álvares de Almada destacava que, na região, “há uns negros tidos por religiosos, chamados bexerins, os quais escrevem em papel e em livros encadernados de quarto e meia folha”. Evidenciando seu desconhecimento do alfabeto em que escreviam, Almada diz que “suas escrituras não podem servir a outrem nem de outrem serem entendidos mais dos que as escrevem, porque mais são certos sinais e particulares conceitos que letras inteligíveis [...]”³⁵. Tais sinais seriam letras árabes, como evidenciaria o jesuíta padre Manuel Álvares, ao revelar que o idioma era ensinado às crianças pelos bexerins. Sobre os povos Jalofa, o jesuíta descrevia: “o melhor da nobreza jalofa vive pelo sertão. Entre estes, se guardava a seita de Mafoma, na criação dos filhos é a sua ordinária dos mais gentios; os que são Bexerins ensinam aos filhos o Árabe, com isso vão criando para Ministros”³⁶. O mesmo grupo dos bexerins é o que fazia uso do papel. Portanto, as demandas por este produto indicam a amplitude da comunidade que o utilizava e atribuía valor simbólico à cultura escrita.

No final do século XVI, André Almada descrevia o comércio no Casamansa apontando a demanda por papel, entre outros produtos. Em contrapartida, retiravam-se marfins, cera e pessoas escravizadas. Segundo o comerciante, o “trato desta terra são

³⁴ WARE III, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., capítulo 05; DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola Árabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia, *Cadernos de Estudos Africanos*, 7/8, 2005.

³⁵ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594. In: Brásio, Antônio (Ed.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental. Segunda Série*, vol. III (p.230-378). Lisboa: Agência Geral do Ultramar. 1964, p.230. Jose Horta, confrontando os manuscritos do Porto e de Lisboa, referentes ao Tratado de André Álvares de Almada, constatou uma diferença nos textos. No ms. de Lisboa, a passagem citada aparece como “as suas escritas não servem senão para que as escreve somente, porque os outros as não sabem ler nem as entendem”. O autor argumenta, a partir da passagem, que o excerto indica “um problema de comunicação escrita”, e não uma recusa do tratadista em reconhecer a língua árabe escrita. Trata-se de uma discussão importante, a ser retomada em trabalhos posteriores. Ver HORTA, José da Silva. A “Guiné do Cabo Verde”..., p.287.

³⁶ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, op. cit., p.4v.

vinhos, alguns cavalos, algodão, ferro, contaria da Índia, *papel*, cravo, fio vermelho, pano vermelho; alguns vestidos ao nosso modo, bons, para o Rei; algumas peças de prata e ouro. Tiram-se desta terra escravos, cera e marfim”³⁷. Em 1623, Richard Jobson afirmava que, nas comunidades às margens do rio Gâmbia, “não há papel entre eles, além do que os nossos ou outros levam na rota de comércio; e, portanto, é de estima [...]”³⁸. O cronista estava errado: havia papel entre os africanos da região, que chegava até eles através das rotas saarianas, muitas vezes vindo do Egito, Marrocos ou outros pontos do norte africano e sul da Europa, sobretudo nas rotas das caravanas³⁹. De todo modo, tratava-se de mercadoria cujo acesso era reduzido àqueles que faziam uso profissional-religioso do material. André Almada afirmou que, na aldeia de Sutuco, onde foi apontada a existência de um grande centro religioso, havia um mercado de ouro, em pó ou peças, o qual era trocado por manilhas de cobre e materiais de luxo, como contarias da Índia e de Veneza, roupa branca da Índia, fio vermelho, cravo, bacias de barbear e papel⁴⁰. Portanto, o papel era contado entre as mercadorias valiosas levadas pelos portugueses às feiras africanas.

De fato, em c.1672, o papel aparecia na listagem de gêneros levados por um navio castelhano à Guiné, ao lado de produtos como “azeite em botijas”, “Tafetás singelos sortidos de cores de Granada”, “Sarjas de prata de Sevilha de cores”, “Calhetas de Sevilha e Toledo”, “Anéis de bronze com pedras”, “Navalhas de barbear”, “Fio de ouro e prata”, “Ferro de Biscaia”, “Missanga de todas as cores”, entre outros itens sofisticados⁴¹,

³⁷ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.297, grifo meu.

³⁸ JOBSON, Richard. The Golden Trade, op. cit., p.126.

³⁹ LYDON, Ghislaine. *On trans-Sahara trails: Islamic Law, Trade Network, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; WALZ, Terence. The Paper Trade of Egypt and the Sudan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries and its Re-export to the Bilād as-Sūdān. In: KRATLI, Graziano; LYDON, Ghislaine. *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript culture, Arabic literacy and intellectual history in Muslim Africa*. Leiden/Boston: Brill. 2011.

⁴⁰ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.276.

⁴¹ Listagem completa da pauta de exportação do navio: “Memória dos gêneros que traz o navio Castelhana: Vinhos em pipas e butijas, Azeite em butijas, Passa de almunecar, Alcaparras, Azeitonas, Assafram, Damascos de Granada, Tafetás singelos sortidos de cores de Granada, Tafetás dobra de granada Surtidos, Tafetás Debla negros de Sevilha, Lamas e primaveras de Sevilha, Lamas lavradas de Sevilha, ?ella de joia de Sevilha, Sarjas de prata de Sevilha de cores, Mantos de tafeté e de fumo de Sevilha, Meias de pelo de Sevilha, Chapéus forrados de retum ao uzo, Calyetas de Sevilha e Toledo, Retroz de cordova de cozer, Meias de seda [documento danificado] de Nápolles, Velludos lavrados de Toledo, Razos e brocados de Itália, Estamenhas de Inglaterra, Granadas, Sempiternas, Sarjes e Sarquilas, Picotes de Ing[danificado], Picotes de [ausente], Baetas ?onas de Inglaterra, Esparragones de Inglaterra, Panos de Londres, Panos finos de Holanda, Meias de lam de Inglaterra da prim.d CL.a Sorte, Cobertores brancos e de cores de Castela, Fio de cores de cozer, M., Espelhos de todos os números e de libro, B., Morlheres Largos, Bretanhas de Campeare, O, Rendas brancas de Flandres, M, Borlones brancos, Botoins, Damascos de seda e lam, Coral fino redondo e uma cadeia e loza do mesmo, Listres de Itália, Veneza e Cordaval, Lenços de Fabas, Aneis de bronze com pedras, Arecadas de massa deavelhoria, Cera branca laurada, Navalhas de barb., Botoins de ouro de Milão, Botoins de prata e seda, Fio de ouro e prata de [danificado], Papel, Ferro de Biscaia, Bassiame, Missanga de todas as cores, Facas de Amburgo, Buzio, Alguns vestidos de senhora [danificado] e Razo, Prata lavrada branca e

análogos àqueles descritos por Almada como presentes nas feiras, em Sutuco. A busca pelo papel, na costa, realizada por muçulmanos ligados aos centros de cultura letrada e religiosa do interior, não raro levou a processos de escravização por captura ao longo da viagem, principalmente nos séculos posteriores⁴².

No século XVII, o papel era uma mercadoria valiosa levada pelos europeus à costa e às aldeias instaladas ao longo do sistema fluvial: ao contratar um emissário para enviar mensagens através da região, Richard Jobson destaca o uso do papel: “depois de chegar a um acordo sobre sua recompensa, ele buscará receber uma ou duas folhas de papel, que serão utilizadas por ele para seu sustento, ao passar de aldeia em aldeia”⁴³. Jobson percebeu essa situação na prática mercantil, ao navegar no curso superior do rio Gâmbia, em busca de um grande comerciante da região, Bukor Sano. Ao descer âncora, o navegante inglês não encontrou aldeia próxima ao porto onde estava. Passados alguns dias, um dos intermediários que havia contratado ofereceu-se para sair em busca de moradores da área. Para tanto, era necessário dar-lhe algumas folhas de papel, que usariam para comprar sua provisão no tempo em que ficassem fora do navio. Conforme o comerciante:

Um dos negros que contratamos veio falar comigo, para dar-lhe algum papel e contas para comprar suas provisões e de outros dois negros, e eles iriam buscar outros habitantes que, desta forma, vivessem do outro lado do rio. Uma vez abastecidos, eles partiram e, dois dias depois, retornaram e trouxeram com eles várias pessoas [...]⁴⁴.

O fato de duas folhas de papel possibilitarem manterem-se por dois dias, o que sugere que as utilizariam na compra de alimentos, provavelmente junto a agricultores ao longo da viagem, indica a centralidade desta mercadoria na vida cotidiana regional. O papel não é objeto de necessidade básica, como o sal, nem recurso à ostentação luxuosa, como os tecidos europeus. Seu uso inscreve-se na esteira da religião, uma vez que a palavra corânica escrita no papel passa a ser objeto transportável, fonte de bênçãos e

dourada, Anais de esmeralda e um adereço int. de filagrana, Sarcillos de perlas, Um adereço de filigrana de ouro e benuinha, Outro adereço de coral e perllas.” Arquivo Histórico Ultramarino, Fundo Guiné (049), Caixa 02, documento 136.

⁴² É o caso de Lamine Kaba, nascido no Futa Jalon em c.1780 e desembarcado, como escravo, nos Estados Unidos por volta de 1807. Lamine Kaba, que era professor numa escola corânica na aldeia de Kangaba, foi capturado ao deslocar-se rumo à costa, para comprar papel, a ser utilizado por seus estudantes, na escola. Ver LOVEJOY, Paul. *Jihad in West Africa during the Age of Revolution*, p.56. Avançando no século XIX, o reverendo William Moister, que atuou em Bathrust, atual Banjul, na missão metodista inglesa, no início do século XX, deixando-a em 1833, destacava o funcionamento itinerante das escolas corânicas e a necessidade de largos deslocamentos, rumo à costa e aos entrepostos comerciais dominados por europeus, para adquirir um bem precioso: papel. Ver MOISTER, Rev. William. *Memorials of Missionary*, op. cit., p.135.

⁴³ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.133.

⁴⁴ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.143.

proteção. Seu uso remete ao capital religioso islâmico e, por isso, grandes compradores de papel contavam entre os principais divulgadores do Islã na região: os jagancazes. No porto de Baracunda, no alto rio Gâmbia, Francisco de Lemos Coelho encontrou-se com as cáfilas destes jagancazes, que tinham interesse pelo papel levado pelos europeus. O cronista afirma que “aos donos dos navios vendem muitos negros, marfim e ouro”, embora os principais produtos vendidos pelos jagancazes fossem roupas, compradas com papel, entre outros produtos utilizados como moeda de troca:

o que vendem estes negros em maior quantidade é roupa, que lha compram os brancos quanta querem e o tempo lhe dá lugar. O dinheiro com que se compra é papel e conta avelório miúda, preta e branca. O modo de fazer este negócio é que tanto que chega esta cáfila a este porto, vem os seus capitães, que chamam solitiguís, falar com os donos dos navios e abrir os preços, assim do papel como da contaria por pano; e assentado o preço vêm logo todos com tanta azáfema, a comprar e vender, que não há maior no açougue de Lisboa, véspera de Páscoa, o que dura de dia e noite vinte e quatro horas, sem terem os brancos lugar de comer nem dormir, e não há nenhum modo de furto.⁴⁵

A demanda pelos produtos europeus era alta, conforme o movimento nos navios narrado por Lemos Coelho. Não obstante, o autor destaca que, em Baracunda, “vem mais muitas cáfilas pequenas, de quarenta até cem homens, de todos aqueles reinos circunvizinhos, que trazem marfim e negros; e o principal dinheiro que vem buscar é sal”⁴⁶. Portanto, o sal era o principal produto das feiras, em função do qual se davam os preços dos demais itens. Conforme narra Lemos Coelho:

O melhor e o maior dente [marfim] e o mais que tem são cinco palmos de maciço, e custa dez panos que se lhes pagam em sal, cujo preço também está feito, porque tanto que os navios chegam ao porto e dão as dádivas aos reis, logo seus oficiais põem o preço e medida ao sal, o que fazem por uma tijela de bacia que tem, pouco maior que uma tijela nossa de sopas; e o preço que abrem, ninguém pede mais nem se lhe dá menos, e o mesmo preço abrem as mais fazendas, principalmente o papel e conta; e o mais que se vem a dar por um pano, de sal é um alqueire, assim que o dente, que disse custa dez panos, se lhe dá dez alqueires Ode sal. Eu compreí dente de marfim que pesava duas arrobas por três alqueires de sal⁴⁷.

Sal, procedente da Senegâmbia, e panos, majoritariamente trazidos pelos mercadores das cáfilas, eram os principais produtos da feira, cuja procedência principal era, portanto, o tráfico interno, através de comerciantes africanos. Lemos Coelho sugeria aos

⁴⁵ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné, op. cit., p.131-132.

⁴⁶ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné, op. cit., p.133.

⁴⁷ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné, op. cit., p.134.

mercadores portugueses que viessem a ler seu tratado: “o melhor dinheiro para o rio de Casão para cima é sal e mais sal, que sempre é pouco”. Quando houvesse ingleses no rio, recomendava-lhes que se abastecessem com “couro, cera e marfim”, pois é o que mais procuravam. Com os dividendos procedentes destes, deveriam adquirir os gêneros do rio, “que são ferro, aguardente, contaria miúda preta e branca, pano vermelho, cristal número vinte e dois, papel miúdo, que em um dia se gastariam vinte resmas. Se vier de Cacheu, traga até cinquenta barris de cola e alguma roupa alta desta ilha de Santiago, e patacas”⁴⁸. Todos estes produtos, à exceção da cola, estavam na pauta do navio castelhano que fora a Cacheu, em c.1672, o que evidencia que os portugueses e lançados abasteciam-se com quaisquer navios que fossem à costa e, a par destes produtos, rumavam ao interior. Nota-se que portugueses e luso-africanos participavam do comércio comprando para revender, atuando como atravessadores tanto entre europeus e africanos quanto intra-africanos.

Dentre os produtos levados pelos europeus, Lemos Coelho destacou o papel e as contas de avelório. A importância atribuída ao papel, como se tem demonstrado, ratifica-se diante da alta demanda, uma vez que “em um dia se gastariam vinte resmas”: uma resma correspondia a “vinte mãos ou quinhentas folhas de papel”⁴⁹ e, portanto, “01 mão de papel” corresponderia a 25 folhas. Assim, a tabela 1 apresenta a conversão de preços na escala desta mercadoria com os produtos citados por Lemos Coelho, em Baracunda:

Tabela 1: Conversão entre papel e demais produtos comercializados em Baracunda

500 folhas de papel	01 marfim de cinco palmos
150 folhas de papel	01 marfim de 02 arrobas
100 folhas de papel	01 ramal de cristal n.24
100 folhas de papel	01 oitava de ouro (cerca de 3,584 gramas)
50 folhas de papel	01 pano
50 folhas de papel	01 alqueire (cerca de 14 litros, em volume) de sal
50 folhas de papel	40 ramais de avelório (miçangas)

Fonte: informações de F. de Lemos Coelho (1990, p.111; 134)

A pesquisadora Linda Newson, ao estudar livros de contabilidade de três comerciantes portugueses cristãos-novos, que percorreram trechos da Senegâmbia no início do século XVII, nota que estes indivíduos possuíam papel para vender e os

⁴⁸ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guine e Situação de todos os Portos, op. cit., p.111.

⁴⁹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, v.7, p.284.

compradores mais proeminentes eram os lançados e/ou luso-africanos⁵⁰. À parte o uso pessoal que decerto davam ao produto, para sua contabilidade ou comunicação epistolar, a referência de Lemos Coelho explicita que sua compra era motivada pela continuidade do comércio, diante da possibilidade de converter papel, sal ou tecidos, a serem levados aos rios da região, em marfim, ouro, couro, cera ou pessoas escravizadas, dentre outros produtos finais do interesse europeu. Ao afirmar que em um dia se gastariam vinte resmas, ou seja, 10 mil folhas, Lemos Coelho evidencia que o papel foi um produto mais importante no tráfico atlântico do que até agora se tem acreditado.

Marfim, couro e cera estavam entre os principais produtos do comércio atlântico procedente da Senegâmbia para os portos europeus⁵¹. De acordo com a tabela 1, uma peça de marfim, grande, equivalia a 500 folhas de papel, adquiridas pelos luso-africanos junto aos navios europeus na costa e nos portos do rio mais próximos à foz para, em seguida, destinarem-se ao interior, onde converteriam os produtos europeus em outras peças da oferta africana. O sal, por exemplo, tinha valor na proporção de um alqueire para 50 folhas de papel. Sendo esta a principal demanda dos jagancazes, é esperado que o estoque de sal dos comerciantes europeus e luso-africanos fosse grande, a partir de conversão na costa, o que lhes possibilitaria acessar o marfim trazido pelos agentes africanos. Sobre o marfim, o franciscano português André de Faro, que esteve na Guiné e Serra Leoa, no início da década de 1660, informa sobre os números da exportação destes dentes de elefantes, cujos carregamentos foram, supostamente, presenciados por ele:

a coisa que me causou maior admiração e eu com meus olhos vi foi que vindo uma nau inglesa, a tomar a carga de marfim, na casa que aqui têm nesta serra, à minha vista embarcaram vinte e oito mil dentes de marfim, e vi pesar muitos dentes que cada um pesava quatro arrobas, e alguns vi que chegavam a pesar seis arrobas e outros muito menos conforme eram. Todos os anos vem uma nau buscar outra tanta carga. [...] não falo no marfim que compram em outros rios de Guiné, aonde têm casas feitas aos quais carregam em outras naus. E os flamengos também compram, nas escalas que fazem, pelos portos destes rios.⁵²

⁵⁰ NEWSON, Linda A. Africans and Luso-Africans in the Portuguese slave trade on the Upper Guinea Coast in the early Seventeenth century, *The Journal of Africa History*, Vol. 53. n.01. Mar/2012, p.19.

⁵¹ MARK, Peter; HORTA, José da Silva. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press, 2011; MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *O Gâmbia no Mundo Atlântico: fulas, jalofos e mandingas no comércio global moderno (1580-1630)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

⁵² FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664: os religiosos capuchos da província da piedade, do Reino de Portugal, em terra firme de Guiné na conversão dos gentios, e discorrendo da povoação de Cacheu, Rio de São Domingos: passando ao Rio Grande: Rio do Nuno: Rios do Deponga: Rios dos Carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só o que obraram no serviço de Deus, e as muitas almas que converteram à fé de Cristo, nos muitos reinos em que estiveram, mas ainda escrevendo

A extração de 28 mil peças de marfim, apenas em um porto na Serra Leoa, sugere que o comércio deste produto foi, de fato, colossal. A demanda exigiria, em contrapartida, um alto volume de produtos europeus, somados aos tecidos de Cabo Verde, que tornariam possíveis as trocas intermediárias, envolvendo sal, cola e tecidos locais e, por fim, culminaria nas peças de interesse europeu: marfim, couro, cera e pessoas escravizadas. Tecidos, ferro, objetos de uso doméstico, botões, aguardente, vinho e alimentos europeus somavam-se ao papel na composição desta ciranda mercantil. Considerando a grande distância do porto de Baracunda em relação à foz, citado por Lemos Coelho, e ainda assim o desejo em atingi-lo, conclui-se que, lá, o preço do marfim e das pessoas escravizadas era mais baixo que noutros trechos da Senegâmbia⁵³. Disto, depreende-se que o preço médio de um dente de elefante que pesasse 02 arrobas equivaleria a mais que 150 folhas de papel nos portos próximos à costa, sugerindo o ingresso de grande quantidade de papel na Senegâmbia, no período em tela, em outros pontos de conversão entre marfim e papel.

Este produto entrava pela fronteira atlântica e atingia o interior, chegando ao Futa Toro. Tomás Lamba, um homem fula que se encontrava na corte lisboeta em 1599 em busca de auxílio para conquistar o Estado do Gran-Fulo, destacava o comércio entre europeus e africanos em sua terra. Lamba afirma que ingleses, franceses, holandeses e portugueses levavam à região “contas brancas, azuis, verdes, e de outras cores de vidro, que acostumavam trazer as mulheres na cabeça e garganta; lenço da Índia, panos verdes e coloridos, vinho, sal, coral e grão fino é o mais apreciado entre eles, e algum papel”⁵⁴. Já o visitador geral da Guiné, padre João de Almeida, escrevia um memorial ao rei português,

alguns ritos e costumes dos gentios daquelas terras. In: SILVEIRA, Luís (org. e comentários). *Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios*. Lisboa: Officina da Tipographia Portugal-Brasil. 1945, p.85-86:

⁵³ Sobre o comércio de marfim no rio Gâmbia, ver MALACCO, Felipe. A caça de elefantes e o comércio de marfim no rio Gâmbia, 1580-1630. In: SANTOS, Vanicléia Silva (org.). *O Marfim no Mundo Moderno: comércio, circulação, fé e status social (séculos XV-XIX)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

⁵⁴ ANÔNIMO, Relação breve e suma das coisas do Reino do Grão Fulo e do sucesso do rei de Lamba que agora é cristão, In: BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. VII, (1685-1699). *Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII*, Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, p.613. Diante do crescimento do comércio de outros europeus na costa africana, várias resoluções foram analisadas em Portugal. Entre elas, Domingos de Abreu de Brito sugeria, em 1592, que se fortificassem desde Arguim à Serra Leoa, para evitar a entrada de ingleses e franceses nos rios africanos. Ver documento manuscrito na seção de microfilme, Biblioteca Nacional de Portugal. BRITO, Domingos de Abreu de. Svmario e descrição do reino de Angola e do descobrimento da ilha de Loanda e da grãdeza das capitãneas do estado do Brasil feito por Domingos dabrev de Brito portvgues dirigido ao mvi alto e poderoso rey Dom Philippe pro deste nome pera avgmentação do estado e renda da sva coroa, anno de MDLXXXII. Biblioteca Nacional de Portugal, Microfilmes, cota F.518. Publicado em BRITO, Domingos de Abreu de. *Um Inquérito à Vida Administrativa e Económica de Angola e do Brasil*. Prefácio de Alfredo de Albuquerque Felner. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1931.

em 05 de fevereiro de 1647, “sobre o que toca ao bom governo da praça de Cacheu, e mais Rios de Guiné, para que V. Magestade seja mais bem servido [...]”⁵⁵. Também destacava a presença de comerciantes que, com ferro e fazendas, levavam pessoas escravizadas, couro, marfim, cera e outros produtos. Entre as fazendas, lista o papel no cômputo geral: “passante de oitenta mil cruzados de fazendas, como é coral, cristal, alambre, pano Vermelho, catalufas, holandas, ruens, estanho, bronze, cobre, traçados, facas, papel”⁵⁶.

Muitas descrições de produtos levados pelos europeus à costa africana arrolam o papel. Parte deste material teria uso diretamente pelos comerciantes europeus ou euro-africanos, diante de suas demandas profissionais. A maior parcela, no entanto, seria reservada ao comércio com os africanos, mormente os muçulmanos. Ratifica-se, pois, o que diz George Brooks ao afirmar que o principal uso do papel era dado pelos marabutos, na construção de amuletos com passagens do *Alcorão*, vendidos por altos preços a muçulmanos e praticantes de religiosidades locais⁵⁷. Diante do uso atribuído ao material, seu comércio era criticado pelos religiosos católicos, uma vez que o papel dificultava a conversão dos africanos. Padre Manuel Álvares afirmava, em 1616, que na costa africana:

vendem-se muitas coisas proibidas àquele gentio, como são todas as que carecem de indiferença e se podem aplicar a vários usos, que só estas são lícitas, e não aquelas que só tem um, e esse diabólico, como é idolatria, donde se segue que não é lícita a venda de papel, nem das pontas de animais e cabos [chifres], por serem estas coisas instrumentos para as suas mezinhas⁵⁸.

A produção local de textos e preces manuscritas, inseridos nas nômimas ou na forma de livros, está incluída na caracterização feita pelo jesuíta. Em 25 de julho 1694, o bispo de Cabo Verde, frei Vitoriano Portuense, escrevia ao rei de Portugal informando das visitas pastorais na costa da Guiné. Lá, ele teria se encontrado com um pregador muçulmano mandinga, na aldeia de Bolé. Confrontando-o diante da população local, o bispo afirmava:

[...] eu o desenganei, que era Profeta falso, e que valia nada para com o verdadeiro Deus sua depravação, e para o confundir, lhe tirei do pescoço uma bolsa em que trazia umas

⁵⁵ Memorial do Visitador da Guiné, In: BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana*, África Ocidental, 2.ª série, vol. V, (1623-1650), Lisboa, Academia Portuguesa da História. 1979, p.454.

⁵⁶ Memorial do Visitador da Guiné, In: BRÁSIO, Padre António. *MMA*, op.cit., p.456.

⁵⁷ BROOKS, George. *Euroafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey Ltd. 2003, p.137.

⁵⁸ ÁLVARES, Manuel. Etiópia Menor... op. cit., p.31.

cartas diabólicas, de que usam os Mandingas, que são uns feiticeiros que estão espalhados por toda aquela Costa, e os Reis gentios os tem em sua casa como Capelães, e lhes dão todos os anos tantas peças de escravos; e esta é a única nação que escreve uns mal formados caracteres em que dizem sempre o mesmo, sem novidade, e gastam nisto tanto papel, que é esta para com eles a fazenda de mais estimação.⁵⁹

Apesar do proselitismo religioso explícito na fala do bispo, nota-se a utilidade local do papel, ligada à produção de amuletos, como a bolsa que trazia ao pescoço, e a uma escrita não determinada por frei Vitoriano Portuense. A demanda por papel tinha origem na produção local de nômimas, largamente disseminadas, e na produção textual vinculada às atividades religiosas e intelectuais muçulmanas, através da produção de cópias de livros islâmicos, referentes à legislação, *Suna* ou ao próprio *Alcorão*, e de atividade acadêmica original, conforme será abordado adiante. Este processo ampliava a base social do Islã, à medida que os procedimentos de escrita e leitura eram disseminados a segmentos populacionais cada vez maiores, instruídos a partir do uso do aluá. Uma vez concluídos os estudos e ratificada a formação cumprida, passava-se à escrita em papel. Conforme argumenta Lamin Sanneh, a transição da tábua de madeira para a folha de papel indicava um momento importante da formação do talibé, elevado a um estatuto superior. Nesta fase, os jovens aprendizes desempenhavam funções vitais à atividade intelectual local, como a transcrição em larga escala de livros religiosos, a serem distribuídos aos centros de ensino da região⁶⁰. Dessa produção partem os livros que compõem, hoje, bibliotecas particulares, muitas deles ainda sobreviventes no Sahel e no Saara, graças à sua constante transcrição⁶¹.

LEITURA PÚBLICA E DIVULGAÇÃO ISLÂMICA

A identificação da produção escrita local, nesta pesquisa, dá-se por meio da constatação do uso social dos textos escritos. O principal deles foi o *Alcorão*, cujo ritual de leitura é apresentado por Manuel Álvares como uma cerimônia revestida de sacralidade.

⁵⁹ Carta do bispo de Cabo Verde a el-rei D. Pedro II. In: BRÁSIO, Padre António *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. VII, p.223.

⁶⁰ SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute, 1979, p.149.

⁶¹ Ver LYDON, Ghislaine. Inkweels of the Sahara: reflections on the production of Islamic knowledge in Bilâd Shinqât. In: REESE, Scott. *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden/Boston: Brill. 2004, p.52; LYDON, Ghislaine. Writing Trans-Saharan History: Methods, Sources and Interpretations Across the African Divide. In: *The Journal of North African Studies*, Vol.10, No.3–4 (September –December 2005) pp.293–324; LYDON, Ghislaine. Saharan Oceans And Bridges, Barriers And Divides In Africa's Historiographical Landscape. *The Journal of African History*, 56, pp 3-22. 2015.

Conforme descreve, o alemãe entra no espaço reservado ao culto de forma solene. Em seguida, “manda logo estender algumas esteiras finas, tirada de sua bolsa lavrada a lenda infernal em uns pergaminhos, desenrola-os sobre elas, faz seu cerimonial”⁶². Ao cobrirem o chão, as esteiras transformam-se em lugar para que o marabuto realize a pregação: tanto ele, pelo capital incorporado que possui, quanto o livro sagrado, por sua própria natureza, não podem tocar o solo diretamente, o que caracterizaria um sacrilégio. O objeto exerce a mesma função dos tapetes de oração, sobre os quais os muçulmanos devem orar: oferecer um lugar limpo, visto que tanto o Livro quanto o fiel que o incorporou tornam-se vetores da Palavra de Deus. Interessa observar que, na exposição dos elementos que constituem a cultura islâmica da população gambiana, no *National Museum of The Gambia*, o *Alcorão* é apresentado repousado sobre uma esteira, exatamente conforme a descrição apresentada pelo jesuíta português, há mais de quatro séculos:

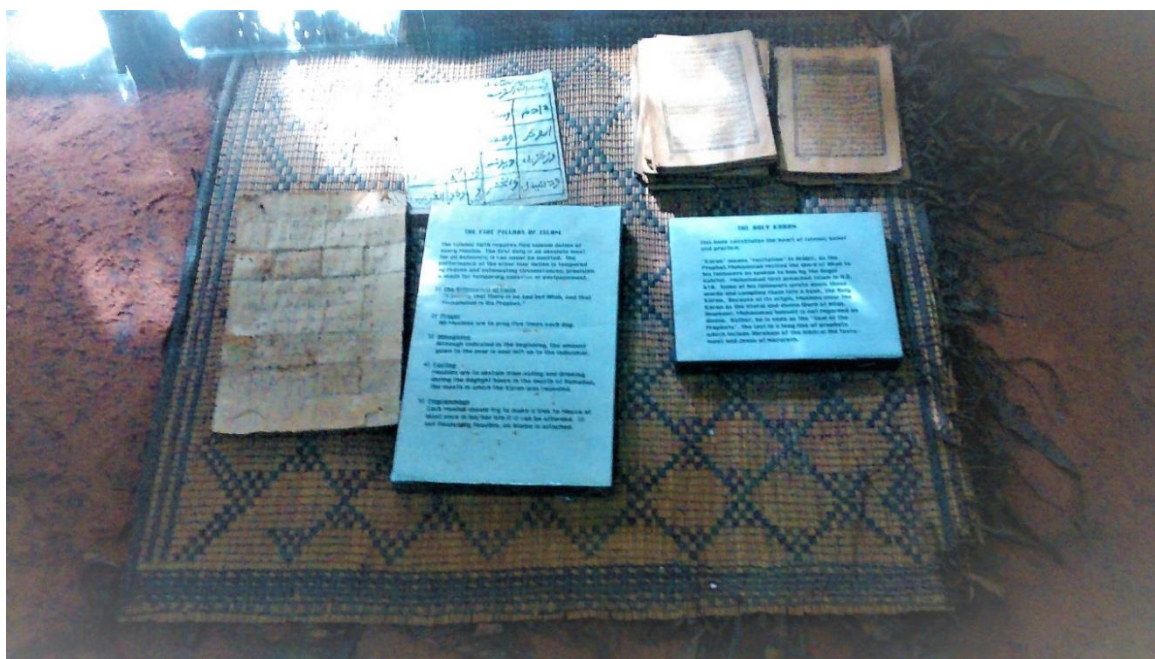


Figura 2: Elementos referentes aos Cinco Pilares (à esq.) e ao *Alcorão* (à dir.), em exposição no *National Museum of The Gambia*. Fotografia: Thiago Mota (acervo pessoal). Março de 2017.

A opção pela representação do *Alcorão* desta forma não é casual. O curador do *National Museum of The Gambia*, Hassoum Ceesay, explica que a opção pelo arranjo expográfico da seção que trata da cultura islâmica contemporânea buscou reproduzir a sacralidade presente na *performance* cotidiana dos saberes corânicos nas *daaras* da região.

⁶² ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, op. cit., p.11v.

A disposição do livro sobre a esteira, conforme a figura 2, busca reproduzir o uso social de ambos os materiais na pregação religiosa, atribuindo sentido às peças em referência ao contexto e expressão cultural do qual são oriundas⁶³. O *Alcorão* não pode ser depositado diretamente sobre o chão, da mesma forma que aquele que o traz é dotado da mesma sacralidade carregada pelo livro, vetor da palavra de Deus. O pregador e o *Alcorão* permanecem sobre o tapete, que lhes garante a integridade. Ao público e aos estudantes, que ainda não são portadores, eles mesmos, da revelação corânica incorporada, a exigência do tapete não se aplica. Hassoum Ceesay explica que:

No Islã sufi gambiano e senegalês, o *Alcorão* não pode ser colocado diretamente no chão. É um sacrilégio! Não é casualidade que o *Alcorão* esteja sobre as esteiras na exposição. Nas *daaras* ou *madrassas*, as esteiras são espalhadas e então o talibé mais velho se sentará sobre elas para segurar o *Alcorão* e lê-lo. Os talibés mais novos, entretanto, usarão o aluá e, por isso, não precisam se sentar sobre as esteiras, podendo sentar-se diretamente no chão. Portanto, o *Alcorão* não pode ser colocado diretamente no chão⁶⁴.

A leitura pública do *Alcorão* e a disposição dos elementos que constituem tal ato permanecem, ainda hoje, na constituição da experiência islâmica dos países da África Ocidental, como a exposição no *National Museum of The Gambia* exemplifica. Este modelo de prática religiosa, que vivia seu período formativo e sua expansão sobre largos estratos sociais nos séculos XVI e XVII, na Senegâmbia, encontra-se incorporado na religiosidade contemporânea. A esteira é o local de pregação e ensino, sobre a qual tanto o marabuto quanto *Alcorão* devem permanecer, em seu uso e *performance* cotidianos. A leitura pública permitia acesso ao conhecimento religioso, ainda que o número de pessoas aptas a participarem dos debates intelectuais sobre a narrativa corânica excedesse os indivíduos que dominavam a prática da escrita e leitura. Uma “consciência letrada”, conforme sugere Bruce Hall, foi elemento importante da difusão de uma cultura escrita que também se fazia transmitir oralmente, como argumenta Eduardo Costa Dias⁶⁵. Tal característica nutria-se tanto da pregação pública como das conversas informais sobre

⁶³ Sobre as relações entre produtores de objetos culturais, exibidores e público, em contextos de exposições, ver BAXANDALL, Michael. *Exhibiting Intention: Some Preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects*. In: Lavine, S.; KARP, I. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven D., eds., *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington and London: The Smithsonian Institution Press in association with the American Association of Museums, 1991.

⁶⁴ CEESAY, Hassoum. Entrevista. Thiago Mota, entrevistador; Hassoum Ceesay (homem, mandinga, muçulmano, curador do Museu Nacional da Gâmbia), entrevistado. Lisboa/Banjul (via e-mail), 08/08/2017.

⁶⁵ Ou “literacy awareness”, cf. HALL, Bruce S., *A History of Race in Muslim West Africa*, p.21; DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola Árabi, op. cit, p.134-135.

temas religiosos, sobretudo a partir da atuação dos bexerins, em qualquer matéria nas quais se pronunciavam. O comerciante Richard Jobson descreveu que estes religiosos:

Em todos seus procedimentos, têm uma extraordinária referência à lei do Levítico, como isto está relatado em nossa Bíblia sagrada; princípios nos quais eles não são ignorantes, pois eles têm informações concernentes a Adão e Eva, a quem eles chamam *Adama* e *Evahaha*, falam da inundação de Noé, e de Moisés, e muitas outras coisas que nossa História sacra faz menção [...].⁶⁶

Jobson concluiu que os bexerins com aos quais mantinha contato eram versados nos temas bíblicos, apontando o seguimento de leis divinas presentes no *Levítico*; o conhecimento de narrativas do livro do *Gênesis* e do *Êxodo*, destacando a criação de Adão, o dilúvio e a passagem da libertação dos hebreus escravizados no Egito, a partir da liderança de Moisés. Somados ao *Deuteronômio* e ao livro dos *Números*, essas obras compõem o Pentateuco, os cinco primeiros livros do Antigo Testamento, nos quais estão expressas as leis de Deus dadas ao gênero humano, de acordo com a crença judaico-cristã. Contudo, estas narrativas também estão presentes no Islã. O *Alcorão* aborda todos estes temas, fundamentais à raiz partilhada pelas três grandes religiões monoteístas nascidas no Oriente Médio. Sobre a criação de Adão, o Livro Revelado conta que:

Quando Deus disse aos anjos: “Designarei um califa na terra”, replicaram: “Designarás alguém que irá introduzir a desordem e derramar o sangue, quando nós cantamos louvores a Ti e santificamos Teu nome?” Respondeu: “Eu sei o que não sabeis”. Ensinou a Adão os nomes das coisas e dos seres. [...] E dissemos a Adão: “Habita o Paraíso com tua esposa, e comei à vontade do que quiserdes; mas não vos aproximeis desta árvore, seríeis transgressores.”⁶⁷

No *Alcorão*, encontram-se as narrativas acerca da criação do mundo, do dilúvio (71, 1-28), da libertação do povo Hebreu e do ensinamento dos Dez Mandamentos a Moisés (2, 47-60), percebidas por Jobson na pregação dos marabutos e bexerins. Trata-se de evidência incontestável da circulação do *Alcorão*, entre a população da Senegâmbia. Ademais, a referência feita pelos religiosos à cultura escrita da tradição corânica era acompanhada pela experiência visual oferecida à população envolvente, uma vez que a posse e apresentação dos livros constituía o apelo simbólico exercido pelos bexerins. Conforme Richard Jobson, “eles têm grandes livros, todos manuscritos da Religião deles,

⁶⁶ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.122.

⁶⁷ MAOMÉ. *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d., Sura 2, 30-35.

os quais temos visto quando companhias de marabutos viajam conosco, alguns deles carregados consigo pelas pessoas, muitos deles sendo muito grandes, de grande volume, e viajam com eles”⁶⁸. Portanto, o capital religioso objetivado, presente na posse dos livros, expressa a incorporação dos conhecimentos e potencializa o reconhecimento social dos sujeitos, justificando, assim, o ato de portar os livros consigo. O conhecimento possuído é compreendido como poder, a ser exercido por aquele que o detém. Este reconhecimento, que valida a perspectiva individual de incorporação do capital religioso, é ratificado pelo provérbio mandinga que diz: “um conhecimento adquire não pode ser emprestado”⁶⁹.

GÊNEROS TEXTUAIS: JUSTIÇA E LITERATURA

Na documentação analisada, encontram-se referências a vários textos produzidos na Senegâmbia, transcritos a partir de originais elaborados alhures ou importados de outras regiões do mundo islâmico. Todos eles são caracterizados pela dimensão religiosa e podem ser classificados como literatura islâmica. Não obstante, sua aplicação dava-se de forma diferenciada e, através do uso social, é possível classifica-los em três sub-categorias, compreendidas como gêneros literários específicos, dentro da produção islâmica. Trata-se da escrita religiosa propriamente dita, que corresponde a exemplares do *Alcorão* e de trechos da *Suna* do profeta, cujo uso principal está associado à pregação religiosa. A escrita jurídica engloba o recurso ao *Alcorão* e à *Suna*, como fontes primordiais da xaria, às quais se acrescentam tratados jurídicos específicos. Por fim, há uma literatura ficcional de fundamentação islâmica, composta por contos que remetem tanto à condição escrita quanto à oralidade. Em todos os casos, a identificação e a atribuição do gênero aos documentos dão-se de forma indireta, uma vez que o acesso a tais textos, neste trabalho, deu-se por meio das descrições presentes na documentação europeia.

A escrita religiosa está expressa na utilização do *Alcorão*, em suas leituras públicas e na divulgação dos ensinamentos corânicos, tratados nas páginas anteriores. Já o gênero jurídico exige atenção mais cuidadosa. Em 1625, André Donelha narrava sua visita ao porto de Casão, a aproximados 350 quilômetros da costa no curso superior do Gâmbia, e descreveu uma cerimônia jurídica da qual tomou parte, na condição de espectador. O comerciante cabo-verdiano estava lá, possivelmente em data próxima a 1585, para realizar

⁶⁸ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.131.

⁶⁹ WRITERS' Association of The Gambia. *Mandinka, Pulaar and Wollof Proverbs*, op. cit., p.21.

transações comerciais com o governante local, que respondia pelo título de *sandeguil*, título que indica participação numa rede de dependência política, através da submissão a outro governante da região. Na descrição, Donelha não oferece informações acerca dos elementos de jurisprudência islâmica clássicos, como o *Alcorão*, *hadiths*, *Suna* ou tratados jurídicos. Por outro lado, destaca a arquitetura do local e o papel desempenhado por homens velhos da aldeia no cumprimento das leis e costumes:

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.⁷⁰

Donelha anotou memórias recolhidas desde, pelo menos, 1574, data mais antiga descrita em seu memorial acerca de suas visitas ao continente africano, visto o autor residir no arquipélago cabo-verdiano. É provável que a referência a Casão seja de 1585, ano em que afirma ter partido de lá para visitar a aldeia de Cantor, situada a cerca de 250 quilômetros daquela, ao longo do rio Gâmbia.⁷¹ A arquitetura descrita na caracterização da casa onde se exercia a justiça é sintomática das migrações de povos Mande, desde o centro do império do Mali. Conforme argumenta Peter Mark, a arquitetura de forma retangular com paredes brancas acompanhou os deslocamentos mandingas e, posteriormente, estes elementos tornaram-se características da arquitetura de “estilo português” na região. De acordo com Mark, a hipótese mais plausível é que o modelo arquitetônico do tribunal de Casão tenha decorrido das influências mandingas, usuais em prédios públicos ao longo de suas rotas de migração, desde a região do Mali à costa atlântica⁷².

Já o comerciante inglês Richard Jobson havia visitado Casão entre 1621 e 1622, produzindo um relato de sua viagem em 1623. Neste texto, identifica a presença de legislação islâmica no código jurídico local, afirmando que “os caracteres que eles usam, sendo muito parecidos com hebraico, o qual de fato eu não compreendo, fiz meu marabuto

⁷⁰ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.150.

⁷¹ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.156. Casão distava cerca de 250 quilômetros da foz do Gâmbia.

⁷² MARK, Peter. Sixteenth- and Seventeenth-Century Architecture in the Gambia-Geba Region and the Articulation of Luso-African Ethnicity. In: MARK, Peter. “Portuguese” Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002, p.53.

escrever em um papel, [trata-se de] alguma parte da Lei deles, a qual eu trouxe comigo para casa”⁷³. Em lugar do hebraico, suposto pelo cronista, tratava-se do alfabeto árabe, no qual o código jurídico islâmico é elaborado, a partir de interpretações religiosas sobre os mais variados assuntos. Ademais, Jobson aponta a existência da especialização no trato da justiça, uma vez que a capacidade de escrita e leitura é atribuída àqueles que desempenham funções religiosas: “a religião e a lei que eles ensinam não são escritas na mesma língua que eles falam publicamente e, além disso, ninguém do povo temporal de qualquer dignidade que seja, é treinado para escrever ou ler, ou ter qualquer uso dos livros ou letras entre eles”⁷⁴. Como já demonstrado a partir de La Courbe, Jobson evidencia a utilização da escrita em aljamia, apontando a diferença entre língua falada e escrita.

As narrativas apresentadas por Jobson e Donelha, escritas em períodos próximos sobre a mesma localidade, trazem diferentes informações sobre a relação entre justiça e Islã. Donelha não menciona a participação muçulmana no processo, mas Jobson refere-se ao *Alcorão* como possível elemento de jurisdição. Estas divergências sugerem hipóteses que devem ser consideradas à luz da temporalidade das visitas a Casão. Donelha esteve no local em 1585 e escreveu um memorial 40 anos depois, em 1625. Jobson, por sua vez, havia estado naquelas terras entre 1621 e 1622, vindo a escrever a narrativa em 1623. Esses dados permitem instrumentalizar as informações. A discrepância pode dever-se a 1) o período da visita realizada por Donelha ser próximo de 1585 e, portanto, é possível que as instituições islâmicas dedicadas à justiça estivessem menos desenvolvidas, ainda que a influência da arquitetura mande já fosse notável. 2) o fato de Donelha ter filtrado sua percepção diante daquilo que julgou mais pertinente e importante de ser destacado, visto que sua visão acerca do Islã e, por extensão, da aplicação do capital religioso islâmico, era reduzida à classificação desta religião como prática demoníaca ou “uma parvoíce”; 3) a associação entre bases locais e instituições islâmicas, como traço da cultura religiosa local.

Jean Boulègue acredita ser imprudente concluir a existência de tribunais islâmicos na Senegâmbia no século XVII, apontando a possibilidade de os bexerins terem passado, pouco a pouco, à arbitragem de conflitos tomando o posto de autoridades locais. Este processo teria levado à adesão às formas islâmicas de jurisprudência e à progressão das funções sociais desempenhadas pelos religiosos, ao longo do século seguinte⁷⁵. Não

⁷³ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.127.

⁷⁴ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.127.

⁷⁵ BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIIIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Éditions Karthala, 2013, p.279.

obstante, tradições orais presentes na Senegâmbia sugerem que o processo de ocupação dos bexerins em funções jurídicas aconteceu mesmo antes da conversão das populações locais ao Islã. De acordo com a tradição mobilizada pelo marabuto Laa Sankung Jaabi, coletada em 1972, um marabuto jagancaz teria se estabelecido no Kaabu, entre povos que considerava pagãos, e não teria buscado submetê-los à conversão pela força. Antes, teria atuado moderando conflitos, em busca da paz e unidade. Conforme a narrativa:

Não lhe era possível convertê-los ao Islã. Mas eles o respeitavam. Se ele os pedisse para fazer alguma coisa, eles fariam. Se ele os pedisse para não fazer alguma coisa, eles não fariam. Se eles tivessem algum conflito entre si, ele os persuadiria a parar, terminando suas guerras. Se ele ouvisse algo sobre alguma guerra nas terras do Kaabu, ele se levantaria e iria intermediá-la. É por isso que todos no Kaabu o aceitavam⁷⁶.

O diálogo entre documentação escrita e conhecimento oral, veiculado nas comunidades da Senegâmbia, complementa e acrescenta nuances à interpretação do Islã. A documentação escrita referente à segunda metade do século XVII não deixa dúvidas acerca da função jurídica desempenhada pelos bexerins, como descreveu o comerciante Francisco de Lemos Coelho, sobre as comunidades mandingas na bacia do rio Gâmbia: eram os “letrados da Lei”⁷⁷. O texto oral, por sua vez, explica que a expansão religiosa levada a cabo por estes pregadores não foi subsidiada pelo avanço da estrutura política e administrativa muçulmana: antes, ela a produziu a partir do adensamento da comunidade de fiéis que se formava em torno dos marabutos. Estes elementos, associados na análise dos excertos acima, indicam que, no final do século XVI, a apropriação do Islã nas cortes jurídicas encontrava-se em curso. Donelha não se refere a métodos islâmicos de jurisprudência, talvez por não os encontrar ou por não os considerar importantes. Contudo, a referência à arquitetura, remetida pelo estudo de Mark à expansão mande e sua aplicação em prédios públicos, como os espaços de exercício da justiça, aponta a possibilidade de diálogo com o Islã. Jobson, por sua vez, confirma esta hipótese, ao referir-se aos letrados da lei em Casão. Por fim, o documento oral estabelece que o exercício jurídico e a arbitragem de conflitos não decorreram da imposição do poder político, mas a precederam. Nota-se o processo pacífico de adesão ao Islã em dinâmicas estruturantes da vida social.

O instrumento principal mobilizado neste processo foi a educação corânica. O ensino religioso produzido nas escolas objetivava formar bexerins que continuariam a

⁷⁶ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Tape 132/A, p.05.

⁷⁷ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné e Situação de todos os Portos, op. cit., p.117.

progressão do Islã, a difusão do ensino religioso e o exercício da justiça sobre tais bases. Aqueles que procediam das *daaras*, após a conclusão dos estudos, poderiam atuar nas cortes dos governantes. Estes, a despeito de nem sempre serem muçulmanos e legitimarem sua autoridade sobre parâmetros locais, mantinham os muçulmanos à sua volta, seja por prestigiarem seus poderes espirituais e suas capacidades intelectuais, seja por temerem-nos⁷⁸. Portadores de conhecimentos religiosos tanto quanto de ciências profanas associadas à religião, como lógica, história ou geografia, cabia aos marabutos atuarem como agentes de articulação entre Estados, com funções diplomáticas. Philip Curtin chamou a atenção para o “passaporte diplomático” oferecido pelo Islã, cujos laços sociais superam limites étnicos ou de linhagem, favorecendo a comunidade política estabelecida na *Umma*. Um muçulmano teria mais segurança para circular por diferentes territórios nos quais se reconhecesse o Islã e, neste contexto, tornar-se-ia importante agente de informações políticas estratégicas.⁷⁹ Este foi o caminho percorrido por marabutos que se tornaram conselheiros nas cortes de governantes, da Senegâmbia a Timbuctu.

Nesta cidade, o cronista granadino Leão, o Africano, demonstrou o papel exercido pelo patriciado urbano, detentor de conhecimentos literários e portador de capital religioso. Conforme o autor, em Timbuctu “há sacerdotes e doutores aos quais salários muito razoáveis são pagos pelo Rei”⁸⁰. Na Senegâmbia, a possibilidade de percorrer diferentes espaços favoreceu a consolidação da influência jurídica e política dos bexerins. A este respeito, Manuel Álvares afirma que:

O rei e muitos principais são Bexerins observantíssimos da maldita seita, que à volta do contrato e outras mercadorias lhe trouxeram também os mouros a infernal do infame Profeta; e tão enfeitados estão os maiores dos ministros da falsa seita que não fazem os reis cousa de importância sem seu conselho.⁸¹

Além da articulação do cotidiano político, os muçulmanos adquiriram crescente papel nas relações entre Estados. Na construção da paz, o francês Le Maire afirmava que a função de mediação era realizada por marabutos oriundos das partes envolvidas. O médico dizia que, após o cessar dos conflitos, “marabutos de uma parte e outra são enviados para

⁷⁸ SMITH, H. F. C.. A Neglected Theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th century. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 02, n.02, 1961, p.172.

⁷⁹ 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, 1971.

⁸⁰ LEÃO, o Africano. *Description de l'Afrique, tierce partie du monde*. Tome premier, Séptième livre. Lyon: Iean Temporal. 1556,p.325.

⁸¹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, op. cit., p.5.

tratar da Paz. Quando chegam a um acordo sobre as condições, eles a juram sobre o *Alcorão* e por Maomé”⁸². A ideia de uma lei comum, presente no *Alcorão* e na figura de Maomé, garante legitimidade ao processo, ao passo que a personalidade responsável pela mediação é justamente aquela empoderada pela posse incorporada, objetivada e institucionalizada de saberes que formam o capital cultural e religioso islâmico. No rio de Bintang, afluente da margem sul do Gâmbia, Lemos Coelho observou a presença de letrados muçulmanos, cujo desempenho profissional atrelava-se ao exercício das leis.

Assim de uma banda como de outra, são Mandingas, nação que vindo por hóspedes da terra de Mandincança se naturalizaram aqui, ou os povoadores da terra, tomando os seus ritos, tomaram também o cognominamento de mandingas, sendo todos mahometanos, mas com muitos erros, mais ainda que os jalofos. Têm seus letrados da Lei a que chamam bexerins, e seus doutores, ou bispos a que chamam fodigés. Diferenciam-se dos demais estes fodigés, em todos, por cima dos camisões trazem capas, e chapéus com cordões, mas às vezes tudo muito velho.⁸³

O título de fodigé ou fodé era outorgado àqueles que cumpriam o currículo islâmico, como discutido no capítulo anterior. Na citação acima, Lemos Coelho associa a expansão do Islã à expansão mandinga, corroborando a interpretação produzida sobre a corte de justiça descrita por Donelha, em Casão. Ademais, Lemos Coelho faz coro à tradição oral que remete a islamização na região à atividade dos pregadores e comerciantes jagancazes, em vez dos jihadistas fulas. A opinião do comerciante cabo-verdiano sobre a qualidade dos saberes islâmicos locais ampara-se em modelo comparativo colhido na oralidade, a partir de comerciantes berberes, que emitiram opiniões sobre o Islã praticado ao sul do Saara tomando por referência sua própria prática religiosa: “*dizem estes mouros, que eles têm por mestres, que a seita que guardam é acompanhada de mil erros da própria lei de Mafoma*”⁸⁴. Tal comparação revela-se arbitrária. Outrossim, a religiosidade islâmica vivenciada no Magrebe foi, ela mesma, considerada inacurada por muçulmanos procedentes do Oriente Médio⁸⁵. A despeito de opiniões estrangeiras, a formação islâmica

⁸² LE MAIRE, Jacques. *Les voyages du sieur Le Maire: aux îles Canaries, Cap-Verd, Sénégal et Gambie, sous monsieur Dancort, directeur général de la compagnie roiale d’Affrique*. Paris: Chez Jacques Collombat. 1695, p. 186.

⁸³ LEMOS COELHO, Francisco. *Discripção da Costa de Guine e Situação de todos os Portos*, op. cit., p.117.

⁸⁴ LEMOS COELHO, Francisco. *Discripção da Costa de Guine e Situação de todos os Portos*, op. cit., p.107, grifo meu.

⁸⁵ Para os muçulmanos árabes, o Magrebe era considerado uma parte periférica e inferior do mundo islâmico. Houve quem dissesse que, se a *Umma* fosse um pássaro, o Magrebe seria a cauda; se fosse um vestido, aquela porção seria uma mancha de difícil extração. Ver 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.71.

nas *daaras* atribuía legitimidade ao Islã professado na região e oferecia possibilidades de atuação socialmente engajada, através do recurso à jurisprudência e ao emprego de juristas muçulmanos nas cortes locais.

Se no texto de 1684 Lemos Coelho descrevia o caráter jurídico dos fodigés e interpretava sua condição social, através do vestuário e de sua origem, na narrativa de 1669 o autor evidenciou o uso do idioma árabe nos tratados de justiça manipulados por eles: “[...] tudo o mais são mandingas de uma banda, e de outra, todos Mafometanos, se bem com muitos erros, há entre eles uma casta, ou religião, a que chamam bexerins, que são os letrados da Lei, e todos leem, e escrevem a língua arábica, se bem também com erros”⁸⁶. Aqui, Lemos Coelho confirma a utilização do alfabeto árabe, erroneamente imaginado por Richard Jobson como hebraico. Analisadas em conjunto, as fontes indicam que a adesão à jurisprudência islâmica avançou significativamente entre finais do século XVI e meados do XVII. Assim, à constatação da recepção, elaboração e difusão de saberes islâmicos na e através da Senegâmbia, soma-se o estabelecimento de novas sínteses e de culturas políticas próprias nos Estados da região.

Destacada é a continuidade do processo de adesão à escrita como recurso à prática jurídica. O fato de os bexerins mandingas serem compreendidos como “letrados da Lei” indica a formação realizada nos centros religiosos onde residiam mestres instruídos nas ciências islâmicas. Ademais, o autor evidencia a distinção social aplicada ao grupo detentor destes saberes, ao afirmar que os bexerins compõem uma categoria na qual todos leem e escrevem na língua árabe, indicando a incorporação do capital religioso, valorizado no contexto da expansão islâmica. Neste contexto, a demanda local por papel mobilizou o tráfico de pessoas escravizadas, através das relações estabelecidas entre governantes locais e marabutos. A retribuição dada aos pregadores corânicos por seus serviços nas cortes políticas potencializava as redes comerciais locais, interiores e atlânticas. O franciscano francês Alexis de Saint-Lô descreveu sua estadia no porto de Joala, na década de 1630, apontando a presença de um marabuto que buscava papel naquele entreposto atlântico, a ser acessado por meio da venda de uma pessoa escravizada, que lhe havia sido concedida pelo governante. Conforme o missionário, o papel serviria à elaboração de um livro:

⁸⁶ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde athe Serra Leoacom Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegam. Feito por Francisco de Lemos Coelho no anno de 1669. In: PÉRES, Damião (org.). *Dois descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História. 1990, p.25.

Um marabuto retornava de uma visita ao rei, que o tinha dado um escravo e ele vinha a este Porto [de Joala] para ter algum papel, a fim de fazer um livro deste no qual ele diz às crianças, para ganhar a vida. Estes marabutos escrevem nestes tipos de livros uma infinidade de contos, que os pobres negros idiotas tomam por suas revelações⁸⁷.

Conforme Saint-Lô, a produção e distribuição da cultura escrita caracterizava o meio de vida do predicante muçulmano. O franciscano afirma ainda que a matéria que compunha os livros produzidos pelos muçulmanos era uma “infinidade de contos”. Embora o cronista considerasse estas obras como ficções, sua descrição da recepção do público local a estas peças evidencia certa crença na narrativa como uma espécie de revelação. A associação ao *Alcorão*, portanto, é clara na compreensão de Saint-Lô. No entanto, seu memorial possibilita uma reflexão que considere esta produção escrita como literatura ficcional amparada nos elementos constitutivos do capital da cultura religiosa islâmica. A descrição do ato social da leitura evidencia a importância atribuída aos elementos materiais que a subsidiam: o livro, as personalidades aptas a lê-los, o contexto solene no qual a leitura se realizava. Na aldeia de Rufisque, o franciscano e seus confrades encontraram-se com o alcaide local, que lhes apresentou três dos mais famosos marabutos da região:

O Alcaide nos chama, dizendo-nos que estes marabutos eram extremamente sábios e que ele nos pedia para falar com eles. Nós, estando assim próximos deles, um deles tira um velho livro muito estranho e me tendo aberto me fazia sinal para que eu o lesse. Mas não tendo ainda aprendido a ler este tipo de escritura, eu tirei sem dizer palavra nosso Diurnal, e o Venerável Padre Bernardim ofereceu-lhe uma carta fez a ele a mesma requisição.⁸⁸

O contexto formal da apresentação do livro aponta a solenidade inscrita no ato da leitura e recitação daquela peça. Ao identificar o objeto como “um livro muito estranho”, é possível que o franciscano não reconhecesse a forma da escrita, sugerindo a utilização do alfabeto árabe. A produção textual, no entanto, encontrava-se no idioma jalofo, uma vez que Saint-Lô teve acesso à narrativa por meio de um intérprete. Notada a incompreensão recíproca, o alcaide teria mandado buscar “André Gonçalves, filho de um português, que sabia muito bem a língua do país por ter lá nascido”⁸⁹, e este teria lido o texto do marabuto e explicado aos franciscanos franceses. Estava-se diante de um intermediário luso-africano, versado nas línguas e na cultura escrita local. Através da leitura de Gonçalves, Saint-Lô afirma que o texto remetia à suposta experiência do marabuto que trazia o livro, dizendo:

⁸⁷ SAINT-LÔ, A. de. *Relation du voyage du Cap-Vert* par le R.P. A. de S. Lô, Capucin. Paris: Chez François Targa, au premier pillier de la grand' Salle du Palais, devant la Chapelle, au Soleil d'or, 1637, p.182-183.

⁸⁸ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit., p.79.

⁸⁹ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit., p.79.

Que este marabuto, indo por um caminho, encontra um homem de quem ele corta a cabeça; então, este homem sem cabeça lhe diz várias maravilhas tocantes à Lei, e este mesmo homem, após vários discursos retoma sua cabeça tomando licença deste marabuto, [que diz que] que aquele [que teve a cabeça cortada] era um anjo de Deus⁹⁰.

A solenidade da leitura do conto foi rompida pelos missionários franceses que, por acharem a narrativa fantasiosa, passaram a rir dela. Alexis de Saint-Lô afirma ter se dirigido ao alcaide e dito- lhe, no idioma português, que se surpreendia com o modo como eles se permitiam acreditar naquelas fábulas, acrescentando que se ele lhe contasse tal historieta, o alcaide certamente zombaria dos missionários, ao que o governante local supostamente concordou⁹¹. Não obstante, cabe explorar a possibilidade de a narrativa não incorporar descrições da realidade, mas ensinamentos com fundo moral. A estrutura textual apresentada no texto de Saint-Lô, que reescreve o conto escrito recebido oralmente, sem ocupar-se com detalhes, mas mantendo-lhe a essência, sugere forte proximidade com o gênero textual dos contos orais de fundamentação islâmica. Conjuntos destas narrativas estão disponíveis no *Institut Fondamental d’Afrique Noire* (IFAN), em Dakar. Um deles é o *Cahier 33*, do fundo Henri Gaden, integrado ao IFAN a partir de 1939. Neste conjunto, há 33 contos fulas, procedentes da região do Futa Toro. Em comum, têm a presença de personagens marabutos, a síntese de orações e pedidos a Deus e uma mensagem no final, que orienta e normatiza o comportamento social.

Nesta coleção, um dos contos trata de um marabuto que tinha sete filhas, “todas muito belas, cada uma mais que a outra”. Quando chegou o tempo de se casarem, elas recusaram vários pretendentes apresentados pelo pai, sob o argumento de que ninguém era bom o suficiente para elas. Até que um homem se apresentou, levando apenas um cavalo, uma vaca, um jegue, uma ovelha e um escravo. Ao apresentar-se ao marabuto, o homem dizia desejar casar-se com uma de suas filhas, ao que o marabuto aceitou, mas determinara que a filha deveria aceitá-lo antes. No entanto, as seis mais velhas recusaram o casamento, imaginando tratar-se de um simples camponês, que somente possuía aquilo que havia levado à casa de seu pai. Porém, a mais nova aceitou casar-se com ele. Após o casamento, ela descobriria a verdade sobre seu então marido: tratava-se de um homem rico, que possuía várias ovelhas, vacas, jegues, cavalos e escravos. A mensagem deixada pelo conto é: “desde este tempo, até hoje, mulher a quem seu pai deu um marido, cada uma o aceita,

⁹⁰ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit., p.80.

⁹¹ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit., p.80.

esteja ela contente com ele, esteja descontente com ele”⁹², advogando a submissão da filha à vontade do pai, na gestão matrimonial.

O confronto entre a documentação escrita europeia seiscentista, que descreve um texto produzido na Senegâmbia naquele período, e a fonte oral passada à condição escrita durante o colonialismo francês, antes de 1939, evidencia relações de semelhança entre os dois textos. O tópico narrativo, a presença do marabuto como elemento de coesão islâmica e o desfecho auspicioso ou instrutivo revelam que a “literatura oral”⁹³ presente nos acervos arquivísticos coloniais encontrou repercussões na forma escrita, pelo menos desde o século XVII. Esta evidência soma-se à atividade constante de transcrição da produção textual local, que buscava a preservação do cânone islâmico-cultural oeste africano. E sugere que os acervos das bibliotecas particulares sahelianas que têm passado ao interesse dos pesquisadores podem referir-se a produções muito anteriores aos séculos XVIII e XIX, geralmente mobilizados nas pesquisas. A documentação europeia não possibilita este tipo de análise, mas potencializa a investigação em fontes africanas ao demonstrar as dinâmicas de produção e consumo de textos escritos na Senegâmbia, nos séculos XVI e XVII.

A produção textual africana referida nesta pesquisa de forma indubitável, ainda que indireta, aponta a consolidação de gêneros textuais de forte expressão na Senegâmbia, como a literatura religiosa, a jurídica e a produção textual narrativa de base islâmica. É possível, inclusive, que estes textos dialoguem com o gênero das khassidas, amplamente divulgados na região a partir de finais do século XIX⁹⁴. Estes elementos articulam-se com o conceito de capital religioso islâmico, considerado a partir da base material. A posse de livros e o valor atribuído à escrita evidenciam atividades especializadas na gestão das sociedades, seja no campo da justiça, religião e espiritualidade ou da administração, vista a presença dos letrados bexerins nas cortes dos governantes. A veiculação de expressões

⁹² Institut Fondamental d'Afrique Noire, Département d'Islamologie. Fonds Gaden. I – Fouta Toro; B – Documents littéraires et linguistiques, Cahier 33: Vingt-trois contes peuls, 48f. Daara (ou *darol*). Dialecte du Waalo, tr. fr. avec trad. interlinéaire. [Dara (conte) du Oualo], p.22.

⁹³ Sobre o uso do conceito de “literatura” oral e suas implicações no estudo das relações entre escrita e oralidade, ver GOODY, Jack. “Literatura” oral, In: *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

⁹⁴ As khassidas são textos de extensão variável, que contém orientações para proteção, bênçãos e sortilégios. Também possibilitam a normatização de comportamentos sociais a partir de preceitos corânicos, interpretados pela comunidade religiosa local. São atribuídas ao marabuto cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, que viveu entre 1853 e 1927. No Senegal, seu uso cresceu após o estabelecimento da confraria Mouridía, liderada pelo cheikh Ahmadou Bamba. Uma história intelectual do Islã na região, que conjuge a produção escrita desde o início da islamização, a produção oral dos griots, muçulmanos ou não, e a literatura religiosa atribuída a Bamba ainda está por ser feita. Ver ROMERO, Fanny Longa. O simbolismo de poder de líderes mourides em plataformas virtuais: enraizamentos históricos, dinâmicas identitárias e rituais multissituados. In: REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de; MOTA, Thiago Henrique. *Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos*. Curitiba (PR): Editora Prismas, 2016, p.95.

culturais locais em forma oral e escrita aponta processos complementares de normatização social: tanto o texto oral reportado quanto as leituras públicas objetivavam orientar o comportamento, a partir de determinações sociais e religiosas. A importância atribuída à escrita religiosa e, através dela, ao aluá, aos livros e os objetos de apropriação intelectual da cultura religiosa islâmica torna-se evidente quando se notam suas representações na produção artística regional, em suporte de marfim, elaborada entre os séculos XV-XVII.

REPRESENTAÇÕES DO CAPITAL RELIGIOSO NA ARTE AFRICANA EM MARFIM

A historiografia sobre os marfins africanos iniciou-se em 1959, com o trabalho de Willian Fagg, através da catalogação de 100 esculturas em marfim, procedentes da África Ocidental. Os estudos cresceram na década de 1980, com a tese de Kathy Curnow e os trabalhos de Ezio Bassani e Kate Ezra, centrados na classificação das peças como afro-portuguesas e delimitando a procedência entre final do século XV e meados do XVI⁹⁵. Nos anos 2000, o trabalho do historiador da arte Peter Mark reabriu o debate, inovando na metodologia de abordagem das peças, ao considerar a documentação escrita como aporte para análise da produção artística africana, superando o estabelecimento da investigação em questões de estilo e descrições de semelhanças entre as peças, como recurso à identificação da origem geográfica e temporal. Com metodologia que cruza cultura material e fontes escritas, Mark identificou oficinas de produção de peças de marfim na Serra Leoa, no início do século XVII, apontando a continuidade da confecção de objetos de arte locais, como os saleiros e as colheres, entre outros. O *corpus* documental cresceu desde 1959, com a identificação de cerca de outros 50 objetos, dispersos por museus do mundo ocidental⁹⁶. As principais peças deste acervo são colheres, trombetas e saleiros.

Estes objetos têm sido analisados através dos conceitos “marfim afro-português” ou “marfim luso-africano”: o segundo implica dizer que as peças eram “mais africanas que portuguesas”, o primeiro diz o oposto. Ambos, de forma implícita ou explícita, manuseiam o conceito de “arte de compromisso”, gênero no qual o artesanato de viagem talvez seja o principal representante, marcado pela concessão e adaptação das peças ao gosto do cliente

⁹⁵ Para um balanço geral da produção, ver SANTOS, Vanicléia Silva. Introdução: Marfins no Brasil e no Atlântico. In: SANTOS, Vanicléia Silva (org.). *O Marfim no Mundo Moderno: comércio, circulação, fé e status social* (séculos XV-XIX). Curitiba: Editora Prismas, 2017.

⁹⁶ MARK, Peter. Towards a reassessment of the dating and geographical origins of the Luso-African ivories, fifteenth to seventeenth centuries, *History in Africa*, 34, 2007.

ou consumidor estrangeiro, europeu, através de relações de dependência econômica e sujeitando a produção artística às demandas do mercado⁹⁷. Algumas destas peças, como as trombetas ou olifantes estudadas por José da Silva Horta e Luís Urbano Afonso, registram referenciais europeus em sua composição, como a indicação do livro *Horae Beatae Mariae Virginis*, publicado na Europa, cuja ilustração é estampada em um olifante africano, classificado como afro-português⁹⁸. Outras, como aquelas agregadas através do estudo de Peter Mark, evidenciam larga presença de elementos iconográficos decorrentes das culturas locais, referindo-se a elefantes, cobras, cachorros e produtos comerciais da região, como a noz de cola, o que sugeriu ao autor classificá-las como luso-africanas, implicando o predomínio da caracterização *africana* na peça.

Neste contexto, a condição híbrida é atribuída ao conjunto dos marfins conhecidos em função da presença de alguns elementos europeus identificados em parte do *corpus* documental. Não obstante, cabe destacar a formação de um paradigma investigativo que *busca* pela hibrididade, considerada como princípio e não como conclusão. O surgimento do campo de estudos evidencia este paradigma. As peças mais expressivas da coleção são os saleiros, cujas imagens podem ser acessadas nos catálogos elaborados por Kate Ezra e Ezio Bassani e William Fagg⁹⁹. No catálogo elaborado Ezra, referente à exibição *African Ivories*, que teve lugar no *The Metropolitan Museum of Art*, em Nova York, entre junho e dezembro de 1984, a autora apresenta as peças como produtos de arte afro-portuguesa. Descrevendo-as, observa que os “saleiros, geralmente bem elaborados, eram um elemento comum nas mesas da nobreza europeia durante a Idade Média e o Renascimento, quando o sal ainda era um condimento raro e dispendioso”¹⁰⁰. Em seguida, adverte que estes saleiros eram objetos essencialmente europeus, decorados com elementos das culturas africanas, nas quais foram produzidos. O reconhecimento do uso como recipiente para armazenar sal foi buscado no contexto europeu, sem considerações sobre sua condição na África¹⁰¹.

⁹⁷ CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories: classification and stylistic analysis of a hybrid art form*. PhD Dissertation. University of Indiana, 1983, p.18-19.

⁹⁸ AFONSO, Luís Urbano; HORTA, José da Silva. Olifantes afro-portugueses com cenas de caça, c.1490-c.1540. *Artis. Revista de História da Arte e Ciências do Patrimônio*, Lisboa: FLUL, n. 1, 2013.

⁹⁹ EZRA, Kate. *Africa Ivories: Catalog of an exhibition to be held at the Metropolitan Museum of Art*, New York, June 26-Dec. 30, 1984. New York: The Metropolitan Museum of Art. 1984; BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance: Art in Ivory*. New York:/Houston: The Center for Africa/The Museum of Fine Arts. 1988.

¹⁰⁰ EZRA, Kate. *Africa Ivories: op. cit.*, p.14.

¹⁰¹ Sobre o uso da nomenclatura “saleiro”, Bassani e Fagg advertem que a peça foi reconhecida como cálice ou xícaras com pedestal, na Europa, antes da consolidação do termo, no século XIX, ver BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance*, op. cit., p.62.

Este procedimento analítico revela-se curioso, uma vez que, do ponto de vista historiográfico, o método de investigação geralmente empregado implica a consideração do documento (escrito, imagético, material), primeiramente, em seu contexto social e histórico de produção. Esta questão encontra-se ausente na análise da autora, ainda que ela reconheça a antiguidade da produção de arte em marfim ao longo do continente africano. Também reconhece o valor simbólico atribuído às peças na África, uma vez que investigações arqueológicas no continente encontraram objetos em marfim em residências e túmulos de governantes e pessoas dotadas de poder nas sociedades locais. Ezra interpreta estes achados como indicação de que “o uso do marfim para denotar poder e prestígio não é um fenômeno recente”¹⁰². E mais, a autora nota que o crescimento da demanda europeia pelo produto elevou o valor atribuído à peça nas próprias sociedades africanas, aproximando-a de diacríticos que exprimem riqueza e, neste sentido, “objetos feitos de marfim serviam ainda para indicar o estatuto de seus possuidores”, na África¹⁰³. Diante disso, a investigação do uso dado ao objeto produzido na África apenas no contexto europeu sugere o estabelecimento de um *a priori* na agenda de pesquisa. Do contrário, a pergunta inicial deveria ser: quais os valores atribuídos ao saleiro e ao sal, na África?

Em 1515, o navio Santa Cruz levava dois saleiros de marfim lavrados na costa da Guiné à ilha de Santiago de Cabo Verde¹⁰⁴. O registro no *Livro da Receita da Renda das Ilhas de Cabo Verde de 1513 a 1516* indica que essa peça, que acessa o arquipélago com o nome de saleiro, era determinada pelo uso referente ao sal desde o contexto de produção e venda, na África. Ao descrever produtos elaborados por artesãos na Serra Leoa, em 1616, o jesuíta padre Manuel Álvares apontou a presença de vários utensílios de mesa, feitos de madeira e marfim, nas oficinas locais:

As tagarres, que são umas escudelas grandes de pau, muito curiosas e lindas, que cá servem nas mesas, das quais umas são mais pequenas, outras maiores; as colheres de

¹⁰² EZRA, Kate. *Africa Ivories*: op. cit., p.10.

¹⁰³ EZRA, Kate. *Africa Ivories*: op. cit., p.14.

¹⁰⁴ Livro da Receita da Renda das Ilhas de Cabo Verde de 1513 a 1516, ANTT, Núcleo Antigo, documento 757. Publicado em ALBUQUERQUE, Luís de; SANTOS, Maria Emília Madeira. *História Geral de Cabo Verde*, Corpo Documental. Lisboa: IICT, 1990. Este documento foi analisado por Maria Manuel Torrão na comunicação em TORRÃO, Maria Manuel. Uma mercadoria branca num entreposto negreiro: negócios do marfim nas ilhas de Cabo Verde (início do século XVI). Comunicação oral apresentada no colóquio internacional “Marfim Africano: Comércio e Objetos, séculos XV a XVIII”. Lisboa: Universidade de Lisboa, 15 e 16 de março de 2017. Agradeço à pesquisadora pela gentil partilha do documento. Ainda sobre o tema, ver TORRÃO, Maria Manuel Ferraz. Actividade comercial externa de Cabo Verde: organização, funcionamento, evolução. In. ALBUQUERQUE, Luís de; SANTOS, Maria Emília Madeira. *História Geral de Cabo Verde*, Volume I. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga/IICT; Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural de Cabo Verde, 2001.

marfim tão acabadas, em cujos remates fazem as várias galantarias, como cabeças de bichos, pássaros e seus próprios corofins¹⁰⁵, com tanta perfeição que não há mais que ver; os seus betes ou seus rachões redondos, que servem de assento, são estes baixos, mas curiosos com os lagartos e vários bichos, de sorte que são estremados na mecânica ao seu modo¹⁰⁶.

Ao descrever a produção e uso do aparato de mesa, como escudelas, ou tigelas, de madeira e colheres de marfim, o inaciano deixa implícita a possibilidade de utilização dos saleiros nas sociedades africanas, como índice de prestígio e diferenciação social, atrelado ao contexto da alimentação. Estes objetos de mesa também foram observados na Serra Leoa por André Donelha que, em 1572, deparou-se com “muitos serviços de casas, como pilões, tagaras, potes, cântaros, painéis e outras coisas”¹⁰⁷. A decoração presente nos utensílios de madeira, conforme descrito acima, é a mesma notada nos saleiros de marfim, a serem analisados adiante: animais e objetos de prestígio local.

Além do uso regional destas peças, nota-se que o sal era uma das principais mercadorias no comércio inter-regional africano¹⁰⁸. No final do século XVI, André Almada afirmava que “tem o sal muita valia na terra destes, mais que outra mercadoria nenhuma”¹⁰⁹ e acrescentava: “há tão pouco sal que não basta para os do sertão. E há algumas nações e gentes que o não veem nem o comem”¹¹⁰. Na segunda metade do século XVII, Lemos Coelho indicava o principal recurso comercial no rio Gâmbia: “o melhor dinheiro para o rio, de Casão para cima, é sal e mais sal, que sempre é pouco”¹¹¹. Diante da dificuldade de acesso ao produto e sua condição granular, que exige recipiente, é possível conceber o uso de saleiros de marfim pelas elites africanas. A utilização local de saleiros seria possível uma vez que, como na Europa, a peça seria ícone de distinção atribuída àqueles que possuíam acesso privilegiado ao sal. Assim, o uso primeiro dessas peças pode ter sido regional, com a função que lhe nomeia, antes de ingressar no mercado atlântico. Por isso, os saleiros de marfim devem ser classificados como marfins africanos, em detrimento de luso-africanos ou afro-portugueses. Tal nomeação coloca em evidência o

¹⁰⁵ Corofins ou corfis são objetos utilizados em cerimônias religiosas. André Donelha diz que “fazem muitos ídolos de pau, de figuras de homens, bugios e outros animais, que chamam corfis, e os põem pelos caminhos, uns perto das povoações, outros longe. Dizem que são guardadores das povoações daquela parte.” DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa*, op. cit., p.112. Segundo Paul Hair, corfis deriva de “k-ərff”, termo para “espírito” ou poder espiritual na língua temnè. HAIR, P. E. H. Notas aos capítulos 1 a 6. In: DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa*, op. cit., p.262.

¹⁰⁶ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.55v.

¹⁰⁷ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa*, p.78.

¹⁰⁸ MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *O Gâmbia no Mundo Atlântico*, op. cit., p.203.

¹⁰⁹ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.245.

¹¹⁰ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.353.

¹¹¹ LEMOS COELHO, Francisco. *Discripção da Costa de Guine e Situação de todos os Portos*, op. cit., p.111.

fato de a matéria prima, o escultor, a oficina, os materiais empregados e os recursos utilizados na produção serem de origem africana, ainda que os artistas exercessem sua criatividade e empregassem seu trabalho a partir de referências estrangeiras.

Produzidas por escultores sapes, residentes na costa da Serra Leoa, essas peças indicam, mais do que os gostos dos possíveis clientes, as visões de mundo de seus criadores, num momento marcado pelo desenvolvimento da globalização, aqui entendida em sentido pleno, e não circunscrita à expansão europeia. Tal fenômeno, no período Moderno, caracterizou um processo amplo de abertura dos horizontes geográficos da humanidade, marcado pelo crescimento das navegações indianas pelo Índico; expansão do comércio na Ásia, por vias terrestres e marítimas; fortalecimento das rotas de peregrinação muçulmana, em todo o Velho Mundo; ampliação das conexões africanas com o exterior, através do Saara, Mediterrâneo ou mar Vermelho; estabelecimento definitivo de vínculos entre a África Ocidental e Meca; ligação da América ao restante do globo, através das navegações europeias, e circum-navegação marítima do globo, realizada pelos europeus¹¹². Trata-se, assim, de um processo difuso e multi-vetorial. Inscritas nesta escala global, as peças de marfim africano apontam formas locais de participação neste evento, mediadas pela presença de comerciantes europeus, árabes ou berberes na Senegâmbia¹¹³, além de deslocamentos realizados por africanos, através do envio de embaixadas à Europa ou da movimentação pelo mundo islâmico.

Considerando a possibilidade de as peças serem produzidas com objetivos que transcendem o interesse europeu, com foco no mercado regional, e compreendendo que mesmo estas peças poderiam ser compradas por interessados europeus, diante do apelo exótico atribuído aos objetos por estes compradores, torna-se possível analisar a presença de elementos que não se referem à cultura europeia, mas à cultura regional, islâmica ou não, dentro de uma dinâmica de consumo local destes produtos. As ilustrações presentes nos marfins africanos, nesta perspectiva, não seriam expressões involuntárias ou leituras incorretas de códigos demandados por europeus. Antes, exprimiriam convicções locais, endereçadas a consumidores próximos e que, no contexto do mercado atlântico que se

¹¹² SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. In: LIEBERMAN, Victor (editor). Beyond Binary Histories: Re-Imagining Eurasia to c. 1830. Ann Harbour: The University of Michigan Press. 1999, p.290-291.

¹¹³ A anterioridade da presença muçulmana na África, em relação à europeia, é sintomática na análise das relações culturais transportadas por estas peças. Kathy Curnow chama a atenção para o fato de muitos olifantes presentes na Europa medieval decorrem da presença e da produção em marfim realizada por muçulmanos, em Córdoba ou Sicília. CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories*, op. cit., p.115.

estabeleceu, acabaram por ser compradas por europeus. Esta perspectiva favorece novas interpretações das duas peças abaixo, nas quais elementos da cultura escrita foram centrais na elaboração, interpretação e atribuição de valor aos objetos. Trata-se de dois saleiros que, atualmente, encontram-se no acervo do *Ethnologisches Museum*, em Berlim, Alemanha.

ALUÁS E LIVROS ESCULPIDOS EM SALEIROS DE MARFIM

As peças de marfim africano mais conhecidas têm sua procedência localizada na região entre a Guiné-Bissau e Serra Leoa, no Benin e no Congo. Através da análise material, descrições textuais, confronto entre estilos e natureza das peças, os historiadores da arte identificaram parâmetros que apontam a origem específica destes objetos. As peças analisadas nesta tese têm sua origem atribuída à Serra Leoa. Na documentação escrita referente aos séculos XV ao XVII, esta região aparece como local de importantes oficinas de arte em marfim. Em obra escrita entre 1507 e 1510, a partir de informações prestadas pelo português Álvaro Velho do Barreiro, que viveu na costa africana por 08 anos, o cronista Valentim Fernandes descrevia a produção em marfim na região do rio Grande, na atual Guiné-Bissau¹¹⁴. O rio é apontado como divisor social: “os negros deste rio contra o Cabo Verde [ao norte] são pela maior parte maometanos, ainda que muitos idólatras entre eles. Porém, deste rio avante [ao sul] todos são idólatras”¹¹⁵. Nessa região intermediária, encontravam-se os povos Sape que, conforme Fernandes, “fazem coisas sutis de marfim, como colheres, saleiros e manilhas”¹¹⁶.

Mais ao sul, já nos limites da atual Serra Leoa, no mesmo período, o cronista Duarte Pacheco Pereira descrevia os povos chamados Temne e afirmava que “nesta terra, fazem umas esteiras de palma muito formosas e, assim, colheres de marfim”¹¹⁷. Ainda na Serra Leoa, Valentim Fernandes descreveu a existência de um sistema de produção especializado, no qual era possível realizarem-se encomendas: “na Serra Leoa, são os homens muito sutis e muito engenhosos, fazem obras de marfim muito maravilhosas de ver

¹¹⁴ AFONSO, Luís Urbano; HORTA, José da Silva. Olifantes afro-portugueses, op. cit..

¹¹⁵ FERNANDES, Valentim. Descrição da costa ocidental de África do Senegal ao cabo do Monte. In: BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.ª série, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar. 1958, p.721

¹¹⁶ FERNANDES, Valentim, Descrição da costa ocidental de África do Senegal, op. cit., p.722.

¹¹⁷ PEREIRA, Duarte Pacheco. Dos rios que vão adiante do rio Grande e alguns que são dentro dele, e assi das rotas e conhecenças até a Serra Leoa. In: BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.ª série, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar. 1958, p.652.

de todas as coisas que lhes manda fazer. Uns fazem colheres, outros saleiros, outros punhos para adagas e qualquer outra sutileza”¹¹⁸. Tratava-se, portanto, de uma região reconhecida pelas oficinas e atuação de artesãos envolvidos na arte de lavar o marfim. A realização de pedidos de peças a serem enviadas a Portugal encontra-se documentada: em 1490 três trombetas em marfim foram encomendadas, nas quais se deveriam lavar as armas de Portugal e Castela, aquando do casamento de D. Afonso com a princesa castelhana. O confronto entre representações iconográficas presentes nos marfins e ilustrações europeias permitiram a datação do conjunto destas peças entre c. 1490 a c.1540¹¹⁹.



À esquerda, marfim africano contendo objetos referentes ao aluá. Código: III C 4888 b. Fotografia: © *Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz*, Fotógrafa: Claudia Obrocki.

À direita, marfim africano com representações de livros. Código: III C 168. Fotografia: © *Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz*, Fotógrafa: Melanie Hammel

Figura 3: Marfins africanos no Ethnologisches Museum, Berlin

Desde os trabalhos fundadores do campo de estudos, em 1959, à investigação de Peter Mark, nos anos 2000, acreditava-se que a produção da Serra Leoa havia cessado em

¹¹⁸ FERNANDES, Valentim, Descrição da costa ocidental de África do Senegal, op. cit., p.734. Tal especialização também foi apontada por MARK, Peter. African Meanings and European-African Discourse: iconography and semantics in seventeenth-century salt cellars from Serra Leoa, p.243.

¹¹⁹ AFONSO, Luís Urbano; HORTA, José da Silva. Olifantes afro-portugueses, op. cit., p.23.

meados do século XVI. Por um lado, a iconografia europeia encontrada nas fontes correspondia até a este período. Por outro, a bem documentada invasão de povos Mane na Serra Leoa foi compreendida como força disjuntiva, que teria desorganizado as sociedades locais e encerrado as oficinas de marfim. O trabalho de Mark, no entanto, evidenciou a continuidade da produção no início do século XVII, através da documentação referente à missão jesuíta de Cabo Verde, mormente na obra do padre Manuel Álvares¹²⁰. De fato, como constata Felipe Malacco, os usos locais dos marfins pelos africanos encontram-se presentes nas fontes dos séculos XVI e XVII. Conforme o autor, tal evidência contrapõe-se à tese de que as peças de marfim eram esculpidas com foco no consumo europeu¹²¹. Seguindo esta agenda de pesquisa, serão analisadas a seguir duas peças de marfim africano, cuja procedência é identificada com o norte da Serra Leoa, produzidas por escultores sapes, “os ancestrais do bulons, temnes e outros povos de hoje”¹²². São os saleiros apresentados na figura 3 que, atualmente, compõem o acervo da coleção de peças da África Ocidental do *Ethnologisches Museum* de Berlim.

A peça à direita (III C 168) tem seu registro museológico datado de 1852, na Alemanha, procedente de doação anônima. No *Catalogue Raisonné* elaborado por Ezio Bassani e William Fagg, corresponde à peça n.24; em Curnow é o item n.01. A peça tem 08,7cm de altura e encontra-se fragmentada: no topo, há traços de excisão posterior à elaboração. A localização da parte superior é desconhecida¹²³. O saleiro da esquerda (III C 4888) ingressou no acervo da instituição em 1873, procedente do gabinete de curiosidades do etnólogo alemão Philipp Wilhelm Adolf Bastian. É um saleiro completo, tem 24,7cm de altura, corresponde à identificação n. 18 no catálogo de Bassani e Fagg e n.56 no catálogo de Kathy Curnow¹²⁴. Neste objeto, há representações de quatro animais que se assemelham a cachorros (ou hienas?), na base. Na parte superior, há quatro serpentes que os encaram. Ao lado dos cachorros/hienas, há dois homens portando um aluá cada e dois homens com ferramentas de esculpir: os cinzéis utilizados na produção de peças de madeira, como o próprio aluá. Há, ainda, algumas serpentes enroladas, junto à tampa do recipiente.

¹²⁰ MARK, Peter. Towards a reassessment of the dating and geographical origins, op. cit.

¹²¹ MALACCO, Felipe da Silveira de Oliveira. Novas aproximações sobre o comércio, produção e o uso de marfim Guiné do Cabo Verde (1448-1699). In: SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez. *O comércio de marfim no Mundo Atlântico*: circulação e produção (séculos XV ao XIX). Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2017, p.58.

¹²² BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance*, op. cit., p. 61.

¹²³ CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories*, op. cit., p.386; BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance*, op. cit., p.227.

¹²⁴ CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories*, op. cit., p.451; BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance*, op. cit., p.227.



Figura 4: Marfim africano com representação de aluá e cinzel. Detalhes das pessoas representadas na peça em marfim, do acervo do *Ethnologisches Museum* de Berlim. (III C 4888 b). Fotografias: da esquerda para direita, as três primeiras pertencem ao acervo pessoal autor. A quarta, à direita: fragmento de III C 4888 b. Fotografia: © *Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz*, fotógrafa: Claudia Obrocki.

Os animais inscritos no objeto remetem a índices locais de poder e autoridade, conforme argumenta Peter Mark¹²⁵. Na análise aqui empreendida, o foco concentra-se nas pessoas representadas e nas alegorias que portam: os cinzéis e os aluás. Os quatro homens encontram-se vestidos, calçados e portam gorros ou sumbias lisos, ainda hoje comuns nos países localizados na região da Senegâmbia. A figura 4 traz detalhes dos homens. Ao descrever esta peça, Kathy Curnow apontou a presença de “quatro figuras masculinas, vestidas em roupas portuguesas. Duas delas agachadas e portando livros, enquanto as outras duas estão de pé, portando objetos não-identificados”¹²⁶. Ao confrontar a peça com a documentação escrita, nota-se relação direta entre o modo de vestir-se na Serra Leoa e a inscrição presente no saleiro. Manuel Álvares descreveu a indumentária comum na região:

usam de camisas mouriscas, [...], com os seus calções de muitas pregas, que mais se parecem com ceroulas. Para caminhar, têm alguns uns sapatos, ao modo de alparas.

¹²⁵ MARK, Peter. African Meanings and European-African Discourse: iconography and semantics in seventeenth-century salt cellar from Serra Leoa. In: TRIVELLATO, Francesca; HALEVI, Leor; ANTUNES, Cátia. *Cross-Cultural Exchange in World History, 1000-1900*. New York: Oxford University Press, 2014, 249.

¹²⁶ CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories*, op. cit., p.451.

Trazem o cabelo trançado. De loucainhas usa pouco o gentio, só aos meninos cercam pelas cadeiras de fios de contas de vidro, pondo-lhes ao pescoço e nos braços cristal, coral, etc. Trazem também os homens e as mulheres alguma coisa desta pedraria. Todos de ordinário têm nos dedos alguns anéis de metal, como latão mourisco e estanho¹²⁷.

A descrição documental indica que a peça, de fato, retratava pessoas locais: as camisas, calças, sapatos, o cordão de contas na cintura do quarto personagem à direita e as peças nos pescoços de todos os indivíduos bem o indicam. Sobre os objetos carregados, a forma como a peça é segurada, seu formato e o uso sugerido, uma vez que os personagens parecem estar de olhos postos nelas, indicam tratar-se do aluá, e não do livro identificado por Curnow. A possibilidade de ser um aluá não estava acessível à autora, uma vez que seu método parte da busca por indícios europeus nas peças africanas. Constatado o objeto, a referência ao cinzel apresenta-se num horizonte iconográfico possível, diante da forma e do uso deste utensílio. Os cinzéis são ferramentas com lâmina de metal na ponta, usadas para modelagem de materiais sólidos, como pedra, madeira, metal. É uma peça antiga, registrada desde o período Neolítico, com destaque para seu uso posterior, no Egito, com lâminas de cobre e bronze, para talhar madeira e metais¹²⁸. A peça é identificada pela forma e uso que lhe corresponde, na produção do aluá.

A descrição do objeto como saleiro; o valor atribuído ao sal na Senegâmbia, que subsidiaria a utilização de uma peça com esta finalidade e indica o comércio inter-regional; e a veiculação da cultura escrita muçulmana na região somam-se ao uso local dos aluás, como instrumento de educação islâmica, nas *daaras*. O conjunto indica que a peça foi produzida para uso local. A representação em marfim de pessoas locais, portando objetos da cultura intelectual islâmica e envoltas a índices de poder político regional, como cães e serpentes, aponta o valor social atribuído aos objetos representados e às dinâmicas das identidades locais. O conjunto evidencia usos locais da arte produzida na Senegâmbia, a partir de códigos próprios, como a referência ao método de produção de conhecimento islâmico, inscrito na representação da produção (através das ferramentas) e uso dos aluás.

Já a figura 5 traz detalhes do saleiro de marfim identificado sob o código III C 168, nos quais se destacam quatro personagens humanos: duas mulheres e dois homens. Horta e Afonso analisaram esta peça em conjunto com os olifantes nos quais aparecem cenas de caça europeias e argumentam que a representação da escrita neste saleiro associa-

¹²⁷ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.62.

¹²⁸ EDITORS of Encyclopædia Britannica. Chisel. In: <https://www.britannica.com/technology/chisel>, acesso em 01 de novembro de 2017.

se à circulação de livros litúrgicos europeus, na África. Na interpretação dos autores, estes objetos e as ilustrações que portavam comporiam um banco de dados visuais, acessível aos artistas africanos. Ademais, livros e utensílios europeus seriam utilizados como recurso à constituição de laços políticos, diplomáticos e culturais entre europeus e africanos. Na análise específica desta peça, argumentam que ela evidencia o impacto da circulação de livros sobre a produção em marfim através da atribuição de poderes espirituais aos livros europeus e à escrita alfabética. Nesta interpretação, o poder atribuído aos objetos deriva, conforme Horta e Afonso, do contato com os muçulmanos e com o *Alcorão*, cuja leitura pública tornava-o acessível a largas audiências¹²⁹.



Figura 5: Marfim africano com representação de livro. Detalhe da peça III C 168, saleiro em marfim. Acervo do *Ethnologisches Museum*, Staatliche Museen zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz (cód. III C 168).

Fotografia: Thiago Mota (junho/2016). Acervo pessoal.

A representação de livros destaca a importância atribuída à escrita e, logo, aos objetos que a faziam circular, a partir de um paradigma islâmico. No entanto, o livro não tinha valor apenas como objeto, mas como prática desempenhada pelos agentes locais. Portar livros, europeus, africanos ou árabes, não era uniformemente percebido pelas populações africanas como recurso ao capital simbólico e religioso em si. Trata-se da

¹²⁹ HORTA, José da Silva; AFONSO; Luís Urbano. Books and oliphants: Luso-African relations in Western Africa. Não publicado. Agradeço aos autores pelo acesso ao texto inédito.

vertente objetivada deste capital, que necessitava ser incorporada e institucionalizada. Ou seja, a posse do livro sem o domínio da escrita e da leitura e, mais ainda, sem o reconhecimento público e institucional decorrente de personalidades aptas a fazê-lo, teria pouca validade. Como Richard Jobson advertiu: era a narração memorizada dos livros que tornava os bexerins respeitáveis¹³⁰. Leitura e memorização eram desenvolvidas nas escolas corânicas que, ao término do aprendizado, certificavam-no e garantiam ao conluente o acesso ao reconhecimento social inserido na posse deste capital religioso.

Quanto ao vestuário apresentado na peça, a descrição realizada por André Álvares de Almada, sobre jalofos e mandingas, faz destacar o uso do calçado e das sumbias, conforme apontado acima, além da camisa longa (ainda que sem mangas), como na imagem à direita, e o calção justo, vestido pelo homem à esquerda. Estes elementos denotam a representação de pessoas locais:

Estes negros andam vestidos com umas roupetas, a que eles chamam camisas, de panos de algodão, pretos e brancos, da maneira que querem. E as roupetas são degoladas dos mantéus, e as mangas chegam até os cotovelos e as camisas compridas, que ficam dando um palmo por cima dos joelhos; e uma maneira de calças muito atufadas, digo calções muito aveludados, estreitos e justos por baixo nas pernas, os quais ficam dando por debaixo dos joelhos como os nossos; trazem as pernas nuas [...].¹³¹

A descrição realizada por Almada indica, novamente, que o artista representou pessoas locais, possivelmente em trajes sofisticados, como se nota na saia da mulher (imagem do centro) e na túnica do homem (à direita). Seriam governantes? É possível, uma vez que o padre francês Alexis de Saint-Lô afirmou, em 1637, que no porto de Joala o alcaide veste “um robe de algodão”¹³². Em Rufisque, o autor notou o uso de “pequenos calções de algodão”, associados ao porte de bolsas de mandingas¹³³. Ao descrever estas imagens, a historiadora da arte Kathy Curnow nota que “os homens vestem chapéus lisos; um veste uma camiseta e calças com *codpiece*, o outro está calçado e vestido com uma túnica curta; ambos seguram livros e parecem ser europeus”¹³⁴. Aos se analisar as faces das figuras representadas, os homens e as mulheres denotam os mesmos traços fenotípicos, que indicam características africanas, como acontece na maior parte deste corpus documental – seja na representação de europeus ou africanos. Contudo, a autora identifica apenas as

¹³⁰ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.131.

¹³¹ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.239-240; 274

¹³² SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit, p.77.

¹³³ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit, p.49.

¹³⁴ CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories*, op. cit., p.386.

mulheres, sem titubear: “representam mulheres africanas”. Não obstante, não há nenhum elemento, nas quatro figuras, que as remeta a representações de europeus. Nem mesmo o *codpiece* destacado por Curnow, índice da indumentária europeia, pode ser evidenciado: trata-se de um sobressalto na região peniana da figura à esquerda, mas não de um acessório do vestuário europeu. Sendo assim, por que classificar os homens como europeus?

O procedimento aplicado à análise das imagens por Bassani e Fagg explica a interpretação de Curnow: “descrevendo as figuras sobre as bases dos saleiros, deduzimos sua identidade africana somente a partir de sua nudez, das roupas que vestem ou de seus adereços ou marcas de escarificação. As características faciais de africanos e europeus são idênticas”¹³⁵. Portanto, o que sugere a identidade europeia atribuída às personagens, na análise de Curnow, é o porte de livros, remetidos à cultura ocidental. Tal suposição deve ser entendida no contexto historiográfico do início da década de 1980, quando as pesquisas apontavam ampla marginalidade do Islã professado na África Ocidental. No entanto, a função desempenhada pela cultura escrita islâmica na Senegâmbia, evidenciada pela circulação de livros e amplo consumo de papel, são dados que se somam à prática de proteção atribuída à palavra corânica. Estes elementos apontam sentidos e usos locais em diálogo com a cultura local e global, inscrita na flor-de-lis, no macaco e no pássaro. Estes últimos também eram usados na ornamentação do corpo, conforme descreveu Manuel Álvares, sobre povos da Serra Leoa: muitas pessoas tinham “o corpo, rosto e mais membros lavrados de mil pinturas várias das cobras, lagartos, bugios, pássaros, etc”¹³⁶.

No tocante às mulheres, nota-se que trajam uma peça ao pescoço, semelhante às descrições das bolsas de mandingas, feitas de couro, costuradas, dentro das quais se inseriam pedaços de papel com trechos de orações corânicas ou outros recursos espirituais, conforme será discutido no próximo capítulo. Foi uma dessas bolsas que frei Vitoriano Portuense afirmou ter visto um bexerim mandinga usando no pescoço: “uma bolsa em que trazia umas cartas diabólicas”¹³⁷. Já os livros carregados pelos homens fazem referência àqueles trazidos pelos pregadores muçulmanos, como descreveu o comerciante inglês, Richard Jobson, ao afirmar que estes objetos eram “carregados consigo pelas pessoas,

¹³⁵ BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance*, op. cit., p.69.

¹³⁶ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.62.

¹³⁷ Carta do bispo de Cabo Verde a el-rei D. Pedro II. In: BRÁSIO, Padre António *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. VII, p.223.

muitos deles sendo muito grandes, de grande volume, e viajam com eles”¹³⁸. As representações presentes no saleiro coadunam-se com as descrições das fontes, seja no tocante aos livros ou às nômimas, utilizadas como amuletos protetores.

Nos séculos XVI e XVII, as escolas corânicas expandiam-se através da Senegâmbia e o porte de aluás e livros islâmicos pelos africanos passava a ser descrito em vários documentos. Por outro lado, o ensino das letras e da doutrina cristã permaneceu largamente informal no período, contando apenas com uma pequena escola, cujo funcionamento durou poucos meses, em 1605¹³⁹. Portanto, o capital religioso oferecido pelos livros e pela cultura escrita não estava disponível a partir da presença europeia, que legou apenas o acesso ao objeto, ainda que carregado de elementos relacionados a redes de poder. A presença de homens portando livros e aluás e mulheres utilizando acessórios no pescoço que se assemelham aos amuletos com trechos do *Alcorão*, no conjunto dos saleiros analisados, diz respeito à manifestação da cultura material islâmica da Senegâmbia. A representação em marfim de pessoas locais portando objetos da cultura religiosa e intelectual islâmica indica o reconhecimento local destes objetos como índices da cultura da qual procedem. Tais elementos agregam valor aos saleiros, que prestigiariam aquele que viesse a possuí-los. Evidenciam o fortalecimento do Islã no contexto de expansão das fronteiras regionais.

* * *

A verificação da incidência da escrita e leitura exigiu análise do suporte material do conhecimento: onde se escrevia, com quais produtos, como estes produtos eram adquiridos. Seguiu-se a constatação de que o papel foi o principal suporte para a produção escrita permanente, em oposição aos aluás, utilizados no aprendizado e na produção textual com a finalidade de domínio e incorporação da técnica de escrever. Ao passo que a madeira dos aluás era de extração e preparo local, o papel foi importante mercadoria importada, seja através das rotas que cruzavam o deserto do Saara ou por meio da navegação atlântica. Neste processo, marfim, sal e pessoas escravizadas figuraram como produtos utilizados

¹³⁸ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.131. Horta também notou o porte de livros por portugueses ou luso-africanos, “práticos dos Rios de Guiné”, mas em outro contexto. HORTA, José. A “Guiné do Cabo Verde”, p.274.

¹³⁹ HORTA, José da Silva. Ensino e cristianização informais: do contexto luso africano à primeira “escola” jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba – Guiné-Bissau, 1605-1606). In: REIS, Maria de Fátima (org.). *Rumos e Escrita da História*. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida. Lisboa: Edições Colibri. 2006.

para aquisição do papel, através do comércio costeiro e ribeirinho com europeus. O estudo da cultura escrita de base religiosa, portanto, articula-se com a análise das condições materiais de sua realização.

Já nos saleiros de marfim, produzidos na região, a presença de homens portando aluás e cinzéis diz respeito à importância atribuída aos ícones da cultura escrita de expressão islâmica, associados à manifestação material do Islã na África Ocidental. A identificação do aluá e do cinzel foi possível a partir do cruzamento de fontes escritas e museais, uma vez que o aluá é reconhecido, atualmente, como índice da cultura islâmica regional e largamente documentado nas fontes escritas. O ensejo da cultura islâmica que se desenvolvia ao longo da Senegâmbia, as demandas locais pelo papel e o capital religioso e social atribuído àqueles que dominavam a escrita e a leitura no idioma árabe indicam que a representação presente no saleiro faz referência à cultura escrita islâmica regional. Esta conclusão é ampliada a partir da constatação, em outro saleiro de marfim, da representação de personagens portando livros e bolsas de mandingas, estas últimas produzidas a partir do papel importado, contendo trechos do *Alcorão*. Todos estes elementos compreendem o uso social da cultura material associada ao capital religioso.

Na sequência da prática educativa e instrução normativa do credo islâmico, deu-se o aprofundamento das demandas locais por saberes muçulmanos, produzidos e consumidos na forma de livros, e a dispersão destes saberes, na forma de bênçãos dispensadas à população através de patuás elaborados com os versos corânicos. A demanda por estes objetos procedia de povos muçulmanos tanto quanto de praticantes de religiosidades locais. Este processo, portanto, expandiu a demanda por papel, que se tornou importante produto no comércio atlântico na região, com valor cultural agregado. Estes elementos evidenciam as relações estabelecidas entre o processo de islamização, a produção da cultura material e intelectual islâmica e sua vinculação com o mercado atlântico, em expansão. Esta conclusão conduz a análise ao próximo capítulo, que relaciona religiosidades locais e experiência islâmica, à luz da produção social, cultural e política da fé. Neste debate, importa ter em mente o sentido e os valores atribuídos à cultura escrita e religiosa do Islã, uma vez que ela sedimentará o capital religioso, a ser discutido nas páginas seguintes.

Capítulo 4

Práticas religiosas entre significados locais
e globais

VALENTIM FERNANDES DESCREVEU a presença de pregadores muçulmanos vindos do Magrebe, no final do século XV, distribuindo uns talismãs entre os povos Jalofo, próximos à costa atlântica, ao sul do rio Senegal. Segundo o cronista, “estes bexerins vem de longe do sertão, como do reino de Fez ou de Marrocos, e vem a converter estes reinos à sua fé com suas pregações. Estes bexerins fazem nômimas em mourisco e as lançam aos negros ao pescoço, e assim aos seus cavalos”¹. No final do século XVII, a prática mantinha força e a ela se atribuíam valores islâmicos mais fortemente desenvolvidos, a partir da expansão religiosa mediada por agentes locais, como discutido no segundo capítulo. O franciscano francês Jean-Baptiste Gaby afirmou, em 1689, ao descrever o uso de armamentos em situações de guerra na Senegâmbia, que:

Seja qual for a confiança que tenham na qualidade de suas armas e seu destino, eles ainda se carregam até a cabeça com gris-gris, como dizem dos papezinhos encantados que pensam que os tornam invulneráveis, tão supersticiosos que são; e eles juntam a seus cabelos [*cheveux*, seria *chevaux*, cavalos?] o maior número que podem, os marabutos ou seus padres os vendem a eles muito caros. Para isto, que é como um traje, eles o têm como próprio apenas para a guerra, que eles se orgulham de conservar o máximo que podem, e até a terceira geração².

Talismãs com trechos corânicos dados à proteção pessoal foram largamente disseminados no mundo islâmico. Ao analisar a produção e uso destes artefatos na região entre o Egito e a Síria, durante os domínios fatímida, aiúbida e mameluco, entre os séculos

¹ MMA, s.2, v.1, p.683.

² GABY, Jean-Baptiste. *Relation de la Nigritie: contenant une exacte description de ses royaumes et de leurs gouvernements, la religion, les moeurs, coutumes et raretez de ce país, avec la découverte de la rivière du Senega, dont on a fait une carte particulière*. Paris: Chez Édme Couterois. 1689, p.57.

X e XV, a pesquisadora Yasmine Al-Saleh argumenta que, embora houvesse disputas em torno de seu uso e legitimidade, a prática era recorrente entre os muçulmanos. Os talismãs estiveram associados à “ciência das letras”, sendo Ahmad al-Bunni, argelino que viveu no Cairo entre os séculos XII e XIII, um dos mais reconhecidos teóricos do campo, ligado às ciências ocultas, como a astrologia³. Artisticamente trabalhados⁴, a estes patuás atribuíam-se poderes protetores e curativos, análogos às bolsas de mandingas na Senegâmbia. Versos, capítulos corânicos e algumas letras do alfabeto árabe foram considerados especialmente eficazes na proteção de peregrinos, na realização de cura a doenças e outras aflições, sendo geralmente encontrados nos amuletos. Nestes artefatos, os textos mesclam trechos do *Alcorão*, criando orações cujo objetivo era assistir aquele que viesse a portá-los. Conforme Al-Saleh, os amuletos tornaram-se “‘objetos inanimados’ portadores de baraka”⁵.

Na Senegâmbia, este amuleto era apresentado através dos gris-gris, nômimas ou bolsas de mandingas. A crença estabelecida em torno da eficácia desta peça potencializava seu valor comercial, no mercado de bens simbólicos e recursos à defesa⁶. Sua associação aos pregadores muçulmanos evidencia que o objeto era carregado e reconhecido por seu poder espiritual instituído: sua *baraka*⁷. O poder é caracterizado pela atribuição de bênçãos, que permitem interferir na realidade e modificá-la, a partir da interação entre o mundo natural e o mundo espiritual: dimensões inscritas no campo único da existência. Ao discutir os sentidos atribuídos às bolsas, Beatriz Carvalho dos Santos afirmou que tais amuletos usados na Senegâmbia “eram entendidos como símbolos de poderes mágicos, ou seja, não necessariamente como comprovação de estreita ligação com a fé islâmica”⁸. Tal comparação revela a hipótese de que a religião islâmica professada no período, na África e

³ Sobre a produção deste conhecimento e seus usos, ver AL-SALEH, Yasmine F. “*Licit Magic*”: The Touch And Sight Of Islamic Talismanic Scrolls. Dissertation. Doctor of Philosophy in the subject of History of Art and Architecture and Middle Eastern Studies. Harvard University. Cambridge, Massachusetts, February 2014, p.45 et passim.

⁴ Atualmente, algumas peças encontram-se em exibição no *The Metropolitan Museum*, em Nova York. Ver https://www.metmuseum.org/toah/hd/tali/hd_tali.htm, acesso em 10 de novembro de 2017.

⁵ AL-SALEH, Yasmine F. “*Licit Magic*”, op. cit. p.119.

⁶ Com o desenvolvimento do tráfico de pessoas escravizadas para Europa e América, estes amuletos foram reelaborados no Mundo Atlântico. Neste trânsito, perderam a referência islâmica e incorporaram elementos ligados às religiosidades católica e africanas CALAINHO, Daniela B.. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond. 2008; SANTOS, Vanicléia Silva. “Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos”. In: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicléia Silva (orgs.). *África e Brasil no Mundo Moderno*. São Paulo: Annablume, 2012.

⁷ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004 [1968], p.56.

⁸ SANTOS, Beatriz Carvalho. *Memórias do Ultramar: os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de criouliização (séc. XVI e XVII)*. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017, p.81.

alhures, seria isenta de experiências místicas em sua caracterização. Ou seja, segue-se um princípio racionalista aplicado ao Islã. Contudo, havia reconhecimento do uso de tais objetos na doutrina (embora haja debates sobre o tema) e, sobretudo, na prática social muçulmana, desempenhada ao redor do globo. Os objetos são reconhecidos como legítimos e seu uso é lícito desde que a fonte última de seu poder seja atribuída a Deus⁹.

O princípio racionalista aplicado à interpretação literal do Islã a partir do *Alcorão* e da *Suna*, conforme argumenta Rudolph Ware III, decorre de um movimento intelectual recente na religião, associado ao racionalismo iluminista levado pela expansão europeia às terras islâmicas, nos séculos XIX e XX¹⁰. Portanto, a atribuição desta perspectiva ao estudo dos séculos XVI e XVII revela-se anacrônica. Na busca por escapar destas limitações, o diálogo entre os campos de estudos africanos e islâmicos é fundamental ao entendimento da história do Islã na África Ocidental. Ademais, o uso destes objetos na Senegâmbia evidencia a participação dos muçulmanos africanos no conjunto da *Umma* não apenas como recebedores de elementos doutrinários e rituais, mas como produtores e divulgadores de práticas e conhecimentos religiosos ao longo do mundo islâmico. No dicionário biográfico elaborado por Shams al-Sakhawi, egípcio que viveu entre 1427 e 1497, consta uma referência a um homem chamado al-‘Izz al-Takruri, conhecido como “o produtor de amuletos”¹¹ originário da África Ocidental e grande livreiro de seu tempo:

Ele é do Takrur por origem, de Qarafa, no Cairo (por residência), um Maliki (por jurisprudência), um vendedor de livros. É conhecido como al-‘Izz al Takruri e antes era chamado de al-Ghani, referente a Ghana, uma cidade no Takrur. [...] Ele alcançou excelência na produção de livros em seu tempo e se tornou proeminente entre as pessoas de sua *suq* [i.e., seu mercado, entre os livreiros] e por esta razão prosperou no comércio¹².

⁹ Sobre as habilidades mágicas ou espirituais atribuídas ao *Alcorão* e aos objetos que a ele se referem, ver HAMÈS, Constant (ed.). *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris: Karthala, 2007. Sobre restrições aos talismãs, impostas por juristas muçulmanos a partir de interpretações específicas da xaria, ver URVOY, Dominique. Modes de présence de la pensée arabo-islamique dans l’Afrique de l’Ouest (jusque vers 1150 H./1737 p. C.), *Studia Islamica*, n.62, 1985, p.133. Em março de 2017, tive a oportunidade de vivenciar uma situação na qual tal sentido se apresentou. Ao passear pelo mercado popular localizado na avenida Blaise Diagne, em Dakar, deparei-me com uma estande na qual se vendiam vários amuletos. Na situação, eu estava com um amigo senegalês, muçulmano e professor de árabe em escolas públicas e particulares de Dakar. Perguntei-lhe se era permitido aos muçulmanos usarem aqueles objetos, ao que ele me respondeu que depende. Se forem peças que contenham bênçãos do *Alcorão*, sim. Se tiverem sido feitos pelos “feiticeiros”, que, segundo meu interlocutor, vêm de outros países a vender seus talismãs no Senegal, não. A justificativa era: “como você sabe, todo poder vem de Deus”.

¹⁰ WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur’an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

¹¹ AL-SAKHAWI, Shams al-Din Muhammad b. ‘Abd al Rahman. *Al-Daw’ al-lami’ li-ahl al-qarn al-tasi’*. Cairo, 1353-5/1934-6. In: LEVTZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, p.363.

¹² Idem, p.363.

O termo Takrur refere-se à África Ocidental e, naquele período, dizia respeito à região entre o Futa Toro senegalês e o Mali. A atividade de al-‘Izz al-Takruri, livreiro muçulmano oriundo da África Ocidental, vinculado à interpretação maliquita da xaria e produtor de amuletos, explicita a mobilidade na *Umma* e a participação ativa dos africanos na produção da cultura islâmica. Inseridas nesta categoria dos amuletos, as bolsas de mandinga exibem a circulação de objetos, pessoas, práticas e conhecimentos ao longo do mundo islâmico. O jesuíta padre Manuel Álvares afirmou que os comerciantes mandes ou mandingas retornavam da peregrinação a Meca “feitos grandes bexerins e com a fruta ordinária das nômimas, com que convidam a todas estas províncias”¹³. Na Senegâmbia, a composição das bolsas produzidas pelos bexerins seguia procedimentos e ritos islâmicos de concessão de poderes espirituais a objetos inanimados: a inscrição de palavras sagradas do *Alcorão* e o nome de deus, Allah¹⁴. Michel Jajolet de la Courbe destacou a produção de um amuleto, que lhe foi dado como presente por um marabuto, no Ualo. O cronista francês descreve o apreço do muçulmano pelo exemplar do *Alcorão* que trazia consigo, transcrito por ele mesmo, e pela produção de amuletos com trechos extraídos da Revelação:

No dia seguinte, ele veio me falar de Deus; me mostrou seu *Alcorão*, que ele próprio tinha escrito e que, de acordo com a propriedade da linguagem árabe e de outras línguas orientais, começava pelo final do livro, indo da direita para a esquerda; eu dei a ele um pedaço de papel para transcrever seu *Alcorão* e seus gris gris, e ele ficou muito contente.¹⁵

Esta análise demonstra que, como adverte David Robinson, estes amuletos são caracterizados como elementos da cultura visual e material islâmica e utilizados como expressão da fé em termos concretos¹⁶. Não obstante, sua ligação às ciências e mística

¹³ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p.8v.

¹⁴ AL-SALEH, Yasmine F. “*Licit Magic*”, op. cit., p.179.

¹⁵ LA COURBE, Michel. *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d’Afrique en 1685*. Organizado por P. Cultru. Paris: Société de l’Histoire des Colonies Françaises. 1913, p.169.

¹⁶ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. New York: Cambridge University Press. 2004, p.44. Em sua tese, Beatriz Santos referencia esta passagem de David Robinson e, na sequência, a interpreta de forma contrária ao que o autor diz. Robinson (p.44-45), ao descrever os muçulmanos em diferentes partes da África e sua busca por uma forma concreta de expressão da fé, o que ele classifica como cultura visual, afirma: “They were especially inspired by Arabic writing, which could be used without knowing the language fully and which created a new skill, that of calligraphy. Calligraphy, or “beautiful writing,” developed in many civilizations; in the Islamic one, where certain prejudices against human representation existed, the use

islâmica exige que seus portadores os reconheçam enquanto tal e reconheçam, nos fazedores do objeto, o domínio de saberes islâmicos, bem como a *performance* ritual que, por fim, atribui as bênçãos esperadas aos amuletos. Em outras palavras, o sentido inscrito no porte das bolsas de mandingas não é universal em si mesmo: é o contexto no qual elas são produzidas e utilizadas que traz informações sobre seus significados, atribuídos pelos agentes que as utilizam e reconhecem. É preciso, portanto, uma “descrição densa” destas situações, uma vez que um determinado sinal/objeto/prática pode possuir diferentes signos, a depender de quem o emite, daquele que o recebe e do contexto da emissão/recepção¹⁷. A partir da análise empírica junto à documentação, é possível perceber contextos em que as bolsas eram recebidas como objetos islâmicos e aqueles em que seu uso se inscrevia no exercício e prática de religiosidades locais, ainda que apresentem índices islâmicos.

Enfrentando este desafio, parte-se da definição de religião como expressão cultural focada na comunicação e relacionamento entre pessoas e entidades espirituais e/ou forças (geralmente) invisíveis, as quais as pessoas acreditam que afetam suas vidas. Nessa perspectiva, a cultura religiosa é o conjunto de mecanismos, expressões, práticas e utensílios mobilizados no desempenho da religião, na busca da comunicação com a/s entidade/s espiritual/is¹⁸. Os intercâmbios entre culturas religiosas locais e islâmicas permitiram o desenvolvimento do Islã na Senegâmbia, cujo diálogo com a comunidade muçulmana ao redor da *Umma* possibilitou trocas de experiências, conhecimentos e enriquecimento do conjunto das práticas globalmente caracterizadas como islâmicas. Estas relações são vistas como produtos de dinâmicas sociais características da constituição da experiência religiosa, em detrimento da oposição entre práticas ortodoxas *versus* populares, ou centrais *versus* periféricas no conjunto das vivências muçulmanas na *Umma*.

of the Arabic script became extremely important. Muslims across Africa developed skills in calligraphy; sometimes they were primarily teachers of the Quran and the other basic texts; sometimes they were artists or artisans. / One of the most concrete expressions of visual culture was the amulet or talisman.” Portanto, na opinião de Robinson, a referência ao Islã é central no processo de elaboração dos amuletos, que são concebidos como as expressões mais concretas da cultura visual *islâmica*. Santos, por sua vez, cita Robinson dizendo: “O autor trata do uso destes amuletos, como sendo ‘uma das mais concretas expressões da cultura visual’. Segundo o autor os amuletos – que foram disseminados por comerciantes islâmicos e – utilizados por grupos africanos, eram entendidos como símbolos de poderes mágicos, ou seja, não necessariamente como comprovação de estreita ligação com a fé islâmica”. SANTOS, Beatriz Carvalho. *Memórias do Ultramar*, op. cit., p.81. Em nosso entendimento, Robinson diz exatamente o contrário da leitura atribuída a ele por Santos. O autor evidencia o uso dos amuletos como índice do Islã entre os africanos, através da produção e uso consciente destas peças, uma vez que “they also adopted what they took to be very specific Islamic forms for their own production” (ROBINSON, p.44).

¹⁷ GEERTZ, Clifford. *Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da cultura*. In: *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

¹⁸ BRENNER, Louis. Histories of religion in Africa, *Journal of Religion in Africa*, v.XXX, n.2, 2000.

OBJETO E OBJETIVO DO CAPÍTULO

Nos capítulos anteriores, buscou-se demonstrar como o Islã foi capturado pelos africanos e como a dimensão ensinada da religião possibilitou sua difusão, na Senegâmbia. Neste capítulo, busca-se inverter a questão e analisar as relações estabelecidas entre a prática da fé islâmica e o comportamento religioso, social e político na região, em diálogo com as religiosidades locais. Objetiva-se analisar a produção de conhecimentos e práticas islâmicas na África Ocidental a partir das interações entre as culturas locais e aquela compartilhada com a comunidade global muçulmana. Em debate, encontram-se objetos e práticas cujos sentidos podem cambiar entre expressão do Islã ou de religiosidades locais, como as bolsas de mandinga; relações entre política e autoridades espirituais; lugares de culto associados a ritos locais e exercício de práticas universais da *Umma*, localmente apropriadas, de acordo com as condições naturais e sociais da África Ocidental. Neste último caso, será analisada a adequação do calendário do jejum no mês do Ramadã às condições de vida e trabalho regionais. Assim, o presente capítulo busca compreender como estes elementos foram incorporados na cultura vivida localmente. Numa perspectiva histórico-antropológica, aponta-se como a manutenção de práticas sociais e culturais foi acompanhada pela modificação do sentido atribuído a estas práticas, como as camadas semânticas inscritas no porte das bolsas de mandingas.

BOLSAS DE MANDINGA: USOS GLOBAIS E LOCAIS

Em documentação referente a meados do século XV, em região próxima ao rio Senegal, o porte das bolsas de mandinga aparece associado a ritos que buscavam garantir proteção e segurança, como benzimentos e orações. Valentim Fernandes, compilando textos anteriores que descreveram a compra de cavalos e seu uso em guerras, anotou a atuação de certos “encantadores de cavalos”, cuja performance ritual buscava garantir proteção ao animal e ao cavaleiro, em contextos de guerras. Conforme Fernandes:

Os que compram os cavalos mandam vir os encantadores deles, os quais mandam fazer um grande fogo de certas ervas com grande fumo e sobre aquele fumo têm o cavalo com os beiços, e dizem certas palavras. E depois fazem o cavalo untar todo com um unguento

sutil. E depois o mandam esconder aos dias que o não veja. E penduram-lhe ao pescoço umas nômimas quadradas de couro vermelho. E creem firmemente que eles em tal cavalo podem ir seguros à guerra ou batalha¹⁹.

Neste contexto, cuja referência é a descrição realizada por Cadamosto após as viagens à costa africana em 1455 e 1456, o uso das bolsas não é remetido a quaisquer referências islâmicas. Na passagem, os personagens que realizam o ritual não são identificados como pregadores, bexerins, marabutos ou outro termo que, na documentação, o valha. Trata-se de região próxima ao rio Senegal, onde a circulação de comerciantes berberes, que vendiam os cavalos nas feiras locais, introduziria as bênçãos islâmicas, como se viu no uso do líquido procedente da lavagem do aluá, descrito no capítulo anterior. No excerto acima, as bolsas são associadas à proteção no âmbito de práticas descritas como locais, nas quais o Islã não é reivindicado, conforme se lê no documento. Ao longo do século XVI, no entanto, o sentido de proteção atribuído à peça passava, paulatinamente, a ser associado ao Islã e à defesa, chegando a constituir-se como parte da indumentária de guerra. Entre os Jalofo, André Almada afirmou que “as armas que usam na guerra e na paz são as nomeadas, e além delas seis azagaias pequenas de umas farpas, e uma grande”²⁰. Manuel Álvares percebeu o poder curativo atribuído aos bexerins e aos amuletos distribuídos por eles. Além destes objetos, o jesuíta acrescenta o preparo de medicamentos, aos quais se credita a capacidade de produzir segurança em contextos bélicos:

E para irem à guerra ou mandarem, além da quantidade das nômimas semeadas pelas camisas, adargas e arcos, encaixando outras nos braços, levando parte ao pescoço, [os bexerins] lhes cozinham certas mezinhas, com as quais dizem e os mesmos reis lhe creem que o mesmo é levar aquelas coisas que um seguro real de perder a própria vida [...]. E são tão sabidos e maliciosos estes sacerdotes do inferno que não querem acompanhar os tais reis nas guerras; e quando lhe pedem se escusam dizendo que é igual irem eles ou mandarem [alguém] para que as armas se ajudem da oração, ficando eles enquanto dura o tempo da batalha, ocupados no ofício de interceder diante do Profeta falso, pedindo-lhe alcance do Altíssimo a vitória para os soldados²¹.

Não cabe especular se os unguentos e encantamentos feitos junto aos cavalos seriam mezinhas e orações, como narrado pelo padre Manuel Álvares. Ambos os casos, no entanto, evidenciam performances religiosas que, islâmicas ou não, compõem o quadro das

¹⁹ FERNANDES, Valentim, op. cit., p.674.

²⁰ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594, MMA, s.2, v.3, p.28-29.

²¹ ÁLVARES, Manuel. Etiópia Menor, op. cit., p.5.

religiosidades na Senegâmbia. Se, no primeiro caso, não há elementos para concluir o exercício do capital religioso islâmico, no segundo eles estão presentes: a personalidade que performatiza o ato, a referência a Maomé e o papel da oração. Esta última revela-se central no desempenho do capital religioso, pois caracteriza a emissão de palavras sagradas que, assim como o texto escrito inserido nas bolsas, legitima o papel social desempenhado pelos bexerins. A tal respeito, Richard Jobson narra a bênção que lhe foi dada por um marabuto, às margens do Gâmbia, evidenciando a conversão da palavra pronunciada em matéria, a saliva, e indício de proteção a ser transportado pelo inglês, entre 1621 e 1622. Ao despedir-se do marabuto, Jobson afirma que ele lhe tomou a mão direita e, em seguida, “ele proferiu sobre ela diversas palavras estranhas, repetidas vezes, e aspergiu a mão com sua saliva. Depois disso, colocando sua boca perto do meu pescoço, sobre meu ombro direito, fez a mesma coisa ali”²². A saliva materializava a palavra, dando-lhe concretude.

Ao passo que Álvares descreveu o produto da bênção, Jobson apontou o processo: a performance de palavras religiosas, concebidas através da caracterização do agente que as emite, é essencial à proteção desejada. A materialização das palavras na saliva encontra contrapartida na escrita, que as fixa no papel, na composição do talismã. A documentação aponta o uso do Islã como índice de proteção, a partir de paradigmas da cultura religiosa local e global na *Umma*: as palavras curam e protegem e, por isso, é necessário tê-las materializadas. O porte da palavra escrita e a saliva da boca autorizada a pronunciá-la são elementos centrais neste processo de materialização²³. Nota-se que a transformação do *Alcorão*, integrado ao corpo físico do fiel conforme discutido nos capítulos anteriores, fá-lo conversível em materialidade, através da palavra falada, cuja materialização e condição para transporte é expressa na natureza da saliva. Por outro lado, a bolsa de mandinga também se amparava na materialidade que a constituía para proteger o corpo daquele que a portasse. Tanto a bolsa quanto a saliva são vetores da palavra sagrada.

O que se evidencia ao longo da transformação dos sentidos atribuídos à bolsa ao longo do tempo é que ela, paulatinamente, passa a ser associada a personalidades que manipulam os poderes espirituais a partir do capital religioso islâmico. Na economia de bens espirituais que se estabelece, os muçulmanos passam a ser reconhecidos pelo poder que exercem no campo espiritual e, assim, práticas sociais já correntes na região são, pouco a pouco, incorporadas no procedimento religioso destes personagens. Não se trata,

²² JOBSON, Richard. *The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia*. In: GAMBLE, D.; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society. 1999, p.134.

²³ WARE, Rudolph. *The Walking Qur'an*, op. cit., p.84, 103.

portanto, de dizer se a bolsa de mandinga ou determinada oração ou benzimento é islâmica ou não, considerando esta filiação a partir da busca por origens. Antes, o uso local do objeto e de vários rituais de cura e proteção passa a ser compreendido pelos povos da região como expressões islâmicas em função da pessoa que realiza o procedimento. Se, na descrição apresentada por Valentim Fernandes, a bolsa e o ritual que a envolvia não podem ser caracterizados como islâmicos, não há dúvidas de que, no excerto apresentado por Manuel Álvares, o valor espiritual do objeto advém de sua concessão pelos bexerins.

Em 1695, o médico francês Jaques Joseph Le Maire afirmava, sobre a costa da Senegâmbia, onde havia atuado em 1682, a serviço da Real Companhia da África: “os marabutos que às vezes possuem uma ligeira tintura do árabe escrevem seus grisgris nesta língua”²⁴. O uso das bolsas produzidas por estes marabutos circunscrevia-se ao exercício material do capital religioso muçulmano. A utilidade, novamente, era atribuir proteção e benções. Descrevendo o objeto e o objetivo inscrito em portá-lo, Le Maire informa:

São uns bilhetes nos quais as letras são árabes e entrelaçadas de figuras de nigromancia que os Marabutos vendem. Eles os servem, no que eles acreditam, para os prevenir de ser feridos, para nadar bem, para fazer boa pesca; outros para ter muitas mulheres e filhos, para não ser feito cativo, e geralmente para tudo o que eles temem e desejam.²⁵

O papel desempenhado pelos bexerins ou marabutos destaca-os no contexto social local, seja pela função de juristas que pouco a pouco passam a desempenhar, seja pelo poder atribuído aos objetos que portam e ao uso das palavras corânicas em amuletos. Tal reconhecimento faz com que seus idealizadores sejam identificados com índices de poder invisível, descritos como adivinhadores e feiticeiros, por cronistas estrangeiros. Tal poder decorria, em parte, do fabrico e distribuição de amuletos dados à proteção individual ou a outros objetivos pessoais. A apropriação de capital religioso construído a partir de conhecimentos islâmicos atuou no empoderamento destas personalidades sociais, sobretudo em contextos de intensa insegurança física e jurídica. À defesa da vida contra armas une-se a busca pela manutenção do estatuto de livre, em oposição a tornar-se cativo. Por outro lado, o reconhecimento destas capacidades espirituais converte-se em recursos econômicos, através da venda destes objetos e do acesso a bens materiais conquistados pelos pregadores. Conforme evidencia Le Maire, “os Marabutos retornam com esses

²⁴ LE MAIRE, Jacques. *Les voyages du sieur Le Maire: aux îles Canaries, Cap-Verd, Sénégal et Gambie, sous monsieur Dancort, directeur général de la compagnie roiale d’Affrique*. Paris: Chez Jacques Collombat. 1695, p.126-127.

²⁵ *Ibid*, p.146-147.

grisgris: pois eles os têm em tal estima que uns lhes custam três escravos, outros, quatro ou cinco bois, de acordo com a maior ou menor virtude atribuída a eles”²⁶. A capacidade de utilizar mais ou menos grisgris expõe relação direta entre capital religioso e econômico em contexto escravagista.

Na medida em que se avança rumo ao sul, no recorte geográfico estabelecido nesta pesquisa, o sentido islâmico atribuído às bolsas passa a associar-se a religiosidades locais. Na década de 1660, o franciscano André de Faro procedeu a alguns batizados na Serra Leoa, dentre eles o do indivíduo chamado Bexari, a quem foi atribuído o nome cristão de Ventura, discutido no primeiro capítulo. Após o ritual cristão, Faro afirma que “fui quebrando os ídolos e chinas do fidalgo e com uma faca fui cortando as nômimas e as bolsas”. Neste contexto, as bolsas e nômimas indicam a presença de pregadores muçulmanos, mas não demonstram uso circunscrito à prática islâmica. Faro descreve o conteúdo das bolsas:

em umas havia várias castas de unguento, outras tinham papéis escritos com regras às avessas, que os mandingas lhe tinham dado, que são uma casta de negros feiticeiros a quem eles reverenciam por seus padres, em outra tinha casta de guas: e dentro nos chifres estavam uns panos com sangue tão fresco como se o tiveram posto àquela hora.²⁷

Na descrição realizada, nota-se que pregadores muçulmanos passavam pela região com alguma regularidade, mas não haviam conquistado hegemonia na gestão dos bens religiosos e espirituais. Na descrição, não se evidencia a presença da crença muçulmana: a bolsa com trechos escritos “às avessas”, que decerto referia-se à religião muçulmana, é mobilizada no conjunto das religiosidades locais, sem a necessária reivindicação de seu caráter islâmico pelos próprios usuários, associada ao reconhecimento e acompanhamento dos princípios universais concernentes à aprendizagem e exercício religioso. Inscrevem-se, portanto, na categoria das chinas: objetos de culto e adoração nas práticas religiosas locais, aos quais se atribuem poderes espirituais associados à natureza ou à reverência aos anciãos. Conforme ratifica André de Faro, “cada um deles adora o que quer [...]”²⁸. Logo, não é o

²⁶ LE MAIRE. *Les voyages du sieur Le Maire...* op. cit., p.149.

²⁷ FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664: os religiosos capuchos da província da piedade, do Reino de Portugal, em terra firme de Guiné na conversão dos gentios, e percorrendo da povoação de Cacheu, Rio de São Domingos: passando ao Rio Grande: Rio do Nuno: Rios do Deponga: Rios dos Carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só o que obraram no serviço de Deus, e as muitas almas que converteram à fé de Cristo, nos muitos reinos em que estiveram, mas ainda escrevendo alguns ritos e costumes dos gentios daquelas terras. In: SILVEIRA, L. (org. e comentários). *Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios*. Lisboa: Officina da Tipographia Portugal-Brasil. 1945, p.71.

²⁸ FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, op. cit., p.72.

objeto em si que guarda as condições de exercício e reivindicação da religiosidade muçulmana, mas o uso e o reconhecimento que se lhe atribui. No excerto narrado pelo franciscano português, não se nota a prática islâmica na Serra Leoa, em decorrência da existência da bolsa. Antes, evidencia-se a circulação dos bexerins e o modo como, pouco a pouco, sua prática adquiria valor espiritual nas comunidades africanas, a partir de termos e referências locais.

Do mesmo modo que frei André de Faro, padre Manuel Álvares descreveu a presença de muçulmanos e nômimas entre os banhuns, na região da atual Guiné-Bissau. Novamente, nota-se a mobilização de objetos aos quais se atribuem poderes espirituais em situações distintas. A atividade dos bexerins é inscrita no rol de práticas religiosas locais, por meio do reconhecimento de capacidades místicas atribuídas a estes personagens sem a mobilização de elementos que reivindiquem a identidade e a crença islâmica. O uso do objeto esteve inscrito nos paradigmas locais, como se nota no excerto abaixo:

Ainda que estes banhuns usem de algumas nômimas nas guerras, e sempre tem algum bexerim feiticeiro que lhe cozinha as mezinhas de certas ervas ao modo das sortes dos mouros, e não lhe saindo boas, fazem outras, todas as vezes que querem cometer guerra ou assaltos, guardam o estilo gentílico, tendo suas chinas particulares, das quais se valem nas suas necessidades [...] ²⁹.

Conforme argumenta Louis Brenner, o estudo da religião através de bases étnicas ou inscrito na dicotomia muçulmano *versus* não muçulmano é incapaz de compreender os conflitos internos ou as trocas externas entre grupos socioculturais. Na perspectiva do autor, o estudo da história religiosa traz resultados mais promissores quando se analisam interações conflituosas, cooperativas ou complementares entre personalidades, indivíduos ou grupos sociais atuantes na configuração do campo religioso. Neste sentido, o estudo das relações entre conceitos religiosos e práticas sociais, somados à perspectiva antropológica no esforço para compreender a cultura, em detrimento de impor-lhe regras e ortodoxias, possibilita a historicização e a localização da experiência religiosa. Conceitos, práticas, tradições e doutrinas, argumenta Brenner, estão em constante transformação ³⁰. Do mesmo modo, Jean-Loup Amselle argumenta que impor delimitações étnico-geográficas ao estudo das culturas é arbitrário, uma vez que as interações sociais são limitadas por barreiras

²⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit. p. 27.

³⁰ BRENNER, Louis. *Histories of religion in Africa*, op. cit., p.162-164.

semânticas, não por fronteiras étnicas³¹. Os autores se interessam pelo trânsito dos sentidos, pela transformação, em vez de se fixarem em significados aplicados a práticas culturais, procedimento que tende ao essencialismo e ao radicalismo.

Analisados nesta perspectiva, os amuletos da Senegâmbia, chamados pelos missionários de bolsas de mandingas, foram elementos que facilitaram comunicações interculturais, atuando no estabelecimento de relações entre o Islã e as culturas religiosas locais. Em torno dos diálogos referentes aos sentidos e usos da peça, foi possível à religião islâmica fazer seu aparecimento nos confins da Serra Leoa, numa linguagem acessível a povos cuja experiência religiosa organizava-se a partir do relacionamento com o mundo espiritual mediado pela cultura material. O amuleto faz esta ligação, à volta da qual se erguem, pouco a pouco, novos sentidos atribuídos às práticas religiosas. Esta interpretação é subsidiada pela documentação: de fato, a bolsa de mandinga alcançou toda a região da Grande Senegâmbia, articulando rotas de longa distância dadas à interligação da *Umma*. André Donelha afirma que os bexerins eram os maiores comerciantes da Guiné, estando presentes desde o rio Senegal até os rios de São Domingos, Grande e na Serra Leoa, divulgando o Islã sob o amparo da cultura religiosa escrita. Segundo este cronista:

O que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nômias 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’Etiópia.³²

No início do século XVII, o sentido islâmico atrelado às bolsas de mandingas através do exercício espiritual dos bexerins já estava consolidado. A prática comercial que lhes era subjacente, alcançando a região da Serra Leoa no circuito de produção da noz de cola, potencializava a ampliação da comunidade muçulmana, através de conversões conquistadas nas terras ao sul. Seu proselitismo caracterizava-se pela divulgação e oferta de bens espirituais, como a proteção discutida acima. Na medida em que estes pregadores muçulmanos obtinham sucesso nas conversões, a islamização não significava o abandono imediato de práticas e religiosidades locais. Antes, caracterizava-se por um intercâmbio em mão dupla: por um lado, elementos constitutivos da unidade global islâmica passavam a compor a experiência religiosa local. Por outro, traços do comportamento religioso local

³¹ AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Luanda (Angola): Edições Mulemba; Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo, 2012, p.43.

³² DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*. Org. A. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977, p.160.

incorporam nova significação, passando a serem considerados como ritual islâmico, em função das personalidades que os desempenhavam. O sujeito descrito por André de Faro, Bexari (antes de tornar-se Ventura e falecer logo em seguida), exemplifica este processo, marcado pela construção de novos significados ligados a práticas antigas. A continuidade na produção de conhecimentos religiosos, caracterizada pelos diálogos ao longo da *Umma*, é o elemento que permite a elaboração de uma fé ao mesmo tempo local e global.

Escrevendo na segunda metade do século XVII, Francisco de Lemos Coelho dizia que os bexerins, por conhecerem o *Alcorão* e desempenharem atividades de leitura e escrita na língua árabe, “prezam-se de grandes adivinhadores, e feiticeiros, e os negros têm grande medo deles [...]”³³. A religião islâmica, como elemento constitutivo das dinâmicas históricas e sociais, está sujeita a transformações ao longo do tempo e do espaço. São essas modificações, marcadas pela incorporação de práticas locais e expansão de significados compartilhados na globalidade do corpo social e geográfico muçulmano que lhe permitem desenvolver-se continuamente. A associação entre adivinhações e performance religiosa não deve ser vista como uma contradição – que se acopla à ideia de pureza original, racional e incorruptível. Antes, indica a apropriação orgânica da religião, que deve responder a necessidades locais. André Álvares de Almada, demonstra este processo:

Veio ali ter um destes, das três casas que no Rio de Gâmbia há, chamado Alemame; este falava muitas vezes com o Rei, e quando o Rei queria saber alguma cousa 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 mandava-lhe pôr uma bacia de água de diante, e vendo nela, e não sabendo a língua do caciz de antes, depois de ter as letras na testa vendo na água, falavam ambos e se entendiam. E perguntando-lhe por muitas cousas 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 outro³⁴.

A adivinhação realizada pelo alemame, um dos nomes atribuídos aos pregadores do *Alcorão* (derivado de imã) não corrompe o Islã: antes, é o ato de escrever algo na testa da pessoa que potencializa a prática. Considerado o contexto e a procedência do referido alemame, oriundo das grandes mesquitas localizadas às margens do rio Gâmbia, torna-se notável que tais letras compunham o capital religioso islâmico, transmitido e recebido

³³ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa com Todas as Ilhas e Rios que os Brancos Navegam, Feita por Francisco de Lemos Coelho no Anno de 1669. In PERES, Damião. *Dois Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p.25.

³⁴ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.291-292.

através da educação religiosa realizada nestas mesquitas e escolas corânicas. O que se evidencia, portanto, é o processo de islamização dos sentidos atribuídos às práticas religiosas e espirituais. O alcance do resultado esperado com a adivinhação é atribuído ao poder religioso decorrente do Islã, inscrito no personagem que realiza a prática e no recurso à escrita como parte central do exercício ritual³⁵. Neste sentido, esta argumentação destaca que a participação africana na comunidade global muçulmana não se deu/dá por meio da recepção passiva de crenças, conhecimentos, informações e performances. Antes, o processo local e criativo de recepção de elementos da cultura muçulmana, na África, contribui de forma ativa com o desenvolvimento global do Islã³⁶.

Eduardo Costa Dias analisou a formação dos saberes muçulmanos no Kaabu e concluiu a proeminência do saber “oculto”, místico, frente àquele “revelado”, derivado das escrituras. A interpretação do autor foi que o exercício do saber fundado nas ciências ocultas decorria, em grande parte, da manutenção das práticas mandingas pré-islâmicas. Assim, Dias argumenta que, no plano das ideias religiosas e das práticas sociais, o saber religioso não se coloca acima daquele de matriz local, de fundo étnico. O Islã praticado por povos mandingas é compreendido como produto de integrações e de reinterpretações: integração de valores islâmicos em práticas locais e de práticas culturais pré-islâmicas em um *corpus* doutrinal muçulmano vestido segundo as circunstâncias locais; reinterpretação de valores pré-islâmicos à luz de prescrições corânicas. Dias aponta a ligação entre saberes e prestígio social. A ênfase no domínio dos saberes ocultos, cujo acesso depende da linhagem, antiguidade da relação familiar com o Islã, mérito individual e origem social é objeto de distinção, que associa temporalidades e integra pessoas (mestres e discípulos) numa cadeia de transmissão³⁷.

³⁵ Jean-Loup Amselle argumenta que “a geomancia que, segundo os muçulmanos de Bamaco, corresponde a uma instituição tipicamente politeísta, resulta indubitavelmente de um processo de islamização muito antigo”. AMSELLE, Jean-Loup. *Etnias e espaços: para uma antropologia topológica*, op, cit, p.42.

³⁶ Wim van Binsbergen argumenta que a abordagem dicotômica entre cultura africana e religião islâmica é largamente reducionista e baseada em pressupostos que, por vezes, não se confirmam. Analisando aspectos de práticas de adivinhação através de geomancia no continente africano, o autor analisa influências do Islã, através de ciências ocultas como astrologia, na constituição destes *corpora* de saberes. Seu argumento busca demonstrar um processo transformação local do Islã, indicando como o continente africano esteve em contato com outras partes do mundo, num processo policêntrico e muito mais complexo que as dicotomias que opõe Islãe culturas africanas. BINSBERGEN, Wim van. *Islam as a constitutive factor in African ‘traditional’ religion: the evidence from geomantic divination*. Paper read at the conference on *Transformation processes and Islam in Africa*, African Studies Centre and Institute for the Study of Islam in the Modern World, Leiden, The Netherlands, 15 October, 1999.

³⁷ DIAS, Eduardo Costa. *Les mandingues de l’Ancien Kaabu et le savoir musulman*. *Mande Studies*, volume 01, 1999, p.125-140.

Os argumentos mobilizados por Dias são afins àqueles expostos nesta tese, embora as conclusões sejam divergentes. A interpretação de Dias aponta o predomínio de bases étnicas na prática islâmica que, ao fim e ao cabo, contribue com a hierarquização do conhecimento muçulmano mandinga como inferior a uma suposta doutrina universal: são primeiro mandingas, depois muçulmanos. Aqui, questiona-se a validade desta dicotomia: os saberes ocultos são legitimados pelo capital religioso islâmico tanto quanto os revelados, uma vez que os muçulmanos mandingas reivindicam acesso aos poderes místicos através das bênçãos dispensadas por Deus, de acordo com a pregação islâmica. A ideia de uma essência universal da religião – que, nestes termos, seria a cultura árabe pré-islâmica e, portanto, não decorrente da revelação – acaba por hierarquizar a participação de diferentes muçulmanos na comunidade religiosa global, a despeito de uns e outros entenderem a si próprios como legítimos muçulmanos, a partir do exercício dos Cinco Pilares e da crença estabelecida em torno do *Alcorão* e da pregação profética.

Neste sentido, cabe apontar como os diversos modos de exercício da fé ao redor do mundo contribuem de forma positiva com a dinamização da experiência religiosa e expansão das práticas sociais reconhecidas como muçulmanas. Assim, nota-se que as peregrinações de africanos a Meca não servem apenas à busca por conhecimentos: também possibilitam a divulgação dos alcances locais diante das questões pertinentes ao cotidiano e desafios daquelas sociedades³⁸. Isto fica evidenciado na circulação da obra do acadêmico de Timbuctu, Ahmad Baba (discutida no quinto capítulo), através da *Umma*; na verificação da venda de amuletos no Cairo, realizada por al-Takruri, vista no início deste capítulo; e na experiência do alemãe descrita acima, que mobiliza os conhecimentos islâmicos diante das demandas políticas locais: a adivinhação decorria da busca por informações para empreendimento de uma batalha entre dois governantes. Desta forma, compreende-se que a Senegâmbia esteve intimamente ligada às dinâmicas do mundo islâmico, cuja reciprocidade de interações impactou tanto na experiência histórica africana, geograficamente circunscrita, quanto na islâmica, ao redor do globo.

Na medida em que se avança na compreensão dos diversos sentidos estabelecidos em torno das bolsas, elas adquirem alta complexidade: exprimem relações sociais, religiosas e econômicas; seus usos dão-se em contextos de guerra e de paz; o custo destes objetos adquire sentido num mercado de bens tanto simbólicos quanto econômicos, através

³⁸ REESE, Scott S. Islam in Africa: challenging the perceived wisdom. In: REESE, Scott S. *Transmission of learning in Islamic Africa*. Leiden/Boston: Brill, 2004.

do qual se tornam objetos de prestígio social³⁹. Le Maire notou que “os grandes Senhores têm suas camisas todas cobertas [com grisgris] e seus bonés e eles se cobrem tão fortemente que são muitas vezes constrangidos a serem montados nos cavalos. Colocam-se também [as bolsas] nos cavalos para mantê-los mais vivos, ou impedir que sejam feridos”⁴⁰. Considerando a materialidade das bolsas, cabe lembrar que eram feitas de couro, num momento em que este produto era importante *commodity* no mercado atlântico⁴¹. Portanto, além das bênçãos espirituais atribuídas à peça, destaca-se sua constituição física, como notou Le Maire: “Eles têm tanta confiança nestes objetos, que entre eles há quem espere um tiro de flecha sem medo (É verdade que eles são muito encouraçados) tendo-os em todas as partes do corpo, de modo que muitas vezes a zagaia teria dificuldade em penetrá-los”⁴². O volume sobreposto poderia formar certa armadura encouraçada, além de evidenciar a importância socialmente atribuída àquele que se apresentasse no campo de batalha em tais vestes.

Revela-se indubitável que amuletos como as bolsas de mandingas circulavam pelo mundo islâmico, associados à cultura escrita, aos quais se atribuíam poderes derivados da religião, cujo uso facilitava o desempenho de tarefas diárias. Dessa forma, a tese de que as bolsas de mandinga representavam um “hibridismo religioso”⁴³ atribuído ao Islã africano revela-se inaccurada: a peça não possui significados *per se*, formados por aglutinação ou justaposição. Os sentidos que a ela se atribuem variam de acordo com o contexto histórico e social. Em várias situações descritas na documentação, os usuários destas peças referem-se a elas exclusivamente através de elementos constitutivos da experiência religiosa islâmica. Noutros momentos, elas são buscadas como objetos associados a rituais de expressão local. O que determina ambas as situações não é a natureza intrínseca da bolsa, mas sua reivindicação pelos sujeitos que recorrem a ela⁴⁴. Ora o fazem aplicando-lhe sentidos islâmicos, noutros momentos buscam proteção a partir de referentes locais. O que

³⁹ Sobre produção econômica, circulação de moedas e movimentação de valores simbólicos e materiais, ver GREEN, Toby. Africa and the price revolution: currency imports and socioeconomic change in west and west-central africa during the seventeenth century, *The Journal of African History*, Vol. 57, n. 01, 2016.

⁴⁰ LE MAIRE. *Les voyages du sieur Le Maire...*, op. cit., 147.

⁴¹ MORAES, Nize Isabel de. Le commerce de peaux à la Petite Côte au XVIIe siècle (Sénégal), *Notes Africaines*, n.134 e 136 (continuação), 1972; COSTA E SILVA, Alberto da. A 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.

⁴² LE MAIRE. *Les voyages du sieur Le Maire...*, op. cit., 147.

⁴³ SANTOS, Beatriz Carvalho. *Memórias do Ultramar*, op. cit., p.81; 86.

⁴⁴ Um mesmo objeto poderia, por exemplo, ser compartilhado por pessoas que reivindicassem distintas procedências e sentidos, como analisado por Carlos Lopes, em contextos de coexistência religiosa. LOPES, Carlos. *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p.162.

se evidencia na documentação é a circulação e transformação de significados atribuídos às práticas sociais. Assim, defende-se nesta tese que compreender a islamização na África não é apontar processos de substituição de práticas e objetos ou aglutinação de sentidos. Antes, trata-se de enfrentar a complexidade das trocas no âmbito da cultura e compreender como significados de práticas sociais e espirituais são reivindicados, produzidos e transformados, ao longo do tempo. Tal perspectiva excede o inventário de comportamentos e objetos, etiquetando-os como muçulmano ou não muçulmano, a despeito dos sentidos atribuídos a eles por indivíduos e povos que os reivindicam e utilizam em suas vivências diárias.

ANCIÕES, LUGARES SAGRADOS E PERFORMANCES

Ao discutir a expansão muçulmana a partir da península Arábica, Albert Hourani argumenta que a acomodação de objetos, rituais e religiosidades anteriores ao Islã em sua forma de exercício é uma característica desta religião. Assim, adverte que “do mesmo modo como o Islã não rejeitou a Caaba, mas deu-lhe novo sentido, também os convertidos ao Islã trouxeram-lhe seus próprios cultos imemoriais”⁴⁵. As associações entre vivências religiosas e o estabelecimento de uma religião de ambição global marcam processos ativos e criativos de produção de conhecimento religioso, métodos de expressão e comunicação espiritual. Assim como as bolsas de mandingas possibilitaram diálogos ao longo da *Umma*, outras personalidades incorporaram papéis sociais ao mesmo tempo locais e globais: adequados ao paradigma islâmico em formação na região e às práticas religiosas estabelecidas, no exercício da comunicação com o mundo espiritual. As relações entre mestres e discípulos, expressas nas linhagens de descendência espiritual, e as reverências aos anciões marcam sobreposições e acrescentam camadas de significados presentes na experiência religiosa, na Senegâmbia. Novamente, é a reivindicação da prática que lhe determina o sentido.

De acordo com André Almada, em várias unidades políticas, de aldeias a confederações ou reinos, o governo era exercido pelo maioral apoiado “pelos velhos da terra, os quais são muito obedecidos de todas as nações dos negros e lhes dão sempre a mão”⁴⁶. Entre povos Jalofo e Serere, estes anciões são apresentados como guardiões da ordem, atuando na gestão da justiça: “entre estes desta nação, como os mais de que

⁴⁵ HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.168.

⁴⁶ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.235-236.

tratamos, há juízes, os quais são determinados pelos Reis com os velhos, que são como desembargadores, ou pelos governadores dos lugares, assistindo sempre com eles os homens antigos e velhos.”⁴⁷ Nas ilhas dos bijagós, na região da Guiné-Bissau, também “dão obediência aos mais velhos”⁴⁸. O papel desempenhado pelos anciões fá-los influenciar diretamente nas escolhas das comunidades e no desenvolvimento dos tipos e formas de interação social. Apontando as dificuldades encontradas na conversão de povos presentes na região da Serra Leoa, o padre Manuel Álvares argumentava que “são ferrados muito do exemplo de seus progenitores; e assim dizem eles: vou por onde caminhou meu pai, cumprindo a jornada da vida”⁴⁹. Neste caso, o jesuíta evidencia que não importa se os pais, velhos ou geração anterior estão vivos. Basta o exemplo.

A autoridade atribuída aos anciões é independente de sua existência física no plano material: vivos ou mortos, eles continuam a orientar as escolhas e decisões da comunidade. No primeiro caso, atuam diretamente nos conselhos e nas formas de exercício da justiça; no segundo, têm suas ações colocadas como paradigmas a serem seguidos. Nota-se que as relações de poder internas às sociedades, marcadas pela faixa etária, exibem continuidades nas atribuições dos velhos. Conforme argumenta Igor Kopytoff, muitas línguas africanas, entre elas a mandinga, não têm termos distintos para referirem-se a anciões e ancestrais: uns e outros são inseridos no mesmo sistema, no qual a autoridade deriva da idade. Neste sentido, não há uma dicotomia entre os vivos e mortos: conforme Kopytoff, a aplicação dos termos ancião e ancestral, a partir da linguagem e das tradições culturais ocidentais, revela um pressuposto etnocêntrico que cria problemas teóricos, em vez de resolvê-los⁵⁰. A compreensão da continuidade nas redes de autoridade, marcando relações entre os vivos e os espíritos, auxilia na compressão de várias situações nas quais se descreve a busca pelos segundos, por parte dos primeiros.

Como discutido no segundo capítulo, os túmulos dos marabutos tornaram-se locais de adoração, aos quais os muçulmanos recorrem em busca de bênçãos e proteção. Estudando a constituição da fé islâmica no Marrocos, o antropólogo Clifford Geertz constatou que estes túmulos geralmente encontram-se sob uma árvore, no topo de uma

⁴⁷ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.262

⁴⁸ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.316.

⁴⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.63.

⁵⁰ KOPYTOFF, Igor. Ancestors as Elders in Africa, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 41, n. 2, 1971.

colina ou em algum lugar isolado, como uma caixa em meio a uma planície ⁵¹. Partindo desta descrição, vale observar a narrativa de André Donelha, sobre o rio Gâmbia:

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 Mandingas⁵².

O mesmo lugar é referido novamente, em 1669, por Francisco de Lemos Coelho, que o descreve como “uma rocha escalvada, que chamam a Rocha do Ouro, dizem os negros que é encantada e nenhum pau se corta ali. Também dizem que foram já ali os ingleses a abrir minas, e que morreram todos”⁵³. A referência ao Islã, apresentada por Donelha, desaparece. O pesquisador José Horta comparou essas passagens, acrescentando a narrativa do viajante inglês Francis Moore, de 1724, e tradições orais recolhidas em 1998 sobre a mesma região. Moore afirmou que “este monte é chamado pelos nativos de Jerunk, sobre o qual contam mil histórias triviais”⁵⁴, apontando a presença de um mau espírito, nas narrativas. Moore demonstrava estar informado sobre uma expedição que havia estudado o monte, sem evidenciar se conhecia o final trágico narrado por Lemos Coelho. Na tradição oral, Horta notou um mau espírito incorporado num crocodilo, que permeava as narrativas sobre o local, agora nomeado Tontang. Novamente, a referência ao Islã desaparece.

É um caso emblemático, pois num momento há a reivindicação de significados islâmicos atribuídos ao lugar e ao ato de peregrinar até ele e, noutra, tal sentido é ausente, dando lugar a religiosidades locais. Horta argumenta que a classificação dada por Donelha resultou de um mal entendido. O cronista teria associado ideias, ligando Mandinga a muçulmanos e concebendo que um local sagrado frequentado por mandingas seria um recanto do Islã. Comparando documentos de quatro temporalidades, Horta realizou uma análise diacrônica e concluiu que houve um conflito de representações no texto do cabo-verdiano, destacando a complexidade das relações entre o Islã e as religiões locais⁵⁵.

⁵¹ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*, op. cit., p.61.

⁵² DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné*, op. cit., p.146.

⁵³ LEMOS COELHO, Francisco. *Descrição da Costa da Guiné*, op. cit., p.17.

⁵⁴ 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.177. Citação original em inglês, traduzida por mim.

⁵⁵ HORTA, José. O Islão nos textos portugueses, op. cit., p.178-179.

Em trabalho anterior, argumentei que a ida ao Monte Vermelho, destacada por Donelha, dizia respeito à procura por túmulos de marabutos, num contexto marcado por formas alternativas de peregrinação religiosa⁵⁶. Tal análise amparou-se no apontamento de traços da experiência muçulmana na Senegâmbia entre finais do século XVI e início do XVII, exclusivamente por meio de documentos do período. Ao constatar o exercício dos Cinco Pilares largamente disseminado na região em que se encontra o dito monte, bem como a presença de escolas corânicas e mesquitas em várias aldeias próximas, sustentei que a peregrinação àquele ponto referia-se a uma adaptação local da peregrinação a lugares sagrados, como Meca. Ela se inscrevia na sacralização de lugares devotados à experiência religiosa, tal qual descrito por Clifford Geertz acerca dos túmulos dos marabutos no Magrebe. Não obstante, a questão resultante do confronto entre documentos posteriores não foi satisfatoriamente respondida com esta conclusão: afinal, a que se devia a referência posterior, dissociada do Islã?

Retomar esta questão revela-se um exercício importante, pois indica a necessidade de considerar a historicidade da prática religiosa e dos significados atribuídos aos lugares, aos objetos e às expressões, ao longo do tempo. Além da ideia de que Donelha estivesse errado em sua caracterização, a variação nas narrativas exprime a possibilidade de que, no início do século XVII, o Monte Vermelho fosse reivindicado como um atributo da cultura religiosa islâmica, através da islamização dos sentidos que caracterizavam a personalidade espiritual que residia no local. Disputas posteriores em torno desta legitimidade teriam levado ao recuo da consideração islâmica, em favor de religiosidades locais, do mesmo modo como o nome atribuído ao lugar pela população foi alterado, de Jerunk a Tontang. De fato, conforme argumenta Jean-Loup Amselle, a consideração da historicidade da propagação do Islã na África Ocidental permite notar avanços e recuos neste processo. Neste movimento de sentidos, lugares e práticas que constituem resquícios da islamização podem vir a ser considerados índices de religiosidades locais e de culto a ancestrais. Conforme argumenta o autor, “no alto vale do Níger, no Mali, cultos atualmente considerados animistas são consagrados a relíquias dos marabutos que terão vivido há séculos”⁵⁷. A sobreposição de significados em torno do Monte Vermelho expõe esta hipótese e evidencia a plasticidade da memória que atribui valores aos lugares.

⁵⁶ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p.313.

⁵⁷ AMSELLE, Jean-Loup. *Etnias e espaços: para uma antropologia topológica*, op. cit., p.42.

O valor social atribuído à memória dos antepassados, muçulmanos ou não, é elemento característico da cultura religiosa e prática social na Senegâmbia. A definição do Monte Vermelho como lugar de memória e a busca por conexão com marabutos ancestrais soma-se ao papel dos griots, na emissão de louvores aos antepassados. Ao descrevê-los, André Almada afirma que “servem de tambores para as suas guerras, cantando e animando os que pelem, trazendo-lhes à memória os feitos dos seus antepassados. E com isto os fazem morrerem ou vencerem”⁵⁸. Já entre os povos da região da Guiné-Bissau, às margens do rio Grande, “nas brigas sempre há quem lhes traga à memória as suas proezas e feitos e dos seus antepassados”⁵⁹. Em ambas as situações, evidencia-se a busca pela continuidade expressa nas ações dos antepassados e dos presentes, com caráter motivador. A busca pela memória dos anciões e ancestrais, seja através de lugares ou de ritos, expressa um mecanismo de coesão social e pertencimento pela via da ancestralidade.

O papel dos anciões mortos e suas capacidades de interferir nos assuntos da comunidade vivente torna-se explícito na narrativa de Manuel Álvares, que destacou uma cerimônia anual, numa ilha na região da Serra Leoa. Lá, acreditava-se residir o espírito de um governante que havia desaparecido, levado pelas águas do rio. À ilha, que cumpre a função de túmulo e de lugar sagrado, dirigiam-se alguns membros da povoação próxima, decerto lideranças espirituais e políticas, que lá cumpririam um ritual, além de realizarem um banquete. Álvares não determina se essas pessoas que se dirigiam à ilha eram os velhos da comunidade nem qual o objetivo de realizar um banquete naquela paragem:

A origem de ser venerado este sítio, que é todo de muita frescura, por causa do vário arvoredado, dizem por tradição antiga, que foi morrer nele um rei muito velho, a quem descuidado levaram de suas praias as correntes de água. Indo depois ali alguns gentios, vieram a persuadir aos naturais, que viram sair da terra a azagaia do pobre rei. Por esta cousa costumaram ir ao ilhéu, cada ano, e às vezes de dois em dois, a sacrificar um boi muito grande preto sem mancha, com grandes festas, ajuntando-se de ordinário gente de cavalo, que vem nos seus [...] obra de setenta pessoas, pouco mais ou menos, com mais de três mil homens e mulheres, e de toda esta multidão vão só ao ilhéu cinquenta ou sessenta pessoas, lá comendo o boi todo assado [...].⁶⁰

⁵⁸ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.264. Almada os classifica como judeus, em seu texto, a despeito da inexistência da prática religiosa. Para compreender tal classificação, ver BA, Idrissa. Continuité ou discontinuité de la présence juive à Walâta et dans le Sahel ouest-africain du XVe au XIXe siècle, *Outre-mers*, tome 95, n.358-359, 2008, p.154.

⁵⁹ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.327.

⁶⁰ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.38v.

A reverência prestada ao velho rei, por meio da visita periódica à ilha e realização de festividades ou oferendas em sua homenagem, poderia ser associada às romarias periódicas a túmulos de marabutos muçulmanos, dispersos pela África Ocidental. Enquanto local isolado, a ilha poderia ser incluída nesta consideração caso se reivindicasse relação com o Islã na constituição da peregrinação. No entanto, tal reivindicação é ausente. Ela acontece em outro ponto da Senegâmbia: como visto, no Monte Vermelho. A diferença fundamental entre ambos os lugares é que, neste último caso, o sentido islâmico inscrito no ato é reivindicado e reconhecido pela comunidade muçulmana, ao passo que está ausente na peregrinação realizada à ilha, na Serra Leoa. Sua semelhança, por seu turno, é expressa na caracterização de uma personalidade a quem se prestam tributos, que possibilitam a manutenção de relações entre a comunidade o marabuto ou ancião ancestral.

A compreensão de marabutos como anciões explica a resistência de adesão à religião católica na aldeia de Recife, no Caior, na perspectiva da anterioridade da islamização. Lá, o franciscano espanhol Diego de Guadalcanal relatou sua relação com o governante local, que lhe teria dito que “não havia de deixar o que seus antepassados haviam seguido”⁶¹. Como demonstrado nos capítulos anteriores, grande parte da população na região da península do cabo Verde era muçulmana, no período. Portanto, “seguir seus antepassados” refere-se à continuidade da observância do Islã. Evidencia, ainda, a antiguidade da presença islâmica na região, que orientava e normatizava o comportamento social. O padrão de reverência aos mais velhos, portanto, aplica-se tanto ao comportamento social dos adeptos de religiões locais quanto aos muçulmanos.

Dessa forma, nota-se que as relações entre marabutos e anciões fazem incluir nesta equação a concepção de marabutos *como* anciões, a partir de premissas das religiões locais. Jobson, ao descrever a presença de um espírito assustador chamado Ho-re, numa aldeia no curso do Gâmbia, interpretou a narrativa que recebeu como “alguma ilusão, [criada] ou pelos marabutos ou entre os anciões, para formar e manter os mais jovens em obediência”⁶², vista sua condição homóloga. Tal justaposição não reduz o alcance da reivindicação islâmica inserida na identidade marabútica. Na verdade, o recurso busca ampliar a adesão ao Islã, estendendo-a ao passado, islamizando-o. Bruce Hall, ao analisar a islamização no Sahel como processo de reelaboração genealógica, argumenta que as famílias da região buscavam ligar-se à descendência de Maomé e seus primeiros discípulos

⁶¹ Carta do padre Diego de Guadalcanal (4-6-1647), MMA, s.2, v.5, p. 496.

⁶² JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.158.

ou a clãs árabes, de modo a angariar legitimidade na condição do exercício religioso, no presente⁶³. Neste processo de conexão genealógica, a inserção de marabutos na linhagem e a reivindicação de ancestralidade islâmica, dentro do paradigma das religiões autóctones, aponta o processo de compreensão de anciões e antepassados como muçulmanos, ainda que não tenham sido. Tal sobreposição potencializa o lugar social ocupado por aquele que reivindica tal descendência e evidencia o papel do Islã.

Ao analisar a apropriação islâmica do espaço, Albert Hourani argumentou que a ideia de que deuses e espíritos habitam lugares específicos, existente desde tempos muito anteriores à emergência da religião pregada por Maomé, foi associada ao Islã. Grutas, árvores antigas, nascentes e outros espaços, encarados como manifestações visíveis da presença de entidades espirituais, tiveram seus significados transformados e inseridos na dinâmica da religião: “em todo o mundo onde o Islã se espalhou, tais lugares se tornaram ligados aos santos muçulmanos, e com isso adquiriram um novo significado”⁶⁴. A apropriação do espaço equivale à apropriação da memória sobre os antepassados, inserida num contexto de valorização da religião muçulmana. Enquanto elementos históricos, tais processos têm significados cambiantes, construídos ou revertidos de acordo com as demandas sociais. A questão central a ser retida, portanto, não é se a origem do lugar de peregrinação no Monte Vermelho ou se as personalidades reivindicadas como ancestrais eram muçulmanas ou decorrentes de religiões locais. Importa compreender que, a despeito das origens e seus mitos, lugares, objetos, genealogias e práticas podem ter seu significado transformado ao longo do tempo, em função das relações sociais estabelecidas em torno deles e dos sujeitos e grupos que os reivindicam, em diferentes momentos históricos.

A movimentação de sentidos em torno de personalidades e lugares religiosos também encontra contrapartida na performance de práticas às quais se atribuem sentidos específicos, reivindicando participação em determinada comunidade. Na Senegâmbia, duas cerimônias descritas em tempo próximo de forma muito semelhante trazem significações distintas, uma vez que uma busca filiar-se à experiência muçulmana e outra é construída como forma de expressão religiosa local. Trata-se do rito da oração, numa das mesquitas presentes ao longo do rio Gâmbia, e um ritual de oferenda a uma divindade, na Serra Leoa. A constituição física dos espaços nos quais ambas acontecem é semelhante, bem como os elementos materiais que as compõem: bacias com água, direcionamento do corpo ao leste,

⁶³ HALL, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*. New York: Cambridge University Press, 2011

⁶⁴ HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*, op. cit., p.168.

flexões corporais. Na Serra Leoa, padre Manuel Álvares descreveu o rito de adoração e concessão de oferendas a uma divindade, caracterizando-o da seguinte forma:

Alevantam-se pela manhã muito cedo, vão à praça ou lugar dos ídolos, levando cada um a oblação, segundo sua possibilidade; e mais ordinário antes que o sol saia, tomam uma bacia ou caro, botam água, sal por o terem em cousa de muita estima, e sobre ele cola, que sempre anda nestes sacrifícios, partes brancas, partes vermelhas, e levantando-se sempre com o rosto para o Oriente, sustentando a oferta com as mãos sobre a cabeça, tendo junto a si uma pedra redonda no chão, a qual sempre trazem, quando vem a estes cetecas [?], começam logo: Deus, aqui vossa cola, dai-me saúde, dinheiro, arroz, que mate animais, que ninguém me faça nojo. Tudo é sobre o grosso da terra.⁶⁵

A narrativa de Álvares é datada em 1616. Em 1625, André Donelha documentava o rito da oração islâmica no porto de Casão, no Gâmbia, evidenciando elementos muito semelhantes aos descritos por Álvares, mas com outro sentido. Donelha descreve:

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.⁶⁶

A caracterização do ritual como ato de fazer sala, ou *salat*, a oração islâmica, atribui à posição mirada no leste o sentido de direcionar-se a Meca, não ao erguer do sol; a uso da água representa a purificação ritual prescrita na performance muçulmana; o chão encontrava-se forrado com esteiras, ao contrário da descrição na Serra Leoa, pois esta é a condição para que o fiel se mantenha puro e íntegro, conforme discutido no terceiro capítulo. Portanto, a descrição do rito como *salat* atribui outros sentidos às evidências materiais, que compõem elementos da cultura religiosa islâmica, como as mesquitas ao longo do rio Gâmbia, a presença de pregadores muçulmanos, leitura do *Alcorão* e prescrições alimentares. O conjunto indica que a cerimônia, à diferença daquela ocorrida na Serra Leoa, reivindicava legitimidade islâmica, inscrita no exercício dos Cinco Pilares⁶⁷.

A oração é um importante momento de congraçamento dos fiéis e aproximação da comunidade, entre si e perante Deus. A participação nestas cerimônias, no entanto, demanda preparação: a prática islâmica, enquanto procedimento ensinado, necessita de espaços e momentos de formação para constituição de seu corpo social. Isto se aplica a

⁶⁵ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.69.

⁶⁶ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné*, op. cit., p.150.

⁶⁷ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia*, op. cit., p.298-302.

qualquer religião e exige a constituição de um corpo sócio-profissional que se dedicará ao ensino, à pregação e aos rituais de iniciação. Uma vez que este grupo social está sujeito a atividades espirituais e, diante da natureza destas, pode ver-se privado das condições de trabalho e acesso a meios materiais de sobrevivência, muitas religiões criaram mecanismos que possibilitem o desenvolvimento da pregação mediante formas de solidariedade social. No catolicismo e no Islã, este elemento é caracterizado pelas doações e esmolas.

André Álvares de Almada, ao escrever o tratado no qual solicitava o envio de ordens religiosas para as ilhas do Cabo Verde e costa da Guiné, dizia que os missionários “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”⁶⁸. Padre Manuel Álvares narrou um ritual de iniciação feminina, na Serra Leoa, e notou o processo de recolha de esmolas, que permitiria àquele que conduzia o ritual e às noviças dedicarem-se à atividade espiritual. Conforme o inaciano, “o mestre tem cuidado de mandar recolher esmolas, a que reparte com todas as discípulas”⁶⁹. Já Francisco de Lemos Coelho notou que o processo de formação dos muçulmanos, no qual os discípulos acompanham e aprendem com o marabuto, também era marcado pela busca por esmolas como vínculos sociais. O comerciante afirmava que os bexerins “são alguns grandes esmoleres, e tem por cerimônia, enquanto andam aprendendo os rapazes para bexerins, sustentarem-se de esmolas”⁷⁰. Revelam-se, pois, três contextos distintos marcados por um elemento comum: a busca e concessão de esmolas.

Nestes exemplos, nota-se que entre os cristãos, muçulmanos ou praticantes de religiões locais, a contribuição da comunidade na forma de esmola indica o valor social atribuído à iniciação/formação bem como permite a subsistência daqueles que a esta se dedicam. Apesar da semelhança, cada manifestação reivindica para si um sentido diferente, inserindo-se em tradições religiosas distintas e buscando a construção de redes sociais adequadas à sustentação e manutenção dessas tradições. A prática, portanto, carrega significados particulares em cada contexto de realização, mobilizando pessoas, instituições, trajetórias e objetos específicos. A apreciação desta diferença é fundamental à compreensão dos processos sociais através dos quais as religiões se constroem e opõem-se umas às

⁶⁸ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.76.

⁶⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.69v.

⁷⁰ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guine e Situação de todos os Portos e Rios dela, e Roteiro para se Poderem Navegar todos seus Rios. Feita pelo Capitam Francisco de Lemos em Sam Thiago de Cabo Verde, no Anno de 1684. In: PERES, Damião. *Dois Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p.117.

outras. A reivindicação islâmica presente na descrição de Lemos Coelho é significativa diante da ausência desta na situação narrada por Álvares ou Almada. Em todos os contextos, o significado da prática é captado no momento, ainda que, ao longo do tempo, sua historicidade possibilite que seu sentido permaneça em trânsito.

DISPUTAS ESPIRITUAIS, CONQUISTAS MATERIAIS

Rituais, práticas sociais e conhecimentos sobre o mundo natural são associados no vasto campo da cultura religiosa, no qual o desempenho no que hoje se chamaria de ciência está diretamente ligado às capacidades dos poderes espirituais de agir sobre a realidade. Neste sentido, é flagrante a observação de Manuel Álvares sobre o manuseio de ervas para realização de curas e produção de medicamentos por bexerins. O padre jesuíta classifica-os como “grandes arbolários, descobrindo-lhe o diabo todos estes medicinais de ervas, plantas, árvores, como me disse um bexerim destes, que este espírito mau lhe ensinara o que acerca da medicina sabia, e ele é insigne na arte”⁷¹. Tanto na mentalidade religiosa africana quanto na europeia, no período, ciência e religião constituíam partes integradas, assim como o mundo espiritual e terreno. Naquele período, o catolicismo professado na Europa era tão místico quanto o Islã ou as religiões africanas, destacando as capacidades do espírito, ou de demônios, de agir sobre o mundo e modificá-lo, positiva ou negativamente. Neste ínterim, o conhecimento sobre o manuseio de ervas é compreendido como parte do campo religioso e, no excerto acima, atribuído à cultura religiosa islâmica.

Na opinião do bexerim parafraseado pelo jesuíta, não há contradição no exercício de curas com ervas a partir de conhecimentos de base local e a profissão da fé islâmica. Antes, ambos agregam-se no fazer do religioso, uma vez que parte importante de seu poder deriva da capacidade, que lhe é atribuída, de distribuir bens espirituais que possibilitam a proteção. Assim como estas características eram conferidas às bolsas de mandinga, elas também se encontravam na produção e distribuição de medicamentos e mezinhas dedicados à cura, como parte da experiência e atividade religiosa. Na Senegâmbia, outras personalidades eram reconhecidas como aptas a lidar com estas questões, reivindicando identidades vinculadas às religiosidades africanas, em detrimento do Islã. Trata-se dos jambacouces e ervanários. André Álvares de Almada descreveu-os e os diferenciou:

⁷¹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.56v.

há alguns Bexerins 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 nômimas, que dão aos do povo, nas quais têm muita confiança e esperança; há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Jambacouces; estes, quando adocece algum, o vêm a 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, [dizendo que] os feiticeiros os comem [...]. Há também negros ervorários que fazem com ervas altíssimas curas, curando a leprosos e outras enfermidades graves.⁷²

A simultaneidade das práticas de cura realizadas por bexerins e jambacoses estabeleceu um cenário de competição religiosa: o exercício desempenhado por ambos era o mesmo, mas os significados e vinculações reivindicados às suas performances faziam-nos distintos e opostos. A sobreposição entre bexerins e jambacoses torna-se evidente em uma tradição oral que busca justificar o estabelecimento do sistema de descendência matrilinear entre povos Jalofo, narrada por André Álvares de Almada e por André Donelha. Ambos os comerciantes cabo-verdianos explicam a influência da linhagem materna na transmissão de direitos entre gerações mobilizando uma narrativa de cura de um rei que havia contraído hanseníase: o rei leproso. André Almada narra que:

Estando o Rei retraído pela causa desta enfermidade, soube que de aí a poucas jornadas estava um Caciz Jalofo, chamado naquelas partes Bexerim, vindo ali ter de pouco tempo, tido e havido por homem de boa vida, e que fazia muito ricas curas com ervas e outras cousas. Sabendo o Rei isto, o mandou chamar; o qual vindo diante dele, e como estes bexerins falam sempre pela boca do imigo do género humano, os quais querem que sempre lhes sacrifiquem, e façam sacrifícios derramando sangue humano, vendo ao 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 ser feito isto o curaria e seria são.⁷³

André Donelha narra situação análoga, mas substituindo os personagens:

Vendo-se apertado da doença, se pôs em cura nas mãos de seus médicos, que lá chamam jabacoses, e vendo que lhe não davam saúde, os chamou a todos os principais de 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. Os jabacoses, atemorizados com o mandado d'el-rei, sabendo que o que dizia se cumpriria à risca, se ajuntaram em conselho, e acharam que se tomassem um menino da geração real, dado com vontade de

⁷² ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve, op. cit., p.249. Sobre a atuação destas personalidades religiosas, ver HAVIK, Philip. Walking the Tightrope: female agency, religious practice and the Portuguese Inquisition on the Upper Guinea coast. In: WILLIAMS, Caroline (org.) *Bridging the Early Modern Atlantic World: people, products and practices on the move*. London: Ashgate 2009, p.177-178.

⁷³ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.236.

sua mãe o matassem, degolando-o sobre a cabeça d'el-rei, e o lavassem com esse sangue inocente, e depois com a grossura e unto do menino o ungissem e dessem certos suadores ao rei, que se acharia bem.⁷⁴

As duas narrativas acerca da tradição terminam de forma idêntica: as esposas do rei haviam se recusado a oferecer seus filhos ao sacrifício. Já as irmãs do rei, ao serem informadas, ofereceram-lhe os delas, alegando que o mesmo era serem filhos ou sobrinhos, pois compartilhavam o mesmo sangue. Tanto o bexerim quanto os jambacoses teriam aceitado a substituição, que resultou na cura do rei. Suas irmãs alegaram que as esposas podem ter se recusado a oferecer-lhe os filhos porque talvez não fossem filhos do rei e, se a cura não alcançasse o resultado esperado, todos o haviam de saber. Diante da dúvida, estabeleceu-se o regime matrilinear, no qual “herda o sobrinho, filho de sua irmã, e não do irmão, e a irmã há de ser irmã de mãe, e não de pai”⁷⁵. Tal estratégia era justificada: “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”⁷⁶. Quanto aos filhos das irmãs, não havia dúvidas, “porque estas sabidamente eram suas irmãs [pela via materna] e seus filhos seus sobrinhos”⁷⁷, mantendo o vínculo sanguíneo.

A diferença fundamental entre as duas narrativas é a condução do ritual por um bexerim, na versão de Almada, e por um jambacose, naquela de Donelha. Isto indica que ambos acessaram tradições orais na/da costa africana procedentes de informantes distintos. Para compreendê-las, é necessário remeter à experiência intelectual e social através da qual as informações foram produzidas. Neste procedimento, Gérard Chouin defende a tese de que é preciso analisar a dimensão discursiva das fontes, numa perspectiva sociolinguística, amparada no estudo dos enunciados com foco na possibilidade de conjectura sobre a situação comunicativa⁷⁸. Seguindo esta proposta, revela-se que o informante de Almada reivindica o protagonismo de um bexerim na constituição do regime jurídico de estrutura de poder, ao passo que Donelha vocaliza representantes de religiosidades de expressão local, seus possíveis interlocutores. Assim, Almada e Donelha informaram-se com sujeitos que buscavam apropriar-se do passado narrado, como instrumento para construção de legitimidades no presente. Em ambas as situações, a reivindicação do passado é premente,

⁷⁴ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné*, op. cit., p.132.

⁷⁵ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné*, op. cit., p.130-132.

⁷⁶ Idem

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ CHOUIN, Gérard. Seen, Said, or Deduced? Travel Accounts, Historical Criticism, and Discourse Theory: Towards an "Archeology" of Dialogue in Seventeenth-Century Guinea. *History in Africa*, Vol. 28, 2001, p. 53-70.

visto o papel representado pela ideia de continuidade temporal inscrita num tempo linear. Não por acaso, a referência aos anciões é mobilizada na justificativa da novidade jurídica: “e fez-se lei, confirmada pelos velhos e grandes do reino”⁷⁹.

A questão de interesse aqui não é saber se o rito mobilizado na tradição oral é uma prática de origem local ou islâmica. Antes, importa compreender que tal prática era reivindicada tanto por muçulmanos quanto por aqueles que performatizavam religiosidades locais. E mais: a origem atribuída à tradição diz respeito ao momento de ruptura do Estado do Caior frente à dominação do Jolof⁸⁰, o que maximiza seu significado cambiante, que se encontrava em disputa. A emancipação do Caior, bem como dos demais Estados jalofos e sereres, insere-se num contexto de abertura da frente atlântica na região e, em tal momento, novas situações se colocavam e novas legitimidades passavam a ser construídas⁸¹. Neste contexto, o controle da polifonia religiosa incide nas formas de exercício do poder político e na produção econômica. A disputa em torno da legitimidade da tradição e sua vinculação a religiões locais ou ao Islã é elemento central na configuração das relações de poder que viriam a se estabelecer na Senegâmbia, ao longo dos séculos XVI e XVII.

Diante da expansão do tráfico de pessoas escravizadas, o poder relativo atribuído a bexerins e jambacoses dotava-os da capacidade de influenciar decisivamente no destino das pessoas⁸². A participação de jambacoses em procedimentos jurídicos revela tal poder. André Almada narra situações nas quais o falecimento de determinada pessoa é compreendido como resultado de um feitiço realizado por outrem. Na investigação das causas da morte, cabe ao jambacose inquirir o morto, na busca por informações sobre quem o teria matado. Estabelece-se um contexto de intensa vulnerabilidade social, no qual o exercício jurídico do poder religioso pode ser objetivamente utilizado na eliminação de inimigos políticos tanto quanto como instrumento de produção de riquezas, através da escravização: esta, a pena destinada não somente àquele a quem se atribui o crime, mas a toda sua família. Conforme descreve o tratadista cabo-verdiano:

⁷⁹ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa...*, op. cit., p.134.

⁸⁰ ALMADA, André Álvares. *Tratado breve*, op. cit., p.238; DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa...*, op. cit., p.130.

⁸¹ SWEET, James. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo Afro-Português (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70. 2007.

⁸² Sobre Jambacoses, ver FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins de. *A religião dos barbamins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)*. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

E há outros negros, a que chamam Jambacoses, que falam com o morto e lhe faz[em] pergunta que diga quem o matou. E andando estes que o trazem às costas com aquela fúria duma parte para a outra, se dão em alguma pessoa e estão quedos, dizem que essa o matou, que é outro arдил inventado pelos Reis e os do seu Conselho, como o da água. E se não dão em alguma pessoa, diz o que faz as perguntas ao morto, que morreu da sua enfermidade. E quando dão em algum este fica homicida, e prendem-no por feiticeiro, e o vendem e a geração toda, sem ficar nenhum⁸³.

Uma forma de resistência à vulnerabilidade implicada neste procedimento, no paradigma cultural ligado às religiões locais, era confrontar o dispositivo legal estabelecendo uma situação de caos social. Assim, buscar-se-ia evitar a prática seletiva e discriminatória da justiça, conforme assevera um provérbio mandinga, presente na região da Gâmbia: “se eles disserem que você é um feiticeiro, coma a mãe do rei”⁸⁴. O dito popular, cuja datação é inacessível, ainda que a associação com o contexto narrado sugira proximidade, recomenda que se a pessoa será penalizada de toda forma, independente de ter ou não cometido o crime, então que ela cometa a maior ofensa. A morte atribuída aos feiticeiros decorre da crença de que eles comem a alma de suas vítimas. À pessoa inocente, acusada e condenada por tal ato, mesmo sem tê-lo realizado, caberia confrontar o dispositivo e comer a alma da pessoa mais importante da sociedade: a mãe do rei. O provérbio evidencia a descendência matrilinear e o papel das rainhas-mães, além de apontar a insegurança social correspondente a tal exercício da justiça, mormente em contextos escravistas.

Dessa forma, as disputas espirituais e sentidos reivindicados às ações de bexerins e jambacoses tiveram implicâncias na gestão de recursos materiais, produção de riqueza e organização social e política. Na medida em que bexerins conquistavam mais prestígio junto às sociedades e aos circuitos de poder político, em decorrência da atividade espiritual que desempenhavam, passava a ser maior a participação deles na gestão e distribuição dos recursos econômicos. Padre Manuel Álvares destacou esta questão ao notar que a produção e distribuição de nômimas e mezinhas, por estes muçulmanos, eram “meios para caberem com estes grandes [governantes], para que grangeando-lhe assim as vontades, levem o melhor da terra deles”⁸⁵. O acesso a terra, como local da constituição da sociedade, da produção econômica e da transformação do espaço, tornou-se central na caracterização das sociedades da região, ocupando importante papel nas tradições orais. O historiador Jean

⁸³ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.294-295.

⁸⁴ WRITERS' Association of The Gambia. *Mandinka, Pulaar and Wollof Proverbs*. Fajara, Serrekunda (The Gambia): WAG, 2012, p.25.

⁸⁵ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.5.

Devisse argumenta que as disputas entre marabutos e ferreiros, em busca do controle dos ritos que garantem o controle da terra, fê-los personagens opostos nas tradições orais e mitos de origem dos povos muçulmanos da África Ocidental, desde o século XVII⁸⁶. Processo análogo revela-se na relação entre jambacoses e bexerins.

A atuação no campo espiritual garantia acesso a bens e poderes econômicos e políticos aos religiosos, fossem eles muçulmanos ou ligados a religiosidades locais. Entre os jalofos, próximos à península do cabo Verde, padre Manuel Álvares notou que:

[No interior] o rei e muitos dos principais são bexerins observantíssimos da maldita seita, que a volta do contrato e outras mercadorias lhe trouxeram também os mouros a infernal [seita] do infame Profeta, e tão enfeitados estão os maiores dos ministros da falsa seita que não fazem os reis cousa de importância sem seu conselho [...]⁸⁷.

Na região da aldeia de Guinala, destacou a consulta realizada pelos governantes às chinas, explicando a que o termo se aplicava e a importância que se atribuía:

se há-de saber que o vocábulo por onde esta gentildade significa o culto e veneração que tem de sua idolatria, é por este nome China; de modo que assim como nós chamamos a nosso Deus, Deus, assim eles ao que têm e adoram por Deus chamam China; donde, quando vêem nossas imagens de Cristo ou de Nossa Senhora lhe chamam China do branco, ou China do cristão, querem dizer Deus do cristão, ou coisa a que quer ou que ama muito. Donde o que eles têm por sua China e por seu Deus veneram com muito grande respeito, nem fazem coisa sem seu conselho [...]⁸⁸.

O ato dos governantes de recorrerem aos intérpretes das chinas ou aos bexerins atribui a estes últimos poderes especiais na gestão dos recursos econômicos e políticos. Manuel Álvares notou que o comércio foi importante veículo de divulgação do Islã entre os jalofos. Mas o poder político dos bexerins deveu-se à atuação deles junto às cortes dos governantes, no oferecimento de bens espirituais. De acordo com o padre jesuíta:

aonde quer que [estes bexerins] residam, ajudam aos Reis nas suas guerras com as mezinhas dela, e quando lhe parece também os acompanham, ainda que como são maliciosos, se escusam, encarecendo aos tais senhores, que será mais acertado fazer oração, enquanto elas duram, ao Profeta infernal, para que favoreça aos seus soldados; e eles, como tem grande conceito de seus sonhos, condescendem com tudo o que lhe propõem, e vão ou mandam. E por esta causa são muito estimados, e recebem dos tais

⁸⁶ DEVISSE, Jean. Islam et ethnies en Afrique, In: CHRÉTIEN, J.-P.; PRUNIER, G. *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Éditions Karthala, ACCT, 1989, p.111.

⁸⁷ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.5.

⁸⁸ BRÁSIO, Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol IV, (1600-1622), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968, p.203-204.

reis grossas dádivas, e ainda terras para povoarem se forem disto servidos, mas como lhe vai melhor no ofício de Apóstolos da Seita diabólica e grangeiam mais com cargo de interesse, não aquietam muito em um lugar.⁸⁹

A questão do controle da terra, elemento central na compreensão do adensamento das comunidades muçulmanas na Senegâmbia, surge na pena do inaciano uma vez mais. A concessão do direito de estabelecer aldeias em seus territórios, dada pelos governantes aos muçulmanos, permitiu o fortalecimento do vínculo social e o estabelecimento das bases materiais do poder econômico e político que estes personagens viriam a desempenhar. Assan Sarr, analisando o mesmo problema, localiza o início da transformação econômica na região na década de 1790, marcando-se pela cronologia política das jihads. A tese de Sarr mantém diálogo preciso com os estudos culturais, argumentando que o incremento paulatino do Islã, no final do século XVIII, teria significado uma batalha espiritual nos campos da Senegâmbia. Contrariando a tese que postula larga disponibilidade de terras na região, o autor afirma que, para as populações locais, muitas das tais “terras de fronteira aberta” seriam, na verdade, espaços reservados à habitação de espíritos cultuados em religiões de expressão local. Eram terras inacessíveis à produção agrícola, vista a proibição social e culturalmente estabelecida do uso econômico destes espaços. Eram, pois, regiões como o Monte Vermelho, em tradições religiosas locais, onde “nenhum pau se corta”⁹⁰.

O advento do Islã, seguindo o autor, teria significado o estabelecimento de duelos entre muçulmanos e personalidades religiosas locais: os primeiros buscavam expulsar os espíritos das terras para habitá-las, os segundos pretendiam impedir os primeiros e garantir seu controle sobre o mundo físico e espiritual. Nesta interpretação, a expansão islâmica significou a vitória dos líderes muçulmanos e consequente abertura de novas terras, que passariam a ser empregadas na produção agrícola em larga escala⁹¹. A análise de Sarr é aplicada à bacia do rio Gâmbia, onde a ocupação por povos de língua mandinga foi elemento fundamental na expansão do Islã, tanto em suas mediações quanto ao sul. Ao norte, no entanto, o Islã entre povos de língua jalofa, serere e fula encontrava-se mais consolidado e estabelecido. O rio Gâmbia, portanto, é um divisor regional no domínio da cultura, como já haviam notado os missionários católicos, no século XVII. Ao norte, a

⁸⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.11-11v.

⁹⁰ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa com Todas as Ilhas e Rios que os Brancos Navegam, Feita por Francisco de Lemos Coelho no Anno de 1669. In PERES, Damião. *Dois Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p.17.

⁹¹ SARR, Assan. *Islam, Power, and Dependency in the River Gambia Basin*. The Politics of Land Control, 1790-1940. Rochester: University of Rochester Press, 2016.

expansão do Islã foi anterior, desde o século XI, através de relações comerciais e intelectuais com muçulmanos berberes. Ao sul, predominou a relação com comerciantes muçulmanos mandingas, que chegaram à região a partir do século XIV, conforme demonstrou Toby Green⁹².

No século XVII, o processo de islamização a partir de agentes mandingas encontrava-se em curso na região do rio Gâmbia e ao sul. Manuel Álvares percebeu o estabelecimento de duas identidades distintas, que opunham muçulmanos e adeptos de religiosidades locais: mandingas e soninques⁹³. O termo soninque não é comum na documentação, aparecendo apenas nos textos de Manuel Álvares e Lemos Coelho. Tal distinção, em relação aos muçulmanos, não está presente no texto de Francisco de Lemos Coelho. Escrito em 1684, com referência a meados do século XVII, lê-se que “a gente da terra [em Tubabodaga, às margens do rio Cacheu] é de nação soninque, mas pela comunicação grande que tem com estes Mandingas, têm já tomado todos a sua seita e são maometanos, mas com muitos erros”⁹⁴. O termo soninque não é um etnônimo. Conforme Cornelia Giesing, o sentido da oposição mandinga *versus* soninque é político. Na Senegâmbia próxima ao litoral (a não confundir com soninques também chamados saracolés, do Futa Toro), o termo soninque se aplicava aos agentes e descendentes da migração do interior que ocupou a costa e região dos principais rios antes da migração mandinga⁹⁵. A distinção entre mandingas muçulmanos e soninques como praticantes de religiosidades locais foi historicamente construída, num contexto de disputas por poder político na região, expresso na oposição entre governantes locais soninques e agentes muçulmanos *statebuilders* mandingas.

A ausência do termo soninque na maior parte da documentação referente aos séculos XVI e XVII indica que, naquele momento, tal distinção entre muçulmanos e soninques ainda não era suficientemente importante, como seria no século XVIII e XIX. Neste período, posterior à análise aqui empreendida, a eclosão das guerras de jihad na

⁹² GREEN, Toby. *The rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. New York: Cambridge University Press. 2012, p.67.

⁹³ O termo que aparece no documento é sonequi, mas optamos por grafá-lo como soninque, por ser a forma mais comum na bibliografia, de modo a homogeneizar a abordagem.

⁹⁴ LEMOS COELHO, 1684, p.159.

⁹⁵ GIESING, Cornelia. Fari Sangul, Sankule Faring, Migrations et integration politique dans le monde manDe selon les traditions des guerriers koring de la Sénégambie méridionale. In: GAILLARD, Gérald (org.). *Migrations anciennes et peuplement actuel de Côtes Guinéennes*. Actes du Colloque international de l'Université de Lile, les 1^{er}, 2 et 3 décembre. Paris: L'Harmattan, 2000, p.249. A identidade soninque é um tema complexo, marcado por transformações históricas que, por vezes, parecem contraditórias. Sobre o tema, ver também GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. *Ta:rikkh Mandinka de Bijini* (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et Sooninke du Kàbu. Leiden, Boston: BRILL, 2007.

região seriam nomeadas como guerras entre soninques e marabutos, a modificar o equilíbrio regional de poder⁹⁶. Na escrita do jesuíta português, a distinção entre mandingas e soninques estava assentada na legitimidade do controle da terra: mandingas eram os estrangeiros recém-chegados; soninques eram os que já habitavam a região:

está a terra do gentio sonequi hoje confusa, e tão ligada com os mandingas, que deles se denomina. Mas tratando especificamente, é o rio de Gâmbia e aquele sertão, a que chama o vulgo de mandingas, próprio patrimônio do sonequi gentio idólatra; porquanto o mandinga traz sua origem de Mande Mansa [...], o que confirma a afeição do próprio natural, a que sempre este bárbaro tira, como está o sangue tão unido, o estão também as naturezas e inclinações porque povoam este rio, sendo muito piores ainda estas, pelo que tem de sonequi, do que de mandingas, a que a cobiça faz melhorar o natural, por causa do ofício de mercadores em que tanto importa haver o crédito e pontualidade, dependendo deste meneio o crescimento das grangearias.⁹⁷

A narrativa de Álvares evidencia o processo de mandinguização ocorrido na região, nos séculos anteriores, ao destacar a união de sangue, ou seja, o estabelecimento de relações conjugais entre pessoas procedentes de ambos os grupos sociais. Embora o jesuíta busque destacar o potencial de conversão à religião católica entre a população denominada soninque, a fonte principal de suas informações era os mandingas, o que fica explícito sobejamente na utilização do termo soninque. Não se trata de uma identidade autodeclarada, no período, mas uma nomeação aplicada aos povos da região por outrem: os mandingas recém-chegados que colocaram em curso um processo de conquista cultural. O termo decorre da comunicação com intermediários mandingas. Estes foram responsáveis pela classificação social da região ao sul do Gâmbia, antes da chegada dos europeus⁹⁸. Os mandingas eram parceiros comerciais dos portugueses, como o inaciano assevera: “como são peregrinos e verdadeiros mercadores, são grandes amigos nossos, tendo em todas as ocasiões, por nossas cousas, não são escassos, mas liberais, limpos e curiosos em agasalhar os seus hóspedes”⁹⁹. A relação com os hóspedes, neste contexto, é fundamental ao estabelecimento de redes de reciprocidade¹⁰⁰. Trata-se de item indispensável na produção

⁹⁶ O trabalho de Assan Sarr é uma das produções recentes mais importantes sobre o tema, no qual o conflito é abordado como *Soninke-Marabout wars*.

⁹⁷ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.9.

⁹⁸ GREEN, Toby. *The rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa*.

⁹⁹ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.10v.

¹⁰⁰ BOULÈGUE, Jean. *Les luso-africains de Sénégambie, XVIe-XIXe siècles*. Lisboa: ICT/Université de Paris I – Centre de Recherches Africaines, 1989; BROOKS, George. *Euroafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey Ltd. 2003; GREEN, Toby. *The rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. New York: Cambridge University Press. 2012.

do juízo de valor de Álvares sobre mandingas e soninques: os primeiros melhorariam os segundo, através dos valores inscritos na prática comercial.



Mapa 3: Rios da Senegâmbia, a partir do cabo Verde. Indicação a partir do Google Earth.

Ao longo do tempo, as relações entre os ocupantes da região antes da chegada dos mandingas e início do processo de islamização ganharam contornos mais precisos, delimitando grupos sociais. Apesar de outras identidades localmente em uso, o termo soninque passou a ser, pouco a pouco, incorporado por alguns povos da região, mormente a elite dirigente não muçulmana. Seu principal elemento de distinção, elaborado ao longo do tempo, era o consumo alcohólico, em oposição à negação deste elemento, pelos muçulmanos. Como já apresentado, André Almada afirmou que “estes Jalofos e Mandingas não comem carne de porco, e alguns não bebem do nosso vinho, principalmente os Cacizes, que são os Bexerins.”¹⁰¹ Já a demanda por bebidas alcólicas era comum junto a povos nos quais o Islã não havia penetrado ou encontrava-se em processo. Sintomática é a sugestão feita pelo capitão-mor de Bissau, Rodrigo Oliveira da Fonseca, ao governador de Cabo Verde, acerca dos gêneros a serem comerciados na região. Em ofício datado em 28 de março de 1699, o capitão dizia que a aguardente era um dos produtos mais cobiçados na região dos rios Ponga, Grande, Geba e Bissau, a ser destinado a povos Brane, Bijagó, etc..

¹⁰¹ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, p.249.

Além destes, informava que no rio de Iami, “ao norte de Cacheu, em terra dos Banhum, onde se tira a quantidade de cera que vai deste Guiné, os gêneros que se gastam para resgate dela é ferro e mais ferro, conta preta e branca, alguns azulados, aguardente para os cristãos gastarem com o gentio”¹⁰².

Uma tradição oral recolhida em 1973, na Gâmbia, demonstra como as identidades opostas entre soninques e muçulmanos foram mobilizadas na eclosão das guerras que varreram a região, entre os séculos XVIII e XIX. Nyakasi Bojang, 57 anos, homem mandinga, narrou o conhecimento local sobre uma das guerras de jihad, afirmando que o conflito deveu-se a uma mentira difundida por um membro da elite soninque: o irmão do rei. Assim como na tradição oral mobilizada por Almada e por Donelha, o irmão do rei soninque estava doente e foi curado por um marabuto. Após estar curado, ele solicitou a mão da filha do marabuto em casamento, ao que recebeu como resposta uma recusa, sob a alegação de que ela já estava prometida a outra pessoa. Magoado, o irmão do rei queixou-se junto ao governante, dizendo que o marabuto que o curou era um homem mau, pois tinha dito que não daria sua filha em casamento a um infiel bêbado (ainda que o marabuto não tenha dito isto, conforme a narrativa). O marabuto em questão estava em Pirang, na Gâmbia, e, segundo o irmão do rei, “todos estes pequenos marabutos de pele clara” têm a mesma opinião sobre os soninques: que são infiéis bêbados que consomem vinho de palma. Diante da mentira pregada pelo sujeito, o rei mandou sequestrar cinco bois do marabuto, como pena pela opinião insidiosa. Mas o irmão queria matá-lo e o matou. Após o assassinato do muçulmano, iniciou-se a guerra contra os soninques.¹⁰³

A tradição oral evidencia a presença de pregadores procedentes de outras regiões, possivelmente da Berberia, em atuação na Senegâmbia. Na tradição oral, a distinção estabelecida em torno do consumo alcóolico estava consolidada. Uma vez mais, expõe a distinção entre soninques e muçulmanos como detentores locais do poder e agentes estrangeiros. As guerras que aconteceram ao longo dos séculos XVIII e XIX mudaram esta equação, consolidando o domínio dos muçulmanos, até o advento da colonização europeia nesta parte do continente africano. No início do século XVII, no entanto, a prática religiosa muçulmana já crescia na região, principalmente em função dos pregadores mandingas. Manuel Álvares afirmou que “muito persuadiram os mandingas a este bárbaro

¹⁰² 1699, Março, 28, Bissau; OFÍCIO do capitão-mor de Bissau, Rodrigo Oliveira da Fonseca, ao governador de [Cabo Verde, D. António Salgado]. AHU_CU_049, Cx. 3, D. 253.

¹⁰³ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 220A. Informante: Nyakasi Bojang, 57 anos, homem, mandinga. Local: Jambur, Kombo. 14/8/1973, p.3-4.

a profissão da seita, dizendo-lhe dela mil fingimentos”¹⁰⁴. Ao descrever aqueles que classifica como soninques, Álvares os declara “gentio natural” e acrescenta:

Soninque, gentio natural. Se o reduzimos ao seu princípio e consideramos enquanto tal, não acharemos nele observância de seita: tudo o que nele há hoje desta profissão lhe veio como sangue peregrino de mandinga, cuja família o diabo tem tomado por ministros da peçonhenta seita, legados e embaixadores dela por toda a Etiópia [...] usando alguns das mercancias e tratos para que à volta deles deixem os infames do nojento Profeta Mafoma. Povo a soninque várias terras deste Guiné, além da natural, também vai misturado com outras nações peregrinas.¹⁰⁵

Cornelia Giesing e Valentin Vydrine notaram o sentido de autóctone associado ao termo soninque e demonstram como, no século XIX, este conceito estava ligado à condição de não muçulmano, sem conotação pejorativa (embora se referisse ao consumo alcoólico como índice de identidade). Ao longo do tempo, aqueles que eram nomeados soninques, independente de sua identidade coletiva à época, passaram a reivindicar a identidade mandinga, em decorrência dos valores sociais que passavam a ser disseminados, devido à aproximação dos pregadores muçulmanos com os governantes soninques. A influência política dos muçulmanos, indissociável de sua atividade comercial, facilitou o desenvolvimento do processo de mandiguização, embora não o conduzisse de forma exclusiva. Ainda assim, a legitimidade política na região, mormente na emergência do Estado do Kaabu, deriva das relações mantidas entre o sul da Senegâmbia e o interior, na esteira da expansão mandinga, de forma destacada a partir do século XVIII¹⁰⁶.

RAMADÃ E CROCODILOS: NECESSIDADES RELIGIOSAS REGIONAIS

A captura do Islã pelos africanos decorreu da capacidade da religião de responder às demandas locais. Nestas condições, era necessário que a população envolvente reconhecesse nos marabutos e bexerins a capacidade de solucionar problemas, seja no oferecimento de bênçãos para proteção em guerras, cura a doença, melhoria em habilidades físicas, defesa contra escravização ou vários outros temas da vida cotidiana. Ademais, a prática religiosa deveria ser acessível à população local, largamente formada por

¹⁰⁴ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.9v.

¹⁰⁵ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor...* op. cit., p.9v.

¹⁰⁶ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. *Ta:rikk Mandinka de Bijini* (Guiné-Bissau): la mémoire des Mandinka et Sooninke du Kaabu. Leiden, Boston: BRILL, 2007, p.245-251.

agricultores. Uma vez que o meio de subsistência da maior parte da população derivava do cultivo da terra, a regularidade do calendário agrícola torna-se elemento central nas dinâmicas da vida social. Neste contexto, as respostas dadas pelos muçulmanos aos problemas locais e as respostas da população local às demandas da prática islâmica não devem ser vistas como corrupções no Islã a partir da experiência africana. Antes, indicam, respectivamente, a capacidade da religião de tornar-se desejável e as condições fundamentais para sua apropriação pelos africanos. Exemplo flagrante da adaptação da religião às necessidades locais é a prática de encantamento de animais. A flexibilização do calendário litúrgico do Ramadã, em função do ciclo agrícola, evidencia a contrapartida das populações da Senegâmbia, no prosseguimento dos rituais compartilhados com a *Umma*.

O encantamento de animais, num contexto de busca por poderes espirituais capazes de agir sobre a realidade, não é, por si só, expressão de religiosidades locais. Antes, adquire a conotação de necessidade básica a ser suprida pela religião, qualquer que seja, diante dos riscos oferecidos pelo meio natural circundante. Na Senegâmbia, uma das grandes ameaças à população, mormente nas regiões próximas aos rios, era a emergência de crocodilos. Estes animais aparecem na documentação desde o início da produção textual europeia sobre a costa africana. Duarte Pacheco Pereira já informava, na virada do século XV para o XVI, que “há neste rio tão grandes lagartos que andam na água, que muitos deles têm vinte e dois pés de longo, e com tão grandes bocas que engolem um homem folgadoamente”¹⁰⁷. E acrescentava: “Estes são animais nocivos e comem os homens e bois e vacas”¹⁰⁸. Na mesma época, Valentim Fernandes destacava a presença, na região do rio Senegal, de “lagartos muito grandes de 30 pés e logo quando homens ou mulheres ou vacas vão para o rio, estes lagartos os matam e comem”¹⁰⁹. No final do século XVI, André Almada retomava o tema, a respeito do rio Gâmbia:

há lagartos grandes, que tomam muitas pessoas e vacas, e as levam a comer nas suas covas [...] E há tantos neste Rio, e fazem tanto dano, que usam os negros nas povoações onde moram fazerem dentro dele um circuito, ao modo de sebe, que lhes fique em lugar de muralha para beber o gado e lavarem e tomarem água, porque de outra maneira correm muito risco¹¹⁰.

¹⁰⁷ PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis. In: BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.ª série, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958, p., p.635

¹⁰⁸ PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis, op, cit, p.643-4.

¹⁰⁹ PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis, op, cit., p.709.

¹¹⁰ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op. cit., p.274.

O franciscano André de Faro também se viu confrontado com o problema, na Serra Leoa, ao ter notícias de que “morre muita gente; principalmente dos grandiosos lagartos que andam junto d’água. Estando uma preta lavando-se, veio um grande lagarto, e lançando-lhe, primeiro, muita água no rosto, se lançou a ela e a tragou sem mais aparecer”¹¹¹. Os riscos que se corriam diante da presença dos crocodilos eram grandes e, diante deles, via-se como necessária a intervenção espiritual, em busca de proteção. Esta necessidade foi suprida de várias maneiras, inclusive através da fé cristã. Padre Sebastião Gomes escreveu uma carta ao provincial jesuíta, em Portugal, em outubro de 1613, na qual dava notícias de “uma cristã da terra, a quem a Virgem Nossa Senhora tirou da boca do lagarto”, na Serra Leoa¹¹². Richard Jobson também descreveu as ameaças que os crocodilos representavam para a população ribeirinha e como os marabutos atuavam, no esforço para proporcionar-lhe proteção espiritual.

No rio Gâmbia, o viajante inglês afirmou que as pessoas “têm tanto medo destes crocodilos que não se atrevem a lavar suas mãos no grande rio, muito menos nadar ou passear por lá, contando-nos muitas histórias lamentáveis, de como muitos de seus amigos e conhecidos têm sido devorados por eles”¹¹³. Várias dessas populações criavam gado e, diante da alta incidência de crocodilos próximos aos rios, atravessá-los com os rebanhos sempre era um desafio. O cronista afirma que, nestas situações, se utilizava um pequeno barco, no qual não era possível carregar os bois. Estes, um a um, eram levados à outra margem do rio, com o auxílio das orações de um marabuto, conforme narra Jobson:

Quando eles passam um boi, ele é conduzido na água, com uma corda em seus chifres, por onde um o segura perto do barco e outro, pegando a cauda, detém da mesma maneira. O sacerdote ou marabuto fica em cima do animal, rezando e cuspidando sobre ele, de acordo com suas cerimônias, encantando o crocodilo, e outro novamente ao seu lado, com o arco e as setas prontas, à espera de quando o crocodilo cessará [aparecerá?]. E desta maneira, se houver uns vinte bois por vez, eles os passam um após o outro, nunca pensando que estão seguros até estarem no topo da margem do rio.¹¹⁴

Nesta descrição, a bênção associada à ação do marabuto é acompanhada pela técnica desenvolvida. A função do religioso é garantir a parte do procedimento que escapa

¹¹¹Relação de frei André de Faro sobre as missões da Guiné (1663-1664), In: BRÁSIO António, (org.) *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.ª série, vol V, (1623-1650), Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1979, p.209.

¹¹² Carta do padre Sebastião Gomes ao provincial de Portugal (outubro —1613). In: BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.ª série, vol IV, (1600-1622), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1968, p.519.

¹¹³ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.90.

¹¹⁴ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.90.

ao controle humano, inscrito na vigília para o caso de o crocodilo atacar, dispensando segurança e proteção. Não obstante o grande medo dos ataques dos crocodilos e as perdas reportadas, Jobson descreve outra parte do mesmo rio, na qual as pessoas nadam e se divertem, após a região ter sido abençoada por um marabuto, evidenciando a crença estabelecida no poder deste sujeito:

Somente neste lugar, podia-se ver muitos mouros praticando esportes, brincando e corajosamente entrando na água, a boa distância das margens, onde há um banco de areia. Mas eles nunca iam além da altura deles, e eles nos disseram que havia uma benção dispensada àquele lugar por algum marabuto, pela qual Bumbo [o crocodilo] não deveria machucá-los nunca. E naquele lado da aldeia, como nosso barco corria no meio do rio e nós observamos, nunca vimos nenhum crocodilo. Mas, do outro lado, muitas vezes vimos uns muito grandes¹¹⁵.

A partir destes excertos, nota-se uma questão que, num primeiro olhar, poderia ser facilmente interpretada como “africanização do Islã”: a prática de encantamento de crocodilos ou proteção atribuída a um trecho do rio. No entanto, do ponto de vista religioso em sentido amplo, tal ritual poderia ser performatizado por qualquer agente, sob a rubrica de qualquer denominação, conforme o salvamento de uma mulher cristã bem o evidencia. Novamente, o que deve ser destacado é que a atuação do marabuto reivindica um sentido islâmico para o ritual, associando o poder de proteger e abençoar à capacidade onipotente de Alá ou Deus. Mais que isso, Jobson destaca a crença estabelecida em torno deste poder, uma vez que pessoas aceitavam e acreditavam que o trecho do rio estava protegido em função da atuação do marabuto e se aventuravam nas águas, à despeito da proximidade com crocodilos. Trata-se, portanto, de uma resposta dada pelo Islã a um problema local, enfrentado por uma personalidade que reivindica identidade islâmica e performatiza o ato através do recurso a orações e à materialização das palavras sagradas através da saliva. Portanto, não se trata de classificar a prática como islâmica ou decorrente de religiosidades locais, mas perceber a reivindicação inscrita na performance religiosa, que indica como o Islã supria necessidades religiosas locais.

Outro exemplo das condições locais de participação africana na comunidade muçulmana pode ser visto na flexibilização do calendário litúrgico do Ramadã. Richard Jobson visitou a aldeia de Casão entre 18 de março e 19 de abril de 1621¹¹⁶ e descreveu a

¹¹⁵ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.94.

¹¹⁶ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.220. Jobson’s itinerary : “March 19 – The *Saint John* joins the *Sion* at Cassan; April 18 – Jobson leaves Cassan in the *Sion*”.

ocorrência de alimentação e festividades apenas no período da noite, durante todos os dias. Trata-se da mesma aldeia onde Donelha observou, em 1625, o exercício ritual da oração, com a presença de bexerins, conforme discutido acima. A narrativa e o contexto indicam a comemoração do mês do Ramadã, popularmente conhecido como mês do jejum. Em meados do século XX, entrevistas colhidas na Gâmbia junto aos muçulmanos, nas quais se investigava a relação da população com os Cinco Pilares, nota-se a preocupação com o mês do jejum a partir do seguimento do calendário islâmico, de base lunar:

Os muçulmanos apenas seguem aquele (calendário lunar) porque nosso Senhor colocou a adoração de Deus nos meses cujos dias de adoração são indicados pelo calendário muçulmano. Ele também colocou a adoração em meses, incluindo neles o Ramadã, jejum. Este é o mês do jejum, sendo o mês no qual devemos jejuar. Devemos jejuar, alimentar a fome e também notar os pobres. [...] Quando o mês do jejum chega, nós damos asaka e [praticamos] caridade. É solicitado que a pratiquemos no mês do jejum. O mês do jejum é um mês que faz os muçulmanos adorarem a Deus. Eles se encontrarão na mesquita para rezar, ler o Alcorão e ouvir pregações sobre mulheres.¹¹⁷

Na documentação escrita, o mês do Ramadã é regularmente apresentado, como se discutirá no sexto capítulo. Em Casão, Jobson afirmou que “as pessoas comuns se alimentam apenas uma vez por dia”, destacando que “a hora de se alimentarem é apenas depois que a luz do dia termina. E então, eles se sentam em volta de fogueiras, fora das casas, e caem na comida que, para a maioria, é arroz ou algum outro grão cozido”¹¹⁸. Evidencia-se, portanto, um esforço local no cumprimento das determinações do calendário litúrgico islâmico. Porém, em 1621 do calendário cristão, ano Hégira 1030, o mês chamado Ramadã ocorreu entre 21 de julho e 18 de agosto, no auge do verão, a estação de chuvas na região¹¹⁹. O relato de Jobson refere-se ao período entre 18 de março e 19 de abril. Para compreender esta variação, é preciso identificar como o mês era comemorado e quais seriam suas implicações no exercício de tarefas cotidianas, mormente ligadas à produção agrícola para subsistência. Ao descrever as atividades noturnas, durante o mês do Ramadã, Jobson afirma que tambores eram tocados todas as noites:

por este costume contínuo, todas as noites depois que eles parecem que encheram suas barrigas, eles recorrem ao Tribunal de Guardas, fazendo fogueiras no meio da casa e no patio aberto, sobre as quais eles continuam com seus tambores, gritando, cantando e

¹¹⁷ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 002 A – Islamic prayers, calender and Pilgrimage. Informant: M. B. Jagne. Recording site: Youndum College, Kombo. Collector: B. K. Sidibe, 1956, p.13-15.

¹¹⁸ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p. 104-105.

¹¹⁹ <https://habibur.com/hijri/>, acesso em 27 de fevereiro de 2017.

fazendo algazarra pagã, geralmente até o dia começar a raiar, quando como nós percebemos, o sono os toma. Por eles dormirem uma parte do dia, a outra parece menor, até a hora de comerem de novo (...).¹²⁰

O desenvolvimento de atividades sociais e religiosas durante a noite, bem como o resguardo do período do dia, marcado pelo impedimento alimentar, sugere que a prática do Ramadã acarretaria dificuldades no cumprimento de atividades diurnas. Somado a isto, nota-se que a visita de Jobson correspondeu ao período anterior à época das chuvas, que se iniciava em junho, indo até outubro. De acordo com Duarte Pacheco Pereira, “o inverno desta terra é de julho meados até quinze dias de outubro”¹²¹, compreendendo inverno como período de chuvas, a partir da característica da estação em Portugal. O holandês Nicolaes Van Wassenaer, que coletou relatos da tripulação do navio Swarte-Leeuw, que foi à costa da Senegâmbia, e os publicou em Amsterdam, em 1624, afirma que “em junho, julho, agosto e setembro, é insalubre ir até lá por causa dos *travados* [trovoadas]”¹²². Lemos Coelho destacava que o início do período comercial no rio era o mês de fevereiro: o porto de Maresansam “é o primeiro onde costumam ir os donos dos navios que vão à viagem de Cantor, que fazem todos os anos em fevereiro, a deixar mercador em terra comprando couros, para quando vem em junho carregarem os navios”¹²³. O retorno dos navios, para buscar os comerciantes, acontecia “no princípio das águas”, quando o rio estava mais cheio e se podia avançar até portos mais ao interior.

O início das chuvas corresponde à estação de plantio dos principais produtos agrícolas da região: arroz, milho e forrageiras, como milheto. Em várias regiões, a base da alimentação era “arroz, milho, maçaroca, outro milho a que chamam branco, gergelim; há muita manteiga e leite e mel que se tira pelas tocas das árvores”¹²⁴. Richard Jobson diz ter comprado produtos derivados do leite, como “leite novo, leite azedo, coalho e dois tipos de manteiga, uma fresca e branca, outra sólida e de excelente cor, que nós chamamos manteiga refinada que é, sem dúvida, exceto por um pouquinho de frescura, tão boa quanto qualquer uma que temos em casa”¹²⁵. A produção de laticínios destaca a criação de gado e

¹²⁰ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.110.

¹²¹ PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*, op. cit., p.635.

¹²² WASSENAER, Nicolaes Van. *Historisch Verhael aller gedencckwaerdiger geschiedenissen die in Europa... 7e partie*, Amsterdam, 1624. In: MORAES, Nize Isabel de. *À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome II: 1622-1664. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1995, p.241.

¹²³ LEMOS COELHO, Francisco. *Descrição da Costa da Guiné*, op. cit., p.20

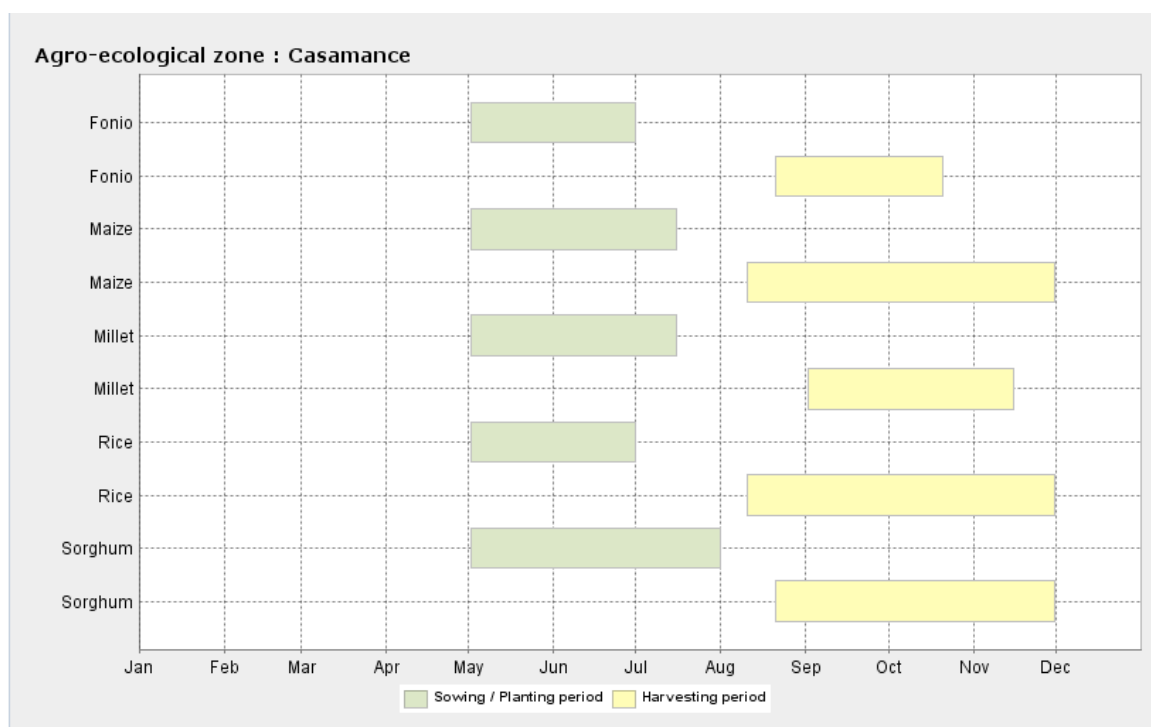
¹²⁴ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.247.

¹²⁵ Richard Jobson. *The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia*. op. cit.. p.103.

a importância das forragens, dadas à alimentação animal. Lemos Coelho acrescenta que “o mantimento ordinário é cuscus de milho miúdo, leite, manteiga, carne e muito peixe”, acrescentando o consumo de vinho de palma e de milho¹²⁶. Apesar das variações climáticas e da expansão do deserto do Saara, que tem influenciado decisivamente no clima regional¹²⁷, o período de cultivo destes produtos permanece o mesmo: às vésperas do verão local. No calendário agrícola do Senegal e da Gâmbia, de acordo com dados da FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura), a produção da maior parte das culturas cerealíferas acontece entre maio e novembro.

Após análise dos dados da produção agrícola do Senegal e da Gâmbia, constatou-se que a zona agroecológica do Casamance, na porção sul do Senegal, entre a Gâmbia e a Guiné-Bissau, compreende o período médio entre as demais zonas agroecológicas da região, em relação ao calendário pluviométrico. O gráfico 1 mostra o período de plantio e colheita dos principais cereais e forragens cultivados na região: fonio ou painço senegalês, milho, milheto, arroz e sorgo, de acordo com dados da FAO¹²⁸.

Gráfico 1: Calendário agrícola da região do Casamance, no atual Senegal.



Fonte: <http://www.fao.org/agriculture/seed/cropcalendar>, acesso em 25 de janeiro de 2017.

¹²⁶ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné, op. cit., p.11.

¹²⁷ BROOKS, George. *Euroafricans in Western Africa*, op.cit., p. 2-7.

¹²⁸ Sobre agricultura local, ver HAWTHORNE, Walter. *Planting Rice and Harvesting Slaves: transformations along the Guinea Bissau coast, 1400-1900*. Portsmouth (NH): Heinemann, 2003.

O período referente ao Ramadã em 1621 correspondeu ao auge da estação das chuvas e, de acordo com o calendário agrícola regional, ao momento de plantio de arroz, milho e sorgo. Uma vez que as pessoas não poderiam comer durante o dia, é esperado que se encontrassem debilitadas para o trabalho neste período, o que implicaria déficits na produção de alimentos. Tendo em vista essas considerações e percebendo o caráter religioso presente na narrativa de Jobson, que descreve elementos do Ramadã numa aldeia reconhecida pela profissão de fé muçulmana, evidencia-se apropriação ativa do Islã. A adaptação local do calendário islâmico, de base lunar, de acordo com as necessidades do calendário agrícola, solar, significou um meio de adesão ao pilar do jejum, a despeito das limitações impostas pelo ciclo agrícola. A apropriação do Islã na África deu-se através do diálogo entre culturas religiosas locais e elementos constituintes da religiosidade islâmica. Desta relação decorrem sínteses, que apontam a apropriação prática da religião, em constante processo histórico de transformação.

Lamin Sanneh argumenta que o desenvolvimento da educação religiosa, na esteira dos marabutos e das escolas corânicas, consolidou ritos muçulmanos conforme prescrições normativas, como o exercício do Ramadã no período regular¹²⁹. De fato, como se vem demonstrando, o fortalecimento da cultura religiosa muçulmana e dos vínculos da África Ocidental com a *Umma* potencializaram mudanças nas práticas religiosas e nos sentidos atribuídos a elas. Não obstante, a incorporação ativa do calendário e a aplicação das orações diante de dilemas locais não explicitam falta de conhecimento: as obrigações religiosas inscritas no exercício das orações e no jejum são aplicadas de forma consciente e consistente. Estas práticas demonstram que o Islã, como religião aplicada na solução dos problemas locais a partir de orientações globais, não foi apropriado como réplica de comportamentos produzidos alhures. A participação africana na *Umma* deu-se de forma genuína, aplicando os princípios centrais da religião na realidade local da Senegâmbia.

A realização do jejum do Ramadã em período alternativo demonstra que seguir o calendário lunar, produzido numa sociedade mercantil e estando numa sociedade agrária, demandava outros recursos além do conhecimento da orientação religiosa. Entre tais recursos, destaca-se a capacidade de ampliação da produção agrícola, de modo a possibilitar que a redução da produtividade dos fiéis não acarrete declínio da colheita,

¹²⁹ SANNEH, Lamin. *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*. Colorado (USA), Oxford (UK): WestView. 1997, p.07-09.

comprometendo a segurança alimentar da comunidade. Em outras palavras, o trabalho pesado nos campos precisa ser feito, a despeito do calendário litúrgico, a menos que a comunidade de fiéis seja independente da produção local de alimentos, adquiridos via importação ou livre do trabalho dos muçulmanos, seja por uso de mão de obra escrava ou por relações com comunidades agrárias não muçulmanas próximas. A consideração da base material de reprodução social, neste contexto, evidencia que a modificação inserida no cumprimento do calendário não é um desvio de ortodoxia. Ao contrário, é a própria condição de cumprimento da ortodoxia, diante das restrições impostas pelo contexto, seja ele social, ambiental ou político.

Ao término do jejum do Ramadã, o calendário islâmico prevê a realização de uma grande festa. Informações orais procedentes da Gâmbia, de meados do século XX, indicam que “os muçulmanos que têm riqueza ou poder, estes matarão seu gado no Tabaski”¹³⁰. Tabaski é o nome atribuído, na Senegâmbia, à Festa do Sacrifício, ou *Eid ul-Adha*. Ioan Lewis argumenta que entre os jalofos, a Festa do Sacrifício, foi apropriada como momento de realização de homenagens públicas a governantes locais¹³¹. De fato, na região do rio Salum, Almada descreveu a realização da festa do Tabasque, no século XVI, embora não identificasse aspectos religiosos correspondentes. Antes, apontou as relações de dependência política entre aldeias dispersas pela região, indicando o predomínio do governante de Salum. Conforme o tratadista, governantes da região submetem-se àquele de Salum e “acode[m] à sua corte em certos tempos do ano; nos quais fazem umas festas grandes, entre eles chamadas Tabasquios”¹³². A documentação, portanto, evidencia a utilização do Islã e de elementos decorrentes da tradição religiosa como recursos de poder político, acessados pelos governantes locais. Em narrativas orais extemporâneas, a festa tem o sentido de reconciliação com Deus e alcance de proteção, num tom predominantemente religioso:

Tabaski deve ser 04 dias, Ele (Deus) disse. Quando a festa chega, os dias de Eid, nós vestimos roupas novas, visitamos nossos parentes e oramos por eles assim como por outras pessoas. Quando aquele dia chega, todo muçulmano que se encontra com outro deve dizer: Ko lu ha, wa autun bill hyjari, que você seja próspero durante todo o ano [...] Como Deus deu a Maomé muita prosperidade e você reza para Deus no Tabaski e

¹³⁰ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 002 A – Islamic prayers, calender and Pilgrimage. Informant: M. B. Jagne. Recording site: Youndum College, Kombo. Collector: B. K. Sidibe, 1956, p.19.

¹³¹ LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Madrassa*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986, p.113.

¹³² ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.260.

sacrifica um animal para o Tabaski, qualquer pessoa que [não] gosta de você entre os não muçulmanos não será bem sucedida.¹³³

Portanto, conclui-se que os sentidos atribuídos às práticas religiosas mantêm relações com a base material, estrutura social e política e encontram-se em constante transformação. O uso do Islã para suprir a necessidade regional de proteção diante dos crocodilos e a adequação do jejum do Ramadã ao calendário agrícola indicam a apropriação ativa da religião, bem como a interlocução do ritual religioso com o quadro político. Desta argumentação, revela-se que o estudo das práticas religiosas e seus significados precisa considerar o contexto amplo no qual elas se inserem, o modo como seus sentidos são produzidos e transformados, ao longo do tempo.

* * *

Os impulsos reformistas das jihads posteriores precisam ser analisados à luz de outros elementos além da imposição de princípios religiosos rígidos e consolidação de elites políticas muçulmanas. As relações entre a produção da cultura e da base material sobre a qual a sociedade se mantém, em sua subsistência e existência física, são elementos fundamentais à incorporação e transformação do Islã na Senegâmbia. Estes dois substratos interagem e transformam-se reciprocamente. O avanço da complexidade social, elaborada através das práticas religiosas, comerciais, sociais e políticas levou, nos séculos XVI e XVII, a padrões de identidades vivenciados na região marcados por pertencimentos múltiplos. Do ponto de vista religioso, isso significou grande intercâmbio de práticas, objetos e significados, cuja compreensão exigiu “uma descrição densa”. O porte das bolsas de mandinga, a relação entre anciões e marabutos e as performances religiosas devem ser compreendidos no contexto histórico, geográfico e social específico.

Diante dos desafios do crescimento da escravização local e da escravidão atlântica, destaca-se a utilização dos amuletos para evitar ser feito cativo, conforme aponta Le Maire. Este objeto tornou-se um dos ícones de manifestações religiosas de populações negras submetidas ao jugo da escravidão atlântica, sendo ricamente documentados no Brasil e em Portugal, sempre associados à religiosidade escrava, muito embora excedendo

¹³³ NCAC, Department of Literature, Performing and Fine Arts. Pasta 002 A – Islamic prayers, calender and Pilgrimage. Informant: M. B. Jagne. Recording site: Youndum College, Kombo. Collector: B. K. Sidibe, 1956, p.20.

significativamente o grupo étnico Mandinga, ao qual o nome do utensílio – bolsas de mandinga – faz referência. Na África, a bolsa de mandinga esteve associada ao Islã e à língua árabe, vindo a incorporar outros elementos, quando de sua disseminação através de diferentes sociedades. No mundo atlântico, o porte deste objeto adquiriu sentido diferente daquele decorrente do uso na Senegâmbia. No entanto, outros elementos da cultura religiosa islâmica encontraram flagrante continuidade, através da diáspora dos muçulmanos negros. Após debater as formas e recursos aplicados pelos africanos na captura do Islã, faz-se necessário partir rumo ao Mundo Atlântico para verificar – através de documentação diversa – a natureza, sentido e aplicação dos saberes islâmicos produzidos na África, diante dos novos dilemas, impostos aos muçulmanos escravizados.

Terceira Parte

O Islã em prática na diáspora africana

Capítulo 5

Muçulmanos africanos na América: ideias
em movimento

CRUZANDO O ATLÂNTICO EM 1492, Cristóvão Colombo alcançou o continente que se tornaria a América. No mesmo ano, Castela selava o esforço que reconhecia como reconquista das terras ibéricas, pondo a baixo o último bastião muçulmano andaluz, o reino de Granada. No imaginário cristão espanhol de finais do século XV, a coincidência destes eventos teria um claro significado: aos reis católicos, a conquista da América era um sinal enviado por Deus, apontando-a como continuidade da expansão cristã. Neste sentido, ninguém melhor que o navegador genovês para atrelar a invasão do Novo Mundo às antigas Cruzadas. Colombo declarou: “todo o lucro do meu empreendimento será despendido na conquista de Jerusalém”¹. Na mentalidade cristã proto-moderna, a espoliação da América justificar-se-ia pelo combate ao Islã.

Na contramão do esperado, a conquista da América possibilitou a entrada de muçulmanos no Novo Mundo, muitos dos quais na condição de cativos. Assim, aquilo que se buscava evitar na Europa era incorporado no continente americano, como contraponto da expansão cristã: revoltas e rebeliões de pessoas escravizadas e ligadas ao Islã remontam aos primórdios da ocupação castelhana no Caribe. Em 1502, o primeiro governador da ilha de Hispaniola, Nicolás de Ovando, chegava à região munido de instruções datadas em 03 de setembro de 1501, que proibiam que se levassem àquela ilha “judeus, mouros ou novos convertidos”, na condição de escravos². Em 1522, muçulmanos jalofos lideraram uma grande rebelião, cuja consequência foi a proibição, em 1526, da entrada destes indivíduos

¹ COLOMBO *apud* GRUZINSKI, Serge. *Que horas são... lá, no outro lado?: América e Islã no limiar da Época Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012, p.130.

² MELLAFE, Rolando. *La introduccion de la esclavitud negra en Chile: trafico y rutas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1959, p.11.

procedentes da África Ocidental, bem como daqueles oriundos do Levante ou que tivessem convivido com berberes, classificados como mouros³. Em 1532, novamente se proibia a entrada de berberes e jalofos.

Dada a inaplicabilidade da legislação, determinou-se a retirada destes indivíduos da América e seu envio à Espanha, através das cédulas reais de 14 de agosto de 1543 e de 13 de novembro de 1550. Um despacho de 16 de julho de 1550 ordenava à Casa de Contratação que não permitisse a entrada de “negros do Levante, ainda que fossem da Guiné, porque estavam mesclados com mouros”. No entanto, a demanda hispano-americana por mão de obra escrava fez com que as ordenações se tornassem letra-morta: em 1565, berberes e jalofos escravizados chegavam ao Chile⁴. Após tantas proibições, em 1609, no reinado de Felipe III, os fiéis ao Islã foram formalmente expulsos dos territórios luso-espanhóis⁵. Contudo, no Novo Mundo, continuaram a aportar na condição de escravos vindos, majoritariamente, da Senegâmbia. A insistência no controle social e os indeferimentos à entrada de adeptos do Islã na América indicam o justo oposto: tais homens e mulheres persistiam nos portos americanos e sua presença incomodava autoridades régias, religiosas e colonos europeus⁶.

Neste contexto, fugas e rebeliões de africanos escravizados foram problemas enfrentados pela sociedade colonial ibero-americana desde o início da presença espanhola

³ CABALLOS, Esteban Mira. Los prohibidos en la emigración a América (1492-1550). In: *Estudios de historia social y económica de América*, n.12, 1995, p. 37-54.

⁴ MELLAFE, Rolando. La introducción de la esclavitud negra en Chile, p.158-159.

⁵ As expulsões de populações em decorrência de crenças religiosas, nos reinos ibéricos, foram bastante apontadas pela historiografia. Muitos pesquisadores dedicaram-se, sobretudo, à compreensão das diásporas judaicas ao redor do globo e menos às muçulmanas. Perseguidos pelo Santo Ofício, os judeus/cristãos-novos buscaram refúgios nos quatro cantos do mundo: nos Países Baixos, no Brasil, no Caribe, na Índia, no Japão, no Império Turco, no Congo e no Ndongo, nos estados jalofos da Senegâmbia e em várias outras partes do mundo. Obrigados a migrar ou ceder em sua religiosidade, os judeus diaspóricos (a despeito da violência e perseguição que vivenciaram) encetaram intensas e extensas redes comerciais que, a seu turno, tornaram-se instrumentos de outros deslocamentos forçados de populações, estes menos conhecidos e estudados em suas especificidades: as diásporas islâmicas africanas. Diante da imensidade do tema, destaco apenas alguns trabalhos, como VEINSTEIN, Gilles. L'Empire Ottoman depuis 1492 jusqu'à la fin du XIXe siècle. In: MÉCHOULAN, Henry. *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*. Paris: Liana Lévi. 1992; HELLER, Reginaldo Jonas. *Diáspora atlântica: a Gente da Nação no Caribe, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2004; GREEN, Tobias. *Masters of Difference: Creolization and the Jewish Presence in Cabo Verde, 1497-1672*. Tese (doutorado em História). Birmingham University. 2006; SOUSA, Lúcio de. *The Early European Presence in China, Japan, the Philippines and Southeast Asia (1555-1590) – The Life of Bartolomeu Landeiro*. Macau: Macau Foundation. 2010; MARK, Peter; HORTA, José da Silva. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

⁶ WINTERS, Clyde-Ahmad Afro-American Muslims – from slavery to freedom, *Islamic Studies*, v. 17, n.4, 1978, p.188-190; DIOUF, Sylviane. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York and London: New York University Press. 2013; GOMEZ, Michael A., *Black Crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press. 2005, p.47-48.

na América. Tais eventos seguem documentados em várias fontes: narrativas e legislativas. Em 1503, o governador Nicolás de Oviando escrevia à rainha Isabel de Castela pedindo a supressão do envio de escravos africanos à América “porque fugiam e ensinavam maus costumes aos índios”⁷. Ao chegar ao Caribe no ano anterior, o governador notara a quantidade de fugas de africanos, que estabeleciam comunidades autônomas nas montanhas, longe de sua jurisdição efetiva⁸: eram os cimarrões em seus palenques. O termo Cimarrão indica categoria social equivalente ao quilombola ou escravo fugido, na América portuguesa⁹. A observação de Oviando coaduna-se com as legislações castelhanas do período e posteriores. Diante da resistência africana à escravidão, instituiu-se a Vice-Província jesuíta do Novo Reino e Quito na cidade de Cartagena de Índias, em 1604¹⁰, cujo objetivo era subjugar os africanos. Um jesuíta anônimo, escrevendo em 1605 ou 1606, ratifica: as revoltas não eram praticadas pelos que “são tratados com moderação e aprenderam a lei de Deus porque a religião os faz sujeitarem-se a seus superiores e trabalharem e acudirem às suas obrigações, entendendo que Deus assim os manda e que essas extremas necessidades convêm à salvação deles”¹¹.

Entre finais do século XVI e no primeiro terço do XVII, a cidade de Cartagena de Índias era um dos principais entrepostos escravistas das Américas. Naquele momento, sediou a instituição inaciana responsável por “desafricanizar” os negros: os padres tinham como principal ministério, até meados do século XVII, catequizar os africanos. O trabalho missionário desempenhado dizia respeito à assistência a homens e mulheres que eram desembarcados naquele porto, aos grilhões. A retórica jesuíta destacava o amparo espiritual, sobretudo no que tange à cristianização e expansão da fé católica. Na carta ânua de 1604 e 1605, um inaciano anônimo afirmava que “a extrema necessidade da alma se conhece em que toda essa nação de negros [que] tem vindo de terra infiel onde não tiveram

⁷ MELLAFE, Rolando, op. cit., p.11.

⁸ MELLAFE, Rolando, op. cit., p.11.

⁹ De acordo com a historiadora Cristina Navarrete, “el cimarronismo, o proceso por medio del cual los esclavos huían de la tutela de sus propietarios, estuvo vigente desde los comienzos de la presencia española en el Nuevo Reino de Granada. Los africanos reaccionaron frente a la esclavitud, escapando del control de sus amos y formando aldeas en espacios de geografía inaccesible, muchas veces fortificadas con empalizadas, término del que tomaron el nombre genérico de palenques”. Ver NAVARRETE, Cristina. Cimarrones y palenques en el Nuevo Reino de Granada, *TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos*, n.33, janeiro-junho de 2001, p.117.

¹⁰ GONZÁLES, Fernán E. Los Jesuitas em la historia colombiana: La Compañía de Jesús en los tiempos coloniales. In: <http://www.jesuitas.org.co>. Acesso em 08 de setembro de 2013.

¹¹ ANÔNIMO. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605). In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano. 2015, p.134.

notícia alguma da lei de Jesus Cristo Nosso Senhor [...]”¹². Por outro lado, reconhecia a severidade do regime escravista, de cuja característica “procede o fugir dos negros de seus amos e revelam-se muitos, juntos, com perigos notáveis à república”.

Para o jesuíta, a formação de quilombos na América hispânica poderia ser evitada através da submissão religiosa. No documento, o missionário evidenciava o papel da conquista das almas e dos corpos dos africanos como forma de exercer controle social. Destaque-se, entretanto, que, dentre os africanos escravizados, os jesuítas de Cartagena de Índias perceberam que os mais resistentes à conversão ao catolicismo eram os muçulmanos. Padre Gonzalo de Lira afirmava, em junho de 1613, que “os negros mais guerreiros e difíceis de receber o santo batismo são os jalofos e barbacins porque confinam com os mouros; têm sua seita e é difícil arrancá-la”. O autor ainda destaca “mandingas e mitombos por serem todos de nação e casta mouros”¹³. Portanto, o Islã praticado na África teve expressão na América e importa à compreensão das relações sociais no contexto ibero-afro-americano. Entendê-lo exige análise conjunta dos desdobramentos históricos e sociais simultâneos nos dois lados do Atlântico. Da África, partiram homens e mulheres que, uma vez na América, mobilizaram estratégias que lhes permitiriam desde melhores condições de vida e liberdade à busca pela manutenção de suas crenças religiosas, às quais atribuíam o potencial de salvar suas almas, a partir da leitura corânica.

OBJETO E OBJETIVO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, o objeto de análise é a presença muçulmana africana na América, a partir da cidade portuária de Cartagena de Índias. As principais fontes utilizadas decorrem

¹² ANÔNIMO. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605), In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto, op. cit., p.133. Apesar do exercício retórico e da busca espiritual empreendida pelos inacianos, a dimensão material de seus ministérios esteve no horizonte prático da Companhia de Jesus, ao utilizar suas cartas anuais para divulgação institucional e busca por apreço e financiamento junto a governantes europeus. As cartas anuais foram um instrumento instituído pela Companhia de Jesus a partir de suas *Constituições*, de 1558, utilizado pelos jesuítas para controlar a dispersão de seus membros. Através delas, foi possível estabelecer um procedimento uniforme da ordem ao redor do globo. Ademais, estas cartas foram importantes mecanismos de divulgação e publicidade inaciana, por meio do anúncio de vocações, conquista de mercês e benefícios régios, estímulo à fé e conforto aos missionários dispersos, dando-lhes a sensação de pertencimento e unidade. Ver 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; 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.

¹³ LIRA, Gonzalo de. Letras annuas de la província del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612, Junio de 1613. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto, op. cit., 345.

da atuação jesuíta naquela cidade, na primeira metade do século XVII. Argumenta-se que a compreensão dos desafios impostos pelos africanos muçulmanos à administração colonial espanhola realça a densidade e amplitude geográfica e social do Islã no continente africano. Neste contexto, as relações mantidas entre missionários de várias ordens e o complexo Senegâmbia-Cartagena de Índias justificam a seleção da ordem jesuíta, com missões concomitantes em Cartagena de Índias e em Cabo Verde, como fonte de interlocução para estudo dos africanos, documentados em seus textos. O “Atlântico missionário” demarca um espaço de troca de informações, circulação de pessoas, convívios e conflitos ligados à gestão das ordens religiosas católicas, como jesuítas, franciscanos e lazaristas vinculados a diversas coroas europeias, e suas relações ambivalentes com povos africanos e autóctones americanos. Neste capítulo, serão apontadas as relações entre os africanos, mormente muçulmanos, e estes missionários, os principais informantes desta tese sobre as experiências históricas dos muçulmanos africanos.

Aqui, será elaborado um panorama a partir das informações disponíveis acerca das experiências muçulmanas africanas em Cartagena de Índias, demográficas e qualitativas, além de serem discutidas as estratégias destes indivíduos diante de uma sociedade colonial marcada pela restrição religiosa. Através desta operação, objetiva-se apontar a continuidade islâmica africana no Mundo Atlântico e realçar suas dinâmicas culturais no período. Como o objeto central desta tese é o estudo do Islã em perspectiva atlântica, idas e vindas entre África, América e Europa compõem o método investigativo aqui utilizado, de modo a demonstrar a circulação de ideias islâmicas entre África e América. Portanto, destaca-se que terminar uma tese sobre Islã africano através do Atlântico afro-ibero-americano permite evidenciar elementos da experiência muçulmana africana ausentes na documentação concernente à África, de modo a ampliar as perspectivas analíticas inscritas no escopo da pesquisa.

DA SENEGÂMBIA A CARTAGENA DE ÍNDIAS: DIÁSPORA ISLÂMICA

O padre jesuíta Hernando Cabero, em carta de 20 de fevereiro de 1660, informava a seus companheiros inicianos que, “para converter mouros à nossa santa fé, os sujeitos desta Província não têm necessitado ir à África porque nas cidades de Cartagena e do

Panamá têm-lhes sido oferecidas ocasiões pela divina Providência”¹⁴. O Islã chegou à América a bordo dos navios dos cristãos: ora através dos degredados cumprindo penas nas galés, ora através do tráfico de muçulmanos, seja do norte africano ou da Senegâmbia. Na historiografia sobre africanos na América produzida desde o final do século XIX, esporadicamente, tem-se apontado a presença de muçulmanos negros neste continente e seu impacto na vida social, cultural e política¹⁵. Nesta seção, será utilizada documentação procedente da atuação inaciana para acompanhamento da presença islâmica em Cartagena, com foco nos muçulmanos negros, buscando colaborar com este campo de pesquisa. Para tanto, explora-se a ponte atlântica entre África Ocidental e Caribe, apontando dados da demografia do tráfico que permitirão, na sequência, discutir de forma qualitativa a presença islâmica no Novo Mundo.

Os estudos da demografia da escravidão, desde o inaugural trabalho de Philip Curtin, na década de 1960, têm apontado variado rol de estimativas concernentes ao tráfico de pessoas: origem, destino, mortalidade, lucro ou prejuízo decorrente da transação,

¹⁴ CABERO, Hernando. Relación Anua de la provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660, Santa Fe, Febrero 20 de 1660. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano. 2014, p.354.

¹⁵ Várias pesquisas têm tocado no tema da presença islâmica na América, ainda que a maior parte das investigações esteja concentrada no período do século XIX. Isto decorre da centralização dos estudos da história do Islã na África nas jihads guerreiras que estabeleceram Estados teocráticos na África Ocidental, como Sokoto. Não obstante, alguns pesquisadores, como Sylviane Diouf, têm apontado a anterioridade dos muçulmanos africanos no continente americano, desde os séculos XVI e XVII. Referências sobre o tema podem ser encontradas nos seguintes estudos: NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p.45; FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Círculo do Livro. S/d. p.322; BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL, 1974, p.100; VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 4ª edição revista. Salvador: Corrupio, 2002 [1968, original], p.356; REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (Edição revista e ampliada). 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.159; DOBRONRAVIN, N. West African Ajami in the New World (Hausa, Fulfulde, Mande languages). In: M. Mumin & K. Versteegh (Eds.). *The Arabic script in Africa: Studies in the use of a writing system*. Brill: Leiden, 2014; LOVEJOY, Paul. *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Athens: Ohio University Press, 2016; LOVEJOY, Paul. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese, *Topoi* (RJ), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, 2014; REIS, João José. Resposta a Paul Lovejoy. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.16, n.30, p.374-389, jan./jun. 2015; LOVEJOY, Paul. Jihad, "Era das Revoluções" e história atlântica: desafiando a interpretação de Reis da história brasileira, *Topoi*, Rio de Janeiro, v.16, n.30, p.390-395, jan./jun. 2015; CAIRUS, José Antônio Teófilo. *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia (1835)*. Dissertação (mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2002, p.88; TABOADA, Héran. El moro en las Indias. In: *Latinoamérica*, 39. México. 2004/2, p. 117; HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: Culture, Identity and Atlantic Slave Trade (1600-1830)*. New York: Cambridge University Press. 2010, p.222; DIOUF, Sylviane. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York and London: New York University Press. 2013; GOMEZ, Michael A., *Black Crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press, 2005; WINTERS, Clyde-Ahmad Afro-American Muslims – from slavery to freedom, *Islamic Studies*, v. 17, n.4, 1978.

origem dos navios, dentre outros. Através da ênfase numérica, o campo da história da África e da diáspora africana passou a ser dominado por historiadores da economia, implicando a redução de estudos das perspectivas antropológica e social, tanto na História da África quanto dos africanos na América. Recentemente, novo volume de publicações tem apresentado críticas a este viés quantitativo. Linda Heywood argumenta que, em função deste paradigma, o estudo da dimensão cultural, como as resistências, contestações, negociações, crioulizações e transformações de crenças e práticas culturais africanas receberam pouca atenção¹⁶. Toby Green aponta a modificação do foco nas pesquisas acadêmicas e para as mudanças na memória construída sobre a escravidão: para além das dimensões da economia das *plantations*, o autor ratifica a necessidade de se compreenderem as transformações sociais, culturais e identitárias, enfatizando o caráter humano do tráfico¹⁷.

Corroborando esta perspectiva, esta tese concentra seu foco na abordagem social da presença de muçulmanos africanos em Cartagena de Índias. Os dados demográficos procedentes do projeto *Slave Voyages – The Trans-Atlantic Slave Trade Database* são mobilizados para auxiliar na delimitação do período estudado¹⁸. A partir da indicação de macro-regiões africanas de origem das pessoas escravizadas, elaborou-se a análise da presença islâmica no Caribe continental. Confrontam-se os dados numéricos com

¹⁶ HEYWOOD, Linda. Introduction. In HEYWOOD, Linda (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the America Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.05-06.

¹⁷ GREEN, Toby. *The rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. New York: Cambridge University Press. 2012, p.4-5. Destaco, ainda, os impactos sociais contemporâneos deste paradigma de investigações historiográficas nas condições de vida, reparação e memória referentes ao tráfico de pessoas. Na esteira deste processo, em 09 de julho de 2017, o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, foi reconhecido pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) como Patrimônio Mundial da Humanidade, classificado como local de memória e sofrimento. De acordo com a representante da UNESCO no Brasil, Marlova Jovchelovitch Noletto, “o Cais do Valongo tem valor histórico, arqueológico e cultural, traz memórias de um período da história que não pode se repetir jamais e, por isso mesmo, precisa ser lembrado. O seu reconhecimento internacional ressalta uma época muito importante para a formação da cultura brasileira e das Américas”. Ver http://www.unesco.org/new/pt/brasil/ia/about-this-office/single-view/news/valongo_wharf_is_the_new_brazilian_site_inscribed_on_unesco/, acesso em 18 de setembro de 2017.

¹⁸ Este banco de dados é a melhor ferramenta disponível, ainda que haja sensíveis problemas estatísticos e de sub-representação de determinados períodos. Inês Marinho Osório, em sua dissertação de mestrado, identificou uma série de problemas na quantificação do tráfico de pessoas presentes no *Slave Voyages – The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. De acordo com a autora, os principais problemas são repetição de referências (o que multiplica o número das viagens e do próprio tráfico), referências circulares (o banco de dados identifica sua informação como procedente de uma pesquisa acadêmica e o pesquisador identifica o banco de dados como sua fonte), e suposição estatística, atribuindo dados numéricos referentes ao tráfico a navios que não apresentam tal identificação, na documentação utilizada para produzir o banco de dados. Ver OSÓRIO, Inês Marinho. *O Transporte de escravos no Atlântico: A arqueação dos navios negreiros*. Dissertação, Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2016, p.25-38.

informações subjetivas presentes em fontes narrativas do mesmo período e região. Portanto, o acesso a dados quantitativos não esgota a questão, complementada através de documentos de outras naturezas, mormente de origem jesuíta.

Dentre as fontes descritivas, destaca-se o tratado elaborado pelo jesuíta Alonso de Sandoval. Nascido em Toledo¹⁹ em 1576, deixou a Espanha ainda criança, quando sua família se mudou para o Peru, onde seu pai tomou o cargo de contador da Fazenda Real em Lima. Estudou no Seminário de San Martín de Lima e, em 1593, ingressou na Companhia de Jesus²⁰. Em 1605, chegou a Cartagena de Índias, onde se dedicou aos ministérios jesuítas, consagrando especial atenção à evangelização dos negros escravizados trazidos àquele porto. Influenciado pela obra *De procuranda Indorum salute*, do jesuíta José de Acosta, Sandoval fez considerações acerca da origem, costumes e religião dos homens e mulheres que cruzavam o Atlântico aos grilhões, buscando melhor desempenhar o trabalho missionário em Cartagena. Em busca de conhecimentos sobre seus catecúmenos, concluiu, em 1623, sua maior obra: *Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos etíopes*, mais conhecida como *De Instauranda Aethiopum Salute*²¹. Trata-se de um importante texto de etnografia africana e afro-americana, publicado no século XVII. Dividido em 04 livros, centra-se na preocupação com a eficácia da evangelização, buscando meios para melhor exercer os ministérios missionários na América através da compreensão de sociedades e culturas africanas. O missionário produziu sua obra através de relatos de jesuítas residentes em África, como Luís Brandão e Baltazar Barreira, além de acessar textos elaborados por compiladores inacianos, como Fernão Gerreiro, e outras fontes atlânticas²².

Alonso de Sandoval afirmou que, entre 1617 e 1625, Cartagena recebeu entre 41.000 e 82.000 africanos escravizados. Através do banco de dados *Slave Voyages*, é possível contabilizar o trânsito de 153 navios, que desembarcaram 44.554 pessoas naquela cidade, na condição de escravas, no mesmo período. Número que, no entanto, pode ter sido

¹⁹ Na literatura especializada, encontramos referências a Sevilha, mas no volume publicado em 1627 lê-se que Sandoval é natural de Toledo, Espanha.

²⁰ SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. In: *Topoi*, v.7, n.12, jan-jun. 2006. p.37.

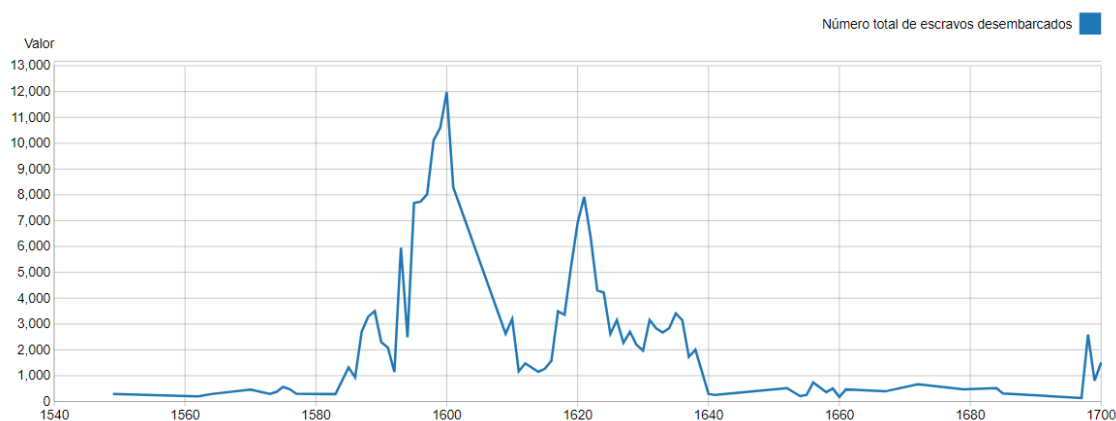
²¹ *Naturaleza, policia sagrada y profana...* foi o primeiro título do livro de Sandoval, publicada em 1627. Vinte anos depois, em Madri, o título foi modificado para *De Instauranda...*, que se consolidou como principal referência à obra. Cf. PAIVA, Eduardo França. Jesuítas e escravos e um escravo jesuíta em Cartagena de Índias, no século XVII. In: Adriana Romeiro e Magno Moraes Mello (org.). *Cultura, Arte & História. A contribuição dos jesuítas entre os séculos XVI e XIX*. Belo Horizonte: Fino Traço. 2014.

²³ ANÔNIMO. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605). In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, p.132.

muito maior, em função do tráfico ilegal. Numa das primeiras cartas ânuas enviadas pelos jesuítas da recém-criada missão de Cartagena de Índias, em 1604, um inaciano anônimo referenciava os anos de 1604 e 1605 e sugeria que, nas Índias Ocidentais, houvesse cerca de “400 mil negros e a cada dia vão aumentando com os novos que nascem e trazem de Guiné”²³. A contabilidade do *Slave Voyages*, novamente, indica números mais modestos: ao longo dos séculos XVI e XVII, período abarcado por esta pesquisa, teriam entrado cerca de 200 mil pessoas escravizadas naquele porto.

O gráfico 2 sugere que o auge do tráfico de pessoas da África para Cartagena de Índias deu-se no período da União Ibérica (1580-1640), período em que uma crise dinástica em Portugal fez com que este reino ficasse sob o domínio dos Felipes de Habsburgo, de Castela. O ano de 1640 é um marco do declínio do tráfico naquela cidade, seja a partir das informações acessíveis através do banco de dados ou da documentação produzida pelos padres jesuítas instalados no Colégio de Cartagena de Índias. Assim, ainda que os dados expressos na plataforma *Slave Voyages* não sejam precisos, eles indicam um movimento de declínio do tráfico, evidenciado em fontes de outras naturezas.

Gráfico 2: Distribuição temporal do total de africanos desembarcados em Cartagena de Índias entre 1500 e 1700, procedentes de todas as regiões (196.888 pessoas).



Fonte: Transatlantic Slave Trade Data Base.

<http://www.slavevoyages.org/voyages/4wbuPbpB>, acesso em 12 de setembro de 2017.

²³ ANÔNIMO. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605). In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, p.132.

Em suas cartas ânuas, os jesuítas descrevem o trabalho realizado junto à população escravizada com grande diferença, ao longo do século XVII. Em 1652, a atividade comercial de outrora já era lembrada com saudosismo. Padre Gabriel de Melgar escrevia, em 12 de outubro de 1652:

Eram nesta cidade as maiores e mais numerosas armações de negros, desembarcando nela os navios que vinham da Guiné e de São Tomé. E por ser o principal porto das Índias e, portanto, o mais cobiçado dos inimigos da coroa espanhola, Sua Majestade o enobreceu com um Governador que geralmente é uma pessoa de grandes serviços e notícias de guerra, com o Sargento Maior e os capitães vivos de Milícia com presidio constante.²⁴

A dinâmica política de Cartagena, na órbita do império luso-espanhol, estava atrelada ao funcionamento de seu porto. Na carta ânuo referente a 1655-1660, padre Hernando Cabero informava que “muitos anos havia que, com a separação de Portugal, não entravam navios de negros no porto de Cartagena”²⁵. No final do século, os ministérios com os africanos já não eram o principal produto oferecido pelos jesuítas àquela sociedade colonial. No momento, o que ocupava os inicianos era o zelo pelos costumes da sociedade local²⁶. A documentação já não fala em africanos muçulmanos, mas em negros judeus vindos das ilhas do Caribe e inseridos em Cartagena pelos holandeses²⁷. Cessado o auge do tráfico de pessoas naquele porto, o colégio jesuíta perdia seu propósito e representava a decadência da cidade enquanto entreposto escravista. Os padres Juan Martínez Rubio de la Barrera; Pedro de Mercado Sebastián de Yepes e Francisco Daza lamentavam a situação:

O colégio de Cartagena pode servir como bom exemplo para prova do que diremos tratando dos colégios pobres desta Província e nenhum está tão pobre que não tenha sustento para voltar-se a si, se entrar na gestão de suas fazendas pessoa de inteligência e

²⁴ MELGAR, Gabriel de. Carta annua desde los años 1642 hasta el de 1652 de la provincia del Nuevo Reino y Quito A. A. M. R. P. Generalde la Compañía de Jesús, Santafé, 12 oct. 1652. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*, op. cit., p.305.

²⁵ CABERO, Hernando. Relación Annuo de la provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*, op. cit., p.347.

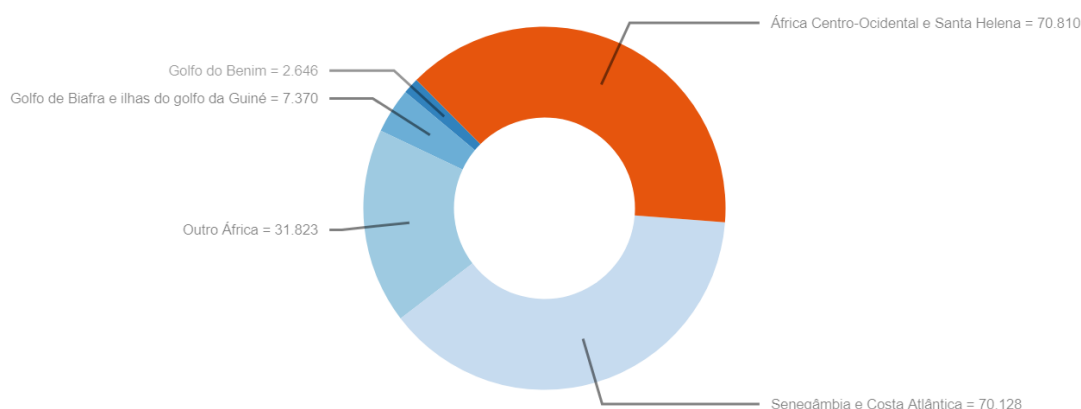
²⁶ BARRERA, Juan Martínez Rubio de la; YEPES, Pedro de Mercado Sebastián de; DAZA, Francisco. Letras anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús desde el año 1694 hasta fines de 98, Santa Fe, diciembre 30 de 1698. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1684 a 1698*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano. 2014, p.408.

²⁷ BARRERA, Juan Martínez de la; YEPES, Pedro de Mercado Sebastián de; DAZA, Francisco. Letras anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús desde el año 1694 hasta fines de 98. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1684 a 1698*, op. cit., p.406.

cuidado. Há-se visto o colégio de Cartagena tão atrasado como o que mais de muito rico foi em outros tempos.²⁸

Portanto, a União Ibérica marcou o momento de maior atividade econômica relacionada ao tráfico de pessoas africanas no porto de Cartagena de Índias, no período de criação da missão jesuíta. Naquele tempo, estima-se o desembarque de 182.777 pessoas escravizadas no porto daquela cidade. A origem destes indivíduos dialoga com as observações de Sandoval, ao afirmar que “quatro são os mais principais portos de onde ordinariamente podem vir Negros a este porto da Cidade de Cartagena de Índias, que é a principal e direta descarga de todo o mundo”. São eles: os “Rios de Guiné e portos de sua terra firme; da ilha de Cabo Verde, da ilha de São Thomé, e do porto de Luanda ou Angola”²⁹. Do total de pessoas contabilizadas no *Slave Voyages*, que chegaram àquela parte da América, 70.128 foram embarcadas na Senegâmbia e ilhas atlânticas (não há dados para Serra Leoa); 70.810 nos portos da África Centro-Occidental; 7.370 pessoas vindas dos portos do Golfo de Biafra e ilhas do golfo da Guiné; 2.646 do Golfo do Benin; e 31.823 pessoas oriundas de regiões indeterminadas também desembarcaram em Cartagena de Índias. O gráfico 3 demonstra esta variação, decorrente de tráfico irregular.

Gráfico 3: Procedência do total de africanos desembarcados em Cartagena de Índias durante o período da União Ibérica (1580-1640)



Fonte: Transatlantic Slave Trade Data Base.

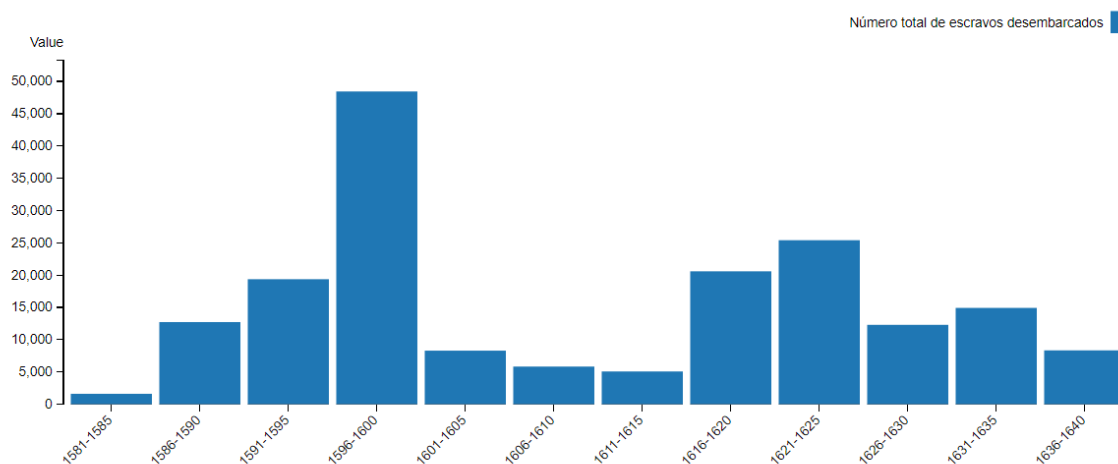
<http://www.slavevoyages.org/voyages/4wbuPbpB>, acesso em 12 de setembro de 2017.

²⁸ BARRERA, Juan Martínez de la; YEPES, Pedro de Mercado Sebastián de; DAZA, Francisco. Letras anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús desde el año 1694 hasta fines de 98, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1684 a 1698*, op. cit., p.403.

²⁹ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, p.57.

A região da Senegâmbia e adjacências, aí incluído o arquipélago de Cabo Verde e excluída a Serra Leoa³⁰, participou com cerca de 38% destas 182.777 pessoas vitimadas pelo tráfico e desembarcadas na cidade de Cartagena de Índias, entre 1580 e 1640. David Wheat, cruzando várias bases de dados, chegou à conclusão de que 41% dos escravizados desembarcados naquela cidade, entre 1570 e 1640, provinham de Cabo Verde, Rios de Guiné e Guiné³¹, evidenciando a importância demográfica desta região. Além dos dados quantitativos, documentação narrativa evidencia as relações entre estas duas faixas do Mundo Atlântico. Considerando esta ligação histórica da atual Colômbia com a África Ocidental, a pesquisadora Luz Adriana Maya Restrepo, amparando-se no trabalho do Nicolás Del Castillo, afirma que, de acordo com dados demográficos do México e do Peru, é possível supor um relativo predomínio jalofo entre a população de origem africana em Cartagena, no final do século XVI, pois a cidade foi importante porta de entrada destes africanos nas possessões castelhanas na América³². No entanto, a entrada desta população não foi linear, ao longo do tempo, e as informações presentes nos bancos de dados indicam períodos sub-representados, conforme gráfico 4:

Gráfico 4: Distribuição temporal do total de africanos desembarcados em Cartagena de Índias entre 1580 e 1640, procedentes de todas as regiões da África (182.777 pessoas) .



Fonte: Transatlantic Slave Trade Data Base.

<http://www.slavevoyages.org/voyages/4wbuPbpB>, acesso em 12 de setembro de 2017.

³⁰ O termo “Senegâmbia e Costa Atlântica” faz referência às seguintes entradas, presentes no banco de dados: Arguim, Bijagós, Bissau, Cacheu, Casamance, Galam, Gambia, Goreia, Joal, ou Rio Saloum, Portudal, Guiné portuguesa, Rio Grande, Saint-Louis, África francesa (Goreia ou Senegal), Ilhas do Cabo Verde, Madeira, Senegâmbia e Costa Atlântica, porto não especificado.

³¹ 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, p.105.

³² RESTREPO, Liz Adriana. Demografia histórica de la trata por Cartagena 1533-1810.

De acordo com David Wheat, a sub-representação presente no período entre 1601 e 1615 tem sido analisada pela historiografia como decorrência da falta de dados ou perda de documentação. No entanto, este historiador argumenta que há fontes ainda inexploradas para o tema, visto que os cálculos presentes na historiografia foram produzidos a partir de listas elaboradas durante o tráfico de pessoas, e não no resgate de informações a partir do cruzamento de outras fontes. Ao trabalhar com documentos inéditos do Archivo de las Indias, de Sevilha, Wheat aponta evidências do tráfico ilegal e da recorrência de propinas pagas pelos traficantes para burlar a administração, indicando mais viagens que aquelas presentes na documentação oficial³³. Ademais, Peter Mark e José Horta, ao analisarem documentos inquisitoriais referentes à costa da Guiné, notaram que, entre 1609 e 1614, mais de 30 navios partiram da região, que se encontrava sob o direito do contrato arrematado por João Soeiro. Cada navio traficava algo 300 e 400 pessoas, contabilizando médias anuais entre 1.800 e 2.400, totalizando algo entre 9.000 e 12.000 pessoas, apenas naquele quinquênio. Tal sub-representação, conforme notam os autores, decorre da ilegalidade do tráfico, indicada através de fontes inquisitoriais³⁴. Estes dados apontam que a entrada de africanos procedentes da Senegâmbia no porto de Cartagena de Índias foi maior do que contabilizado atualmente.

O principal período de atividade dos padres e adjutores jesuítas vinculados ao Colégio de Cartagena de Índias inicia-se logo após o maior pico no volume do tráfico, conforme os dados do gráfico 3. Na carta ânua referente aos anos 1604 e 1605, padre Diego de Torres informava seus confrades sobre as dinâmicas demográficas de Cartagena, onde viviam mais de dois mil espanhóis e cerca de três ou quatro mil africanos escravizados, ao serviço dos primeiros. No mesmo período, outro inaciano complementava haver “6 ou 7 mil negros de serviço dentro da cidade, fora dela e nas estâncias e povoados da comarca muitos negros e índios e nas governações vizinhas, milhares de índios”³⁵. E destacava a condição de entreposto aplicada a Cartagena de Índias, uma vez que “são muito contínuos os navios que aqui aportam, extraordinários assim da Espanha como das Canárias, como também dos rios e portos de onde carregam a soma grande de negros que

³³ WHEAT, David. The first great waves: African provenance zones for the transatlantic slave trade to Cartagena de Indias, 1570-1640, *Journal of African History*, 52, 2011, p.09.

³⁴ MARK, Peter; HORTA, José. op. cit, p.168-170.

³⁵ ANÔNIMO. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605). In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p.136.

passa ao Peru”³⁶. Em 1623, Alonso de Sandoval apontava o circuito entre a costa africana e Cartagena de Índias:

Da ilha de Cabo Verde podem também vir no decurso de um ano muita soma de Negros, [...] principalmente dos Rios de Guiné, não porque ali nasçam, mas porque é aquela ilha descarga de alguns, como Cartagena dos mais; e assim como do porto de Cartagena os fazem passar ao Peru e outras várias partes, assim de Cabo Verde os fazem e trazem a este porto de Cartagena³⁷.

Conforme narra o inaciano, Cartagena de Índias foi uma das principais entradas de homens e mulheres escravizados oriundos da Senegâmbia na América Espanhola³⁸, muitos passando ao Peru, circulando pelo norte da América do Sul e outras regiões de relevada importância econômica do império luso-espanhol, no Caribe continental. Uma amostra da presença africana no Peru indicou que, entre 1548 e 1650, houve 199 indivíduos classificados como jalofos, 424 como mandingas e 10 como fulos, correspondendo, na amostra, a 12,6% do total de escravizados. A presença destes indivíduos, caracterizados pela sua ligação histórica com o Islã, também é descrita noutras regiões. Em 1547, em Santo Domingo, o engenho de açúcar de Hernando Gorjón contava com 37 escravizados africanos, sendo 02 jalofos e 02 mandingas. Em 1549, o engenho de açúcar de Henando Cortés, localizado em Tlaltenango, no México, contava com 77 pessoas escravizadas. Destas, 14 eram jalofos e 9 mandingas. Ainda em Santo Domingo, uma rebelião popular que eclodiu nos anos iniciais do século XVII contou com a participação de 04 escravizados mandingas e 01 fula³⁹.

Em Cartagena, um censo do ano de 1600 indicava uma população composta por aproximadamente 300 espanhóis e 3000 negros⁴⁰. Considerando a proporção de mandingas e jalofos no Peru, no mesmo período, como estimada em 12,6 % do total da presença

³⁶ TORRES, Diego de. Carta annua de la Viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú [1604-1605]. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p.161.

³⁷ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op. cit., p.59.

³⁸ O envio de pessoas desde a Senegâmbia à América não esteve restrito ao Caribe: uma missão francesa, em 1670, apontou a mobilização de traficantes genoveses, holandeses e espanhóis que detinham permissão para enviar pessoas daquela região à Nova Espanha ou a Buenos Aires. ESTRÉES, Jean, Comte de. Mémoire, tant sur l'arrivée des vaisseaux du roy au Cap Vert et leur séjour à ces rades, que sur le commerce qu'on peut faire à ces costes jusques à la rivière de Gambie. Transcrito por THILMANS, G.; MORAES, N. I. de. Le passage à la Petite Côte du vice-amiral d'Estrées (1670). In: *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tome 39, sér. B, n.1, 1977, p.58.

³⁹ BÜHNEN, Stephan. Ethnic origins of Peruvian Slaves (1548-1650): Figures for Upper Guinea. *Paideuma*, 39 (1993), p.68-69; 73.

⁴⁰ APPIAH, Anthony; GATES, Henry Louis, Jr. *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. Oxford: Oxford University Press. 2005, p.753.

escrava africana e projetando estes dados para Cartagena, concluimos que poderia haver mais de 300 mandingas e jalofos na cidade, muitos deles muçulmanos em potencial. A presença destes indivíduos e sua constante chegada através do tráfico motivaram os jesuítas a incorporarem em sua missão vários pessoas escravizadas, intérpretes de línguas africanas. Em 28 de setembro de 1609, ao completar os primeiros cinco anos da missão em Cartagena, padre Gonzalo de Lira fazia saber, através de sua carta ânua, que “se tem aplicado um padre deste colégio com grande zelo e amor a esta desamparada gente e com intérpretes de suas mesmas línguas, que são muitas e muito variadas, os catequiza e se é preciso de novo os batiza”⁴¹. Integrando este grupo, veio a contar Francisco Yolofo, ex-muçulmano convertido ao catolicismo, que falava idiomas jalofo, mandinga e serere, chamado berbecí em Cartagena⁴².

LINGUAGENS NA DIÁSPORA

Em Cartagena de Índias, na primeira metade do século XVII, imperou uma verdadeira Babel colonial, em decorrência da imensa variedade idiomática. À circulação ocasionada pela instituição do império bilíngue luso-espanhol somava-se a expressiva presença de negros escravizados, oriundos de diferentes lugares do continente africano. Os idiomas destes últimos não sobreviveram como vetor de comunicação, no que os estudiosos da linguagem chamam de competência linguística. Atualmente, no entanto, eles permanecem na dimensão lexical em contextos sociais específicos, marcadamente no religioso, artístico e gastronômico, além da dimensão oral, como em cantos e saudações⁴³. Contudo, no passado, línguas africanas eram correntes no continente americano, demandando estratégias de comunicação entre diferentes grupos. Em 1613, padre Gonzalo de Lira informava que a maior dificuldade encontrada pelos inacianos diante da concessão do batismo aos africanos era o trato com populações jalofo, “ververí” (serere) e mandingas.

⁴¹ LIRA, Gonzalo de. *Letras annuas de la Viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años de 1608 y 1609. 28 de septiembre 1609*, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op. cit., p. 242.

⁴² WHEAT, David. *The Afro-Portuguese maritime*, op. cit., p.218.

⁴³ Debates sobre as causas da reduzida continuidade dessas línguas mobilizam parte da comunidade acadêmica, sendo apontadas questões como o valor social atribuído aos idiomas europeus, que predominaram na América Latina continental em detrimento de línguas africanas e crioulas, como a que se desenvolveu no Haiti; a grande diversidade de línguas africanas, que teria dificultado a fixação de alguma delas; e as políticas das Coroas europeias para o estabelecimento linguístico, como a imposição do português no Brasil, em 1757. Ver PETTER, Margarida. A presença de línguas africanas na América Latina. *Linguística*, Vol. 26, dezembro 2011: 78-96.

A causa da dificuldade era a adesão ao islã, entendida pelo jesuíta como resultado do convívio com berberes norte-africanos.

Para efetivar o batismo, o inaciano dizia que “se buscam sempre línguas e intérpretes muito bem preparados e que possam persuadi-los diante da dificuldade que neles se encontra”.⁴⁴ A formação de um corpo de intérpretes aptos a auxiliar os jesuítas na propagação da fé católica esteve presente desde o início da atividade missionária em Cartagena⁴⁵. Em 1613, este grupo já estava institucionalizado e um método de abordagem constituído. Na carta ânua referente aos anos de 1611 e 1612, Gonzalo de Lira informava o procedimento inaciano:

Vindo navios de armações de negros, que assim chamam aquela quantidade deles que bastam para armar um navio, os visita e informa-se de quais nações, línguas ou porto vêm, quantos vêm enfermos, com que risco, com outras circunstâncias e conforme o tempo e necessidade traz línguas ou intérpretes ladinos destros e fiéis por cujo intermédio os examina [em questão de fé e batismo] (...).⁴⁶

A dificuldade diante da diversidade de idiomas foi destacada por vários missionários em atuação em Cartagena. Padre Nicolás Gonzáles afirmou que “se o barco [que lá atracava] era da Região dos Rios [da Guiné], eram tantos os idiomas, que algumas vezes passavam de quarenta”⁴⁷. Na carta referente aos anos 1638-1643, padre Sebastian Hazañero ratificava a continuidade do trabalho com intermediários africanos, dizendo que no colégio havia:

(...) muitos e muito bons intérpretes que chegaram quase a dezoito nestes anos intercalando-os entre aquelas nações e povos incultivados e bárbaros, aplicando-os para que nos servissem e ajudassem a catequizar, ensinar e reduzir seus companheiros, e dando-lhes tal capacidade e dom de línguas e, ao estarem muito bem fundados e despertos nas coisas da nossa santa fé e nos enganos, erros e superstições de seus gentios, sabem uns a três e quatro línguas, e outros a seis e a oito, e deles alcançou o nome de Calepino

⁴⁴ LIRA, Gonzalo de. *Letras annuas de la provincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612*, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p. 345.

⁴⁵ Esta instituição é evidenciada no processo de canonização de Pedro Claver, atavés do depoimento de vários destes intérpretes. Ver PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p.131.

⁴⁶ LIRA, Gonzalo de. *Letras annuas de la provincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612*, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p.341-342.

⁴⁷ PROCESO de *beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Tradução do latim e italiano para espanhol por Anna María Splendiani e Túlio Aristizábal, jesuita. Bogotá: CEJA-Centro Editorial Javeriano, 2002. [depoimentos recolhidos a partir de 1657], p.86-87.

[em referência a Calepino, autor do *Dictionarium octo linguarum*, que traz termos em latim, hebreu, grego, francês, italiano, alemão, espanhol e inglês] por saber onze, em que conhecidamente campeia a providência paternal de Deus e o muito que estima e ampara esta ocupação e santo ministério.⁴⁸

A discriminação dos africanos na América através da categoria nação torna-se evidente na documentação, num contexto em que vários idiomas e linguagens culturais coexistiam. O termo nação foi aplicado de diferentes maneiras nas sociedades de Antigo Regime. Num primeiro sentido, foi utilizado com o fito de identificar, classificar e diferenciar. Não carregava a conotação atual, decorrente dos nacionalismos que se desenvolveram ao longo do século XIX. Etimologicamente derivado de *natio*, particípio passado do verbo latino nascer, tinha significado cambiante, podendo designar um lugar de origem, cidade de naturalidade, pertencimento religioso ou linguístico. Outro sentido, largamente presente na Europa e nas sociedades euro-afro-americanas, decorria da nação como instituição social, de caráter urbano, funcionalmente organizada e dada a formas de representação de seus membros, concebida na estrutura hierárquica do Antigo Regime⁴⁹. Nesta documentação, destaca-se a função classificativa do termo como referência a origem/idioma, em detrimento da institucional. Aqui, interessa a condição de nação atribuída a jalofos, mandingas, fulas e sereres (berbesí ou vervesí), em particular, o que remete à costa ocidental africana.

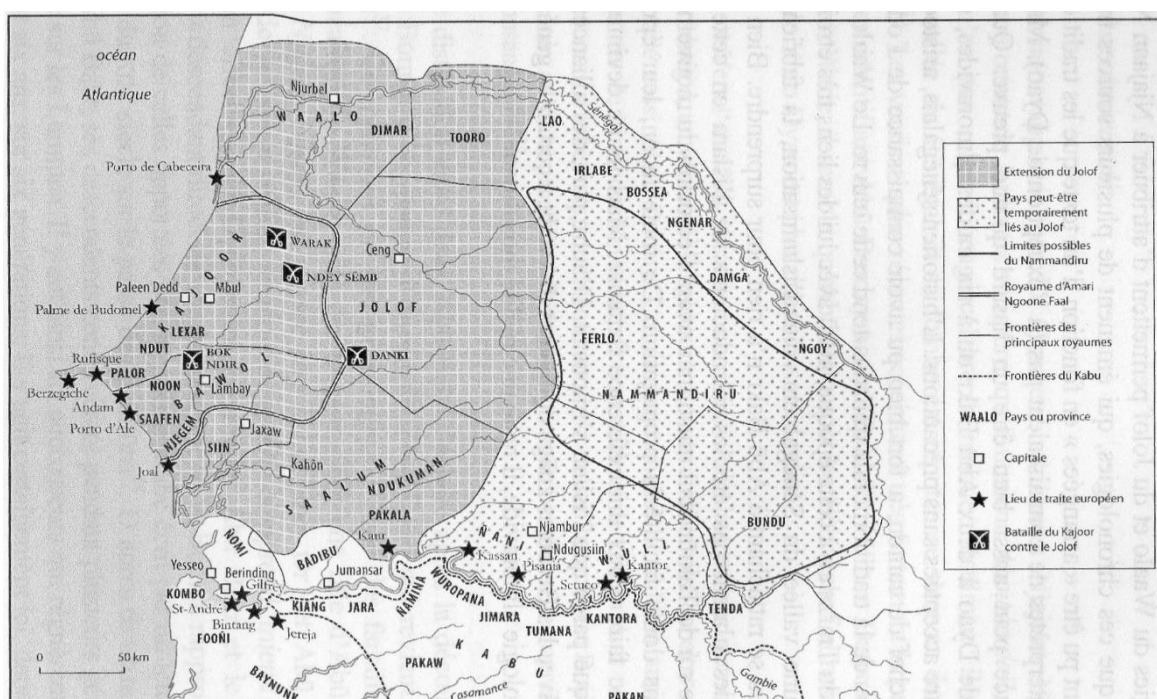
O *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*, de autoria do cabo-verdiano André Álvares de Almada (1594), é iniciado por um capítulo dedicado à descrição dos jalofos, “que são os primeiros e mais chegados a nós”, ou seja, mais próximos ao arquipélago de Cabo Verde, por habitarem a península do cabo Verde, atual Dakar⁵⁰. Os Jalofos foram um dos primeiros povos com os quais os navegantes portugueses – ou a soldo de Portugal – que alcançaram a Senegâmbia, no século XV, tiveram contato. Estão presentes na descrição de terras de Luís de Cadamosto, que viajou à costa do atual Senegal em 1455 e 1456, e em narrativas posteriores. Habitantes do litoral e de uma larga faixa ao interior, entre os rios Senegal e Gâmbia (ver mapa 01), os jalofos compuseram um forte Estado, formado por unidades confederadas, até finais do século XV. A Confederação Jolof

⁴⁸ HAZAÑERO, Sebastian. Anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada de la Compañía de Jesús (1638-1643). In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada*: años 1638 a 1660, op. cit., p.172.

⁴⁹ Importante abordagem acerca dos sentidos, usos e apropriações historiográficas do termo nação disponível em SILVEIRA, Renato da. Nação Africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, 38 (2008), 245-301.

⁵⁰ O termo Cabo Verde refere-se ao arquipélago portador deste nome e cabo Verde (com -c- inicial minúscula) refere-se à península de Dakar, cujo cabo que dá nome ao arquipélago.

abarcava vários Estados menores, sob hegemonia do Jolof. Eram eles Ualo, Caior e Baol, além do Jolof, compostos por populações jalofas; e Sine e Salum, compostos por populações sereres. A despeito de jalofos e sereres possuírem idiomas próprios, a convivência na unidade política e a proximidade geográfica permitia-lhes reconhecimento linguístico. André Almada informa que ambos “se entendem uns aos outros, sabendo as línguas uns dos outros, pela vizinhança das terras e comunicação que uns tem com os outros [...]”⁵¹.



Mapa 4: Extensão da Confederação Jalofa e relações políticas regionais na Senegâmbia.
In: BOULÈGUE (2013), p.44.

No tocante ao uso da categoria nação em referência a estas populações na África, José Horta argumenta que a classificação baseou-se em configurações políticas locais amparadas na identificação de regularidades na produção do corpo social, como modo de vestir, alimentar-se ou guerrear. O termo reflete identidades sociais africanas que, ainda

⁵¹ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594, In *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. 2.ª série, vol III, (1570-1600), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964, p.257-258. Doravante, as referências procedentes deste compêndio documental, formado por duas séries e vários volumes, todos organizados por António Brásio, será referido apenas através da sigla MMA, seguida da série (s.), volume (v.) e página (p.). A referência completa dos sete volumes que compõem a segunda série, referenciados neste trabalho, encontram-se ao final.

que fluidas e decorrentes de arranjos sociopolíticos transitórios, eram assumidas pelas populações em contextos com alta incidência de variáveis, como pertencimentos linhagísticos, políticos ou compartilhamentos culturais, que se pode chamar, de forma analítica e à falta de melhor termo, de identidade étnica⁵². Concorde-se com Horta no caráter africano da classificação em nações. Contudo, nem sempre o termo utilizado decorria do uso pelo grupo nomeado: muitas vezes, tal identificação partiria de intérpretes africanos que emitiram enunciados sobre outros grupos.

O navegante Diogo Gomes, ao narrar a viagem de Nuno Tristão à Senegâmbia, em 1446, usou os termos Serere e Barbacim, o primeiro aplicado a pessoas e o segundo a terras: “avançaram para além até uma terra de homens malvados a que dão o nome de Sereres. Encontraram muitos deles na praia do mar com arcos e setas envenenadas e não quiseram eles falar com os cristãos./ Avançando para além, navegaram por terras de Barbacins [...]”⁵³ Este trecho sugere que a classificação da população serere foi dada por alguém que o sabia, mas que não integrava o grupo confrontado, estabelecendo distinção através da classificação “homens malvados”. Em seguida, se entraria numa região sob controle do governante de Sine, à qual se aplica o termo Barbacim. Barbacim deriva de *buur-ba-Siin*, “rei de Sine”. O fato de o termo serere aparecer num documento procedente do início das navegações portuguesas e desaparecer das narrativas posteriores, nas quais figura o termo barbacim, indica tratar-se do período de consolidação do Sine enquanto unidade política sob uma autoridade centralizada. A partir deste momento, houve um deslocamento da identidade para o campo político: por um lado, associado à hegemonia de um governante, por outro, à emancipação de Sine frente ao Jolof, reconhecida na origem jalofa da expressão *buur-ba-Siin*.

Na documentação referente à África e à América, o termo que aparece para delimitar a população serere é o barbacim ou derivados, referente à identidade política. Cabe notar que o processo de formação lexical no qual *buur-ba-Siin* transforma-se em barbacim deu-se no idioma jalof⁵⁴, e não no idioma serere, falado pela população dos Estados do Sine e do Salum, ao norte do rio Gâmbia, onde o termo utilizado para “governante de Sine” é “Mad a Sinig” ou “Maad a Sinig”⁵⁵. Portanto, a nomenclatura

⁵² HORTA, José da Silva. “Nações”, marcadores identitários... op. cit..

⁵³ SINTRA, Diogo Gomes de. op. cit., p.67.

⁵⁴ BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof dans l'espace Sénégalien*, op. cit., p.23-27.

⁵⁵ SAMBA, Jebal. *Cosaani Ségambie (L'Histoire de la Ségambie)*. Programme de Radio Gambie «Chosaani Senegambia». Présenté par Alhaji Mansour Njie de Radio Gambie. Directeur de programme Alhaji Aliou Ebrima Cham Joof. Enregistré à la fin des années 1970, au début des années 1980 au studio de

política “Barbacim” tem dupla significação. Por um lado, utilizada como designativo de nação no Mundo Atlântico, indicava uma unidade social e política – a população Serere submetida a um governante, na alçada de um Estado. Por outro, evidencia duas possibilidades: existência de um intérprete, uma vez que a informação procede de um falante da língua jalofo, ou a caracterização do *wolof* como língua franca. Portanto, o mapeamento linguístico dos termos utilizados nas descrições europeias sobre a África Ocidental oferece outras perspectivas para estudo das transformações sociais e políticas na região, através da constatação dos interlocutores ou intermediários linguísticos.

Vários vocábulos que compõem a documentação portuguesa sobre a Senegâmbia estão nos idiomas jalofo e mandinga, embora nem sempre se refiram a estas comunidades idiomáticas. O termo *Tuculor*, referência a nação nesta documentação, parte de um vocábulo corrente entre jalofo aplicado a povos Fula muçulmanos⁵⁶. O termo *fula*, por sua vez, é a nomeação mandinga atribuída aos Fulbe, sobretudo na região do Futa Toro, onde se encontrava o Estado do Tekrur⁵⁷. Já o termo corrente para classificar os clérigos muçulmanos, muitos deles mandingas, é *bexerim*. Baltazar Barreira demonstrou o uso local da palavra, uma vez que a personalidade islâmica que nomeia é aquela que “os Mouros de Berbéria chamam Casizes, e os de Guiné Bexerins”⁵⁸. De fato, é uma derivação fonética de *bi-sëriñ*⁵⁹, outro termo do idioma jalofo. A análise linguística, portanto, oferece algumas conclusões importantes. A primeira é a existência de intermediários jalofo na compreensão portuguesa acerca das relações sociais e políticas na Senegâmbia, cuja apropriação vocabular conduziu as representações produzidas. A segunda indica a produção de identidades sociais através de processos políticos, como destacado na formação nominal “barbacim” como indicativo de pertencimento ao reino de Sine, a partir do idioma jalofo⁶⁰.

Radio Gambie, Bakau, en Gambie. Traduit et transcrit par The Seereer Resource Centre: Juillet 2014. Acessado em: The Seereer Resource Centre (SRC), www.seereer.com, em 30 de maio de 2016.

⁵⁶ HORTA, José da Silva. “Nações”, marcadores identitários..., op. cit., p.659.

⁵⁷ GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the age of Jihad*, op. cit., p.23. Richard Lobban dá a seguinte definição ao Futa Toro: “Geographically adjacent to the Senegal River valley is the plateau region of Senegal known as Futa Toro which is the name usually given to the Fula state built upon Tekrur known from ancient times. In any case, by 11th century, the Islamic state of Tekrur at Futa Toro was ruled by peoples from the mergers of Berber, Tukulor and Soninke ethnic stocks who controlled local Wolof and Serer populations. (...)”. Ver LOBBAN, Richard. *Historical Dictionary of the Republics of Guinea-Bissau and Cape Verde*. London: The Scarecrow Press, Inc, 1979, p.58-59.

⁵⁸ Carta ânua do padre Baltazar Barreira ao provincial de Portugal (1-1-1610), MMA, s.2, v. 4, p. 370.

⁵⁹ BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof dans l'espace Sénégalien*, p.90; WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. 2014, p.79; 266.

⁶⁰ HORTA, José. “Nações”, marcadores identitários... op. cit., p.663.

Partindo de análise linguística, o historiador Toby Green demonstrou como a expansão mandinga no sul da Senegâmbia, entre os rios Gâmbia e Grande, elaborou a estrutura social da relação entre residentes e estrangeiros advindos de diásporas comerciais, nas quais o tráfico atlântico posterior se assentou. Para tanto, o autor demonstra como nomes de nação utilizados pelos portugueses decorreram do idioma mandinga, como Balanta e Baniuk, além do vocabulário político local, como o título de *mansa* aplicado a governantes, e o de *fará*, que indicava importantes dignitários entre os jalofos⁶¹. Contudo, neste caso, não se está diante de um intérprete das línguas locais. Antes, trata-se de um processo de expansão mandinga anterior à chegada portuguesa, gerando um processo de criouliização entre mandingas e grupos populacionais locais. À chegada europeia, já havia se estabelecido uma síntese cultural, cujo vocabulário permitiu a Green mapeá-la.

No norte da Senegâmbia, as fronteiras políticas entre diferentes grupos populacionais estavam bem traçadas, embora as dinâmicas de circulação social em diferentes territórios caracterizassem um padrão de identidade *sui generis*, marcado pela contiguidade, em detrimento da separação⁶². Essas relações sociais, políticas e linguísticas tiveram importante impacto na configuração das identidades no Mundo Atlântico, uma vez que indivíduos sereres incorporaram a classificação Barbacim, construída a partir do idioma *wolof*, no Mundo Atlântico. Este elemento evidencia a consideração de Robin Law acerca de interações na África e na diáspora. Trata-se da “persistência do bilingüismo [que] precisa ser levada em conta, ao se considerar a formação de identidades étnicas entre os escravos africanos na diáspora”⁶³. Não obstante, tal habilidade linguística, associada à situação política, pode ter ocasionado a transformação do *wolof* em língua franca regional. Nesta hipótese, a incorporação da identidade barbacim dar-se-ia pela utilização da categoria *wolof* numa situação comunicativa construída a partir do uso desta última língua. Em ambos os casos, as interações sociais e linguísticas são notáveis. Com estes elementos, conclui-se que a contiguidade geográfica e o relacionamento político entre populações falantes de diferentes idiomas, na África, possibilitou a emergência do grupo de intérpretes criado e utilizado pelos padres jesuítas. Estes elementos, no entanto, somavam-se a outras formas de linguagem no estabelecimento de comunicações: a linguagem religiosa.

⁶¹ GREEN, Toby. op. cit., cap.01.

⁶² HORTA, José da Silva. “Nações”, marcadores identitários..., op. cit..

⁶³ LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. *Tempo*, Jan 2006, vol.10, no.20, p.98-120.

Em meio a tal diversidade, a unidade religiosa muçulmana e a comunicação estabelecida por meio dela entre diferentes populações, na África, foram mobilizadas como linguagens, na América. Sandoval constatou que, em Cartagena, havia entendimento entre diferentes etnias africanas porque algumas delas tinham o Islã como linguagem comum antes de chegar à América. A religiosidade muçulmana era, no entendimento do jesuíta, obstáculo à cristianização, uma vez que “os Iolofos, Berbesies, Mandingas e Fulos podem de ordinário entender-se entre si, ainda que as línguas e castas sejam diversas, pela grande comunicação que têm à causa de haverem recebido comumente todas estas nações a maldita seita de Mafoma”⁶⁴. O Islã consolidou um intenso espaço de circulação de pessoas e saberes, na África, entre diferentes povos. Dentre seus efeitos, os saberes islâmicos prévios detidos pelos africanos traficados na América foram um desafio aos inicianos:

E esta é a razão porque muitas vezes sentimos dificuldade na conversão destes, pelo que procuramos que seu catecismo se faça por meio de intérpretes mais competentes, e que vamos neles com maior reflexão, e advertência, pondo maior cuidado e diligência nas perguntas, em convencer suas respostas e as réplicas que fazem⁶⁵.

Quais seriam as dificuldades encontradas por Alonso de Sandoval, na América? Na Senegâmbia, um missionário capuchinho francês, Jean-Baptiste Gaby, anotou em seu memorial os debates que teve com muçulmanos jalofos, próximo à foz do rio Senegal, no qual se discutiam doutrinas, crenças e práticas religiosas. Em causa, estava a natureza de Deus, o mistério da santíssima Trindade, os dogmas e sacramentos católicos, incompreensíveis aos muçulmanos, conhecedores da narrativa comum à *Bíblia* e ao *Alcorão*⁶⁶. Este diálogo indica a densidade do Islã na região e a segurança detida pelos muçulmanos jalofos na fé professada. Na América, a instrução islâmica, da qual muitos destes indivíduos eram dotados, e seus conhecimentos sobre a narrativa do *Alcorão* impunham desafios aos missionários que inexistiam diante de populações cuja cosmologia se organizava sobre outros parâmetros. A evidência da identidade religiosa como vetor de sociabilidade, na América, aponta a continuidade da fé muçulmana na diáspora pelo Atlântico. Ademais, os jesuítas evidenciam que o Islã não era apenas uma linguagem simbólica, mas uma apropriação real daqueles indivíduos que, a partir dos saberes prévios,

⁶⁴ SANDOVAL, Alonso de. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op. cit., p.57.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ GABY, Jean-Baptiste. *Relation de la Nigritie: contenant une exacte description de ses royaumes et de leurs gouvernements, la religion, les moeurs, coustumes et raretez de ce país, avec la découverte de la rivière du Senega, dont on a fait une carte particulière*. Paris: Chez Édme Couterois. 1689, p.34.

inquiriam seus evangelizadores. Do contrário, por que empregar os intérpretes mais competentes, destros e fiéis no esforço por convertê-los?

MUÇULMANOS NA AMÉRICA COLONIAL

O memorial do padre Alonso de Sandoval indica que, na primeira metade do século XVII, era significativa a presença islâmica em Cartagena. Corroborando este argumento, destaca-se o processo de canonização do padre jesuíta Pedro Claver. Nascido em Verdú, Espanha, em 1580, estudou em Salsona e, aos 21 anos, ingressou na Companhia de Jesus, em Barcelona. Em 1610, chegou a Cartagena, cidade na qual atuou até sua morte, consagrando-se à conversão dos africanos recém-chegados⁶⁷. Falecido em 1654, logo se iniciou um processo eclesiástico pela sua canonização. Em 1657 foi instituída uma comissão para o processo que começou a recolher depoimentos de pessoas que conviveram com o missionário, tiveram notícias de suas obras ou dos milagres a ele atribuídos, arrolando 154 testemunhas, dentre as quais vários homens e mulheres escravizados e residentes em Cartagena⁶⁸.

Muitos destes indivíduos trabalharam diretamente com Claver, como intérpretes juntos às populações africanas, nos esforços de conversão. O processo do qual resultou a canonização do jesuíta em 1888 é um documento ímpar, no qual há depoimentos de africanos e africanas com ricas informações sobre a vida naquela cidade. Um destes depoentes foi o intérprete Diego Folupe. A nação atribuída a Diego sugere tratar-se de um homem procedente da Senegâmbia, onde o comerciante cabo-verdiano André Álvares Almada descrevia os povos Felupe. Almada não os insere no rol de populações com presença/prática islâmica e diz que os Felupe se encontravam constantemente submetidos à expansão dos Estados mandingas, ao longo do rio Gâmbia⁶⁹. Diego Folupe, no entanto, reconhecia os muçulmanos, cuja presença em Cartagena descreveu com perspicácia, à sombra do colégio jesuíta:

Como este colégio fica perto do cais onde atracam as galeras que estão neste porto, iam quase todos os dias muitos negros a comer em sua porta; e depois que haviam comido viu muitas vezes esta testemunha que [Claver] os exortava com grande fervor a fazerem-se

⁶⁷ PAIVA, Eduardo França. Jesuítas e escravos e um escravo jesuíta em Cartagena de Indias, op. cit..

⁶⁸ PROCESO *de beatificación y canonización de san Pedro Claver*, op. cit.

⁶⁹ ALMADA, André, op. cit., p.288.

cristãos e deixar a falsa seita de Mafoma. E com essas exortações converteu a muitos, e se batizaram.⁷⁰

O intérprete Ignácio Angola declarou que Pedro Claver, “com seu exemplo, admoestações e exortações, reduziu a três daqueles negros à nossa santa fé, provando-lhes com razões manifestas e claras a falsidade da seita de Mafoma que seguiam. E sabe que, com efeito, se batizaram”⁷¹. Quando as admoestações eram insuficientes, os jesuítas poderiam aplicar outros métodos. Diante dos muçulmanos escravizados, a opção escolhida por Gonzalo de Lira “para poder batizá-los com segurança foi deixa-los para sobremesa”, ou seja, por último, ainda no navio que os trouxe à América, em meio às condições insalubres descritas pelos próprios missionários, acerca das instalações do transatlântico. Assim, segue de Lira, “passados alguns dias eles desejavam e nos pediam o santo batismo e se lamentavam de ver-se só eles mouros e todos os seus companheiros cristãos”⁷². Batizados, poderiam desembarcar.

É curioso notar que Cartagena de Índias recebeu um Tribunal do Santo Ofício em 1610. Ao contrário de Portugal e da Espanha, a crença islâmica não era problema que mobilizasse esforços inquisitoriais neste lado do Atlântico, provavelmente em decorrência da resistência dos muçulmanos à conversão (uma vez que a atuação inquisitorial restringia-se aos batizados). Nos tribunais hispano-americanos, o alvo principal era o desvio religioso junto às comunidades de origem espanhola e o principal delito eram as práticas classificadas como bruxaria⁷³. Ao lado deste público, acusados de bruxaria e feitiçaria, figuram africanos como “Maria Linda, negra, aliás Mandinga, de nação Terranova”⁷⁴; Francisco Angola, acusado de ser “bruxo e feiticeiro e dava muitas coisas com o que matou

⁷⁰ PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver, op. cit., p.329

⁷¹ PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver, op. cit., p.322

⁷² LIRA, Gonzalo de. Letras annuas de la provincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p. 345.

⁷³ BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição Portuguesa: novas perspectivas. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, 2004, n.5/6,p.22. A perseguição aos desvios de fé na comunidade de origem hispânica nos tribunais espanhóis na América contrasta com o tribunal de Goa, no Império português, que passou da perseguição aos cristãos-novos para concentrar-se na repressão a muçulmanos e hindus recém-conversos ao catolicismo.

⁷⁴ Relación de las causas despachadas en el Auto público de fe que se celebró en el Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena a los 13 días del mes de marzo de 1622 años. In: SPLENDIANI, Ana María; BOHÓRQUEZ, José Enrique Sánchez; SALAZAR, Emma Cecilia Luque de. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660. Tomo II: documentos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1020, años 1610-1637*. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA. 1997, p.222.

muitas pessoas”⁷⁵; María Cacheo, negra forra natural dos Rios de Guiné, a quem se atribuíam “grande fama e comum opinião de bruxa [e se dizia] haver encontrado aparelhos de tal e que se transformava em pato, cabra, jacaré, peru e perua e rato, e que com ervas havia matado Elenilla, sua filha, e a comido e comido outro filho chamado Juanillo[...]”⁷⁶, entre outros. Nenhum foi acusado de prática islâmica⁷⁷.

A Inquisição em Cartagena de Índias não se ocupou com a perseguição aos muçulmanos, nos seus primeiros cinquenta anos de existência, entre 1610 e 1660 – intervalo que cobre o período referente aos relatos que compõem o processo de canonização de Pedro Claver e auge do tráfico de pessoas da Senegâmbia para aquela cidade. Nas relações dos autos, causas despachadas e demais assuntos da alçada do Santo Ofício, apenas um muçulmano encontra-se entre os réus. Ademais, ele buscou os inquisidores por razões próprias, confessando-se espontaneamente, conforme o processo. Trata-se de Alonso de Molina:

escravo de Sua Majestade nas galeras desta costa, dos mouriscos expulsos de Sua Majestade, que na Berberia o chamavam Ali e aqui Toledo, de idade de trinta anos, veio a este tribunal confessar espontaneamente que tendo sido instruído de seus pais na fé católica, havia vivido como tal católico cristão, crendo em tudo o que crê e tem a santa igreja católica romana, e que com os ditos seus pais e demais mouriscos foi expulso e chamado à Berberia, onde na cidade de Túnis, por ensino de sua mãe e entendendo que ela lhe aconselhava o que mais lhe convinha, apostatou da fé católica e se passou à seita de Mahoma, tendo-a por melhor para sua salvação⁷⁸.

Alonso de Molina declarou que, depois deste episódio, viveu mais 10 anos como muçulmano, até que, atuando como marinheiro, foi feito cativo por dom Gabriel de Chávez e colocado nas galeras do Porto de Santa María. Ainda por outros dezessete anos, manteve-se na fé islâmica, não obstante sua afirmação de que “depois que o cativaram, não havia feito cerimônia alguma da dita seita e que haveria como que três meses que se havia apartado dela, desejando ser reconduzido e integrado à fé católica”. O réu estava disposto a

⁷⁵ Relación de los procesos atrasados de fe, Cartagena, Al Consejo de la santa y general inquisición, guarde nuestro señor etc., Inquisición de Cartagena Madrid. In: SPLENDIANI, Ana María; BOHÓRQUEZ, José Enrique Sánchez; SALAZAR, Emma Cecilia Luque de. Op. cit., p. 270.

⁷⁶ Relación del Auto celebrado por la Inquisición de Cartagena de Indias en la Iglesia catedral de dicha ciudad a 25 de Junio de 1628. In: SPLENDIANI, Ana María; BOHÓRQUEZ, José Enrique S.; SALAZAR, Emma Cecilia Luque de. Op. cit., p.281.

⁷⁷ A partir do banco de dados elaborado por Ana María Splendiani, José Enrique Bohórquez e Emma Cecilia Salazar, citado acima.

⁷⁸ Relación del Auto celebrado por la Inquisición de Cartagena de Indias en la Iglesia catedral de dicha ciudad a 25 de Junio de 1628. In: SPLENDIANI, Ana María; BOHÓRQUEZ, José Enrique S.; SALAZAR, Emma Cecilia Luque de. op.cit., p.287-288.

conquistar um lugar na sociedade católica colonial e declarava crer na salvação de sua alma através da religião cristã. Após a confissão, os inquisidores acordaram que:

este réu ouviu sua sentença na sala do tribunal e nele foi admitido à reconciliação em forma com hábito de tal e com o dito hábito ouvisse a missa do tribunal e logo depois foi removido e a eles apenas impuseram outras penitências saudáveis, ordenando-o que pelo espaço de meio ano buscasse todos os dias que pudesse, no colégio da Companhia [de Jesus], pessoa lhe fosse designada, para que o instruisse mais nas coisas de nossa santa fé e o arrancasse dos erros que havia cometido.⁷⁹

Jesuítas e inquisidores mantiveram estreito diálogo na busca pela conversão de corpos e almas de muçulmanos. O fato de Alonso de Molina ser submetido a “penitências saudáveis” e indicado aos inicianos para que fosse instruído na fé católica expõe o motivo de os escravizados africanos muçulmanos não serem denunciados ao tribunal inquisitorial pelos jesuítas que os conheciam tão bem: a crença islâmica não era considerada um vício fundamental naquela sociedade e mais esforços deveriam ser aplicados na conversão dos muçulmanos que na punição de condutas de outros correligionários batizados que, porventura, continuassem a praticar a fé islâmica. Diante da busca pela conversão e doutrinação católica, central foi a função atribuída aos jesuítas, pois a eles cabia trabalhar pela integração destes muçulmanos na sociedade colonial.

Tendo em conta que as cartas ânuas eram instrumentos de edificação religiosa da Companhia de Jesus, não se deve esperar o relato de fracassos missionários neste tipo de correspondência. No escopo desta tese, pode-se apenas especular sobre a quantidade de muçulmanos que não teriam aceitado o batismo naquela cidade colonial, uma vez que os casos de sucesso são muitos. Além dos vários africanos descritos pelos intérpretes Diego Folupe e Ignácio Angola, um jesuíta anônimo escreveu em 1605 ou 1606, dando notícias da conversão de um muçulmano cuja origem não é especificada⁸⁰; padre Gonzalo de Lira dava notícias, em 1609, de “alguns mouros de nação e lei”, berberes e muçulmanos, portanto, que trabalhavam nas galés e teriam se convertido naquela cidade. Entre eles, um

⁷⁹ Relación del Auto celebrado por la Inquisición de Cartagena de Indias en la Iglesia catedral de dicha ciudad a 25 de Junio de 1628. In: SPLENDIANI, Ana María; BOHÓRQUEZ, José Enrique Sánchez; SALAZAR, Emma Cecilia Luque de. op.cit., p.287-288.

⁸⁰ Anônimo. Carta anua de la viceprovincia del Nuevo Reino y Quito (1604-1605), In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p.138.

Azam e outro Mahomer⁸¹. Padre Diego de Torres fala da conversão de um turco⁸²; padre Gonzalo de Lira narra, em 1613, a catequização de outros três turcos⁸³; e o padre Hernando Cabero descrevia, em 1660, o batismo de um mouro que teve como padrinho o governador da província de Cartagena de Índias, Pedro Zapata de Mendonza (1648-1650/1654-1658)⁸⁴. Numa sociedade colonial e periférica, marcada por relações interpessoais e economia de favores, a predisposição do governador em apadrinhar um muçulmano convertido indica o alto valor social atribuído à conversão, o que evidencia não se tratar de caso isolado de permanência da crença islâmica⁸⁵. O Islã era praticado publicamente em Cartagena de Índias.

Entre os muçulmanos jalofos, constam referências a Francisco de Jesús Yolofo, “a quem padre Pedro Claver tratou de persuadir com sua vida e palavras que deixasse a seita de Mafoma e seguisse nossa santa fé católica. Esta testemunha não quis fazê-lo nunca. Até há dez anos [...]”⁸⁶. Sobre ele, foi dito que resistiu à conversão por anos a fio, cedendo, por fim, às investidas do jesuíta. No processo de canonização de Claver, instrumento por meio do qual se buscou divulgar uma imagem devocional relacionada ao inaciano, foi dito que Francisco de Jesús sentiu-se comovido com a atenção e cuidado dispensados a ele pelo missionário, optando pela conversão⁸⁷. A mesma narrativa foi mobilizada pelo padre Hernando Cabero, na carta ânua referente aos anos 1655-1660. Nela, Cabero afirmou que o dito jalofa “tendo sido obstinadíssimo em sua seita por mais de trinta anos, passou a detestá-la por um ato de caridade que viu exercitar um [padre] da Companhia de Jesus”⁸⁸.

Apesar das limitações das fontes e seu compromisso com a autoimagem jesuíta, é possível notar alguns aspectos referentes ao Islã na América colonial: 1. um muçulmano

⁸¹ LIRA, Gonzalo de. Letras annuas de la Viceprovincia de Quito y el Nuevo Reino de los años de 1608 y 1609. 28 de septiembre 1609. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p.245.

⁸² TORRES, Diego de. Carta annua de la Viceprovincia del Nuevo Reino y Quito en los reinos del Perú [1604-1605], In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op.cit., p.173.

⁸³ LIRA, Gonzalo de. Letras annuas de la provincia del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612, p.336.

⁸⁴ CABERO, Hernando. Relación Anua de la provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*, op. cit., p.354.

⁸⁵ Sobre relações de dependência, redes de compadrio, economia de favores e seus usos numa sociedade colonial, ver VENÂNCIO, Renato Pinto; SOUSA, Maria José Ferro de; PEREIRA, Maria Teresa Gonçalves. O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII, *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 273-294, 2006.

⁸⁶ PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver, op. cit., p.309.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ CABERO, Hernando. Relación Anua de la provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*, op. cit., p.355.

que conviveu com sua fé por três décadas em Cartagena de Índias, até aderir ao cristianismo católico; 2. a resistência deste homem à conversão; 3. o pleno conhecimento pelos padres inacianos de sua crença religiosa islâmica. Este, aliás, não foi caso único. A fé muçulmana professada por escravizados na cidade caribenha também está presente em outra narrativa de conversão no processo canônico de Claver. Trata-se de “um negro velho chamado Amete”⁸⁹, possível variação de Ahmed, um dos nomes de Maomé no *Alcorão*, que recusou-se a ser batizado por muitos anos, aceitando a conversão somente em 1656.

Amete era conhecido por ser “tão obstinado em sua seita de Mafoma”, o que evidencia o pleno conhecimento acerca de sua condição religiosa e a tolerância que se tinha diante do Islã. Padre Hernando Cabero conta que um conhecido de Amete, passando por ele na rua, ter-lhe-ia perguntado: “vem cá, Hamet, por que você não quer ser cristão? Por que não quer se batizar? Para que me batizar! (disse o mouro) ande, me deixe...”⁹⁰. Em seguida, narra a conversão com milagre: um bebê ter-lhe-ia dito para converter-se e ele, admirado, teria aceitado. No processo canônico de Claver, no entanto, a conversão é atribuída a um milagre do padre, e não do bebê misterioso. A duplicidade da narrativa é elemento notável, a demonstrar a flexibilidade da atribuição de um milagre no processo que culminaria na santificação daquele que se conferiu o título de *lo esclavo de los esclavos*.

No processo, consta que Pedro Claver, durante muito tempo, teria insistido na conversão deste homem, sem sucesso. Após a morte do jesuíta, teria sido um companheiro de ministério a alcançar o abandono da fé islâmica. Padre Nicolás Gonzáles teria conseguido converter Amete com seus conselhos e ensinamentos, após fazer referência ao padre Claver e levar o muçulmano, que nutria grande estima pelo jesuíta, ao túmulo onde ele se encontrava sepultado. Após esta iniciativa, conforme depoimento do padre Nicolás Gonzáles, Amete teria realizado “atos de contrição muito fervorosos; e ele os fez, e detestou e abominou a maldita seita de Mafoma na qual havia vivido toda sua vida”⁹¹. No processo de canonização, consta que Amete converteu-se após beijar o sepulcro de Pedro Claver. Sua conversão foi considerada, no processo canônico, como o segundo milagre operado pelo jesuíta, após sua morte, e teria acontecido entre 30 de novembro e 01 de dezembro de 1656.

⁸⁹ PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver, op. cit., p.489.

⁹⁰ CABERO, Hernando. Relación Annuá de la provincia del Nuevo Reino de Granada desde el año de 1655 hasta el de 1660, In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*, op. cit., p.355.

⁹¹ PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver, op.cit., p.493.

A escolha da conversão ao Islã como tópico narrativo associado a “um negro velho” sugere que a presença de muçulmanos negros em Cartagena de Índias, no século XVII, era verossímil. Assim, a verdade contida na narrativa da conversão de Amete é menos importante que a constatação de sua presença e de seus correligionários em Cartagena de Índias, de forma publicamente reconhecida e, àquela altura, verificável, dotando a narrativa de credibilidade. Ainda que de difícil abordagem, esta constatação indica a necessidade de retorno dos pesquisadores às fontes da América Colonial em busca da presença muçulmana entre os africanos escravizados. Os paradigmas historiográficos que apontam a inexistência de Islã entre povos negros, abordados na introdução desta tese, contribuíram negativamente para o desenvolvimento de estudos afro-americanos concentrados no Islã. É preciso reavaliar a questão.

Naquele contexto, a manutenção da identidade religiosa muçulmana por estes indivíduos sugere que eles reconheciam nesta continuidade de sentidos a possibilidade de acessar algo que lhes era desejável. A agência dos africanos escravizados é compreendida através da concepção de que eles traçaram estratégias para sobrevivência na sociedade colonial, ainda que sob extrema coação, a partir de uma lógica situacional⁹². Tais escolhas respondiam a objetivos racionalmente construídos a partir da realidade histórica vivida: elas eram tomadas com o fito de alcançar algo, ainda que este “algo” seja, hoje, inapreensível. No âmbito da religiosidade e do direito islâmico, a resistência dos muçulmanos jalofos à conversão é melhor matizada à luz das experiências islâmicas na Senegâmbia e dos valores atribuídos à condição religiosa. Em carta de 22 de julho de 1616, o padre Manuel de Arceo justificava a atuação inaciana em Cartagena de Índias, diante do desafio inscrito na presença dos muçulmanos negros:

A razão é que, sendo este porto a chave da Terra Firme, Peru e Novo reino de Granada, por onde passam estes negros cuja grande maioria, como já se disse, chega sem ser batizada e parte daqui sem nunca vir a ser, passa este padre trabalhos muito grandes e muitos e não pequenos riscos de sua vida para que nenhum destes mouros boçais que chegam a esta cidade sigam adiante ou morram sem a água do santo batismo⁹³.

⁹² CHAMBERS, Douglas. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice, In: Toyin Falola/Kevin Roberts (eds.). *The Atlantic World, 1450–2000*. Bloomington and Indianapolis: Indiana. 2008, p.162. Sobre a contribuição do estudo da agência individual a partir de análises situacionais, ver CURTO, Diogo Ramada; Domingos, Nuno. Introdução: Da história de África à história global: problemas e conexões. In: COOPER, Frederick. *Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016.

⁹³ ARCEO, Manuel de. Carta anua de la provincia del Nuevo Reino de Granada del año 1615. 22 de julio de 1616. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*, op. cit., p.470.

Neste contexto, o termo mouros boçais refere-se a muçulmanos que não haviam sido introduzidos na língua e cultura católica colonial. O termo mouro indica uma categoria aplicada à hierarquia social ibero-afro-americana. Eduardo França Paiva, ao estudar a formação do léxico social ibero-americano entre os séculos XVI e XVIII, constatou que “‘qualidade’, como categoria geral, passou a abranger as várias ‘qualidades’ ou ‘castas’, cada uma lastreada em características físicas e em resultados de cruzamentos – mas por vezes em crenças religiosas, como mouros e judeus, e por outras em origens, confundindo-se, nesse caso, com ‘nações’[...]”⁹⁴. Cartagena de Índias era a entrada no Novo Mundo para muita gente desta qualidade: os muçulmanos negros.

A partir das discussões realizadas nos capítulos anteriores, referentes à captura do Islã pelos africanos, suas formas de ensino e aprendizagem religiosa, uma questão revela-se necessária: teria o Islã exercido alguma força de resistência à cristianização dos africanos? Uma vez que a escravidão foi o elemento determinante das relações sociais na diáspora, é preciso compreender como os muçulmanos jalofos, mandingas, fulas, sereres e outros reagiram à imposição da conversão, quando assim sucedeu, e como lidaram com o estatuto de escravos, uma vez que essa condição tem aplicações muito específicas de acordo com a legislação muçulmana. Diante de muçulmanos “boçais” na América, cabe analisar os sentidos que teriam atribuído à escravidão. Nesta busca, é preciso analisar a perspectiva muçulmana amparada na leitura corânica e no exercício da lei, a xaria.

CIRCULAÇÃO DE IDEIAS JURÍDICAS MUÇULMANAS: CONVERSÃO E ESCRAVIDÃO

A escravidão negra no período Moderno suscitou discussões sobre sua legitimidade em vários contextos e esferas sociais, desde seu período de ocorrência aos dias atuais. Os debates europeus de outrora, marcados pelo academicismo escolástico, direito romano e teorias derivadas de exegese bíblica, são bem conhecidos pela historiografia⁹⁵. As jurisprudências e teorias procedentes de sociedades islâmicas também

⁹⁴ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*, op. cit., p.33.

⁹⁵ Fundamental é a contribuição de Carlos Zeron, ao estudar os debates e a participação dos jesuítas no estabelecimento e continuidade da escravidão e tráfico de pessoas negras, consumidas como força de trabalho na América e alhures. ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. Ver também GONÇALVES, Nuno da Silva. *Os Jesuítas e a Missão de cabo verde (1604-1642)*, cap. 3; SWEET, David. Black Robes and “Black Destiny”: Jesuit Views of Slavery in 17th Century Latin America, *Revista de Historia de America*, n.86, Jul-Dec 1978.

compõem um campo de investigação reconhecido e consolidado⁹⁶. A interação entre estas duas agendas, no entanto, permanece pouco analisada. O estudo do Islã vivenciado na Senegâmbia oferece esta oportunidade, pois integrou o discurso cristão sobre a legitimidade da escravização e possibilitou críticas e resistências muçulmanas a este processo. Em Cartagena de Índias, perspectivas distintas duelavam: muçulmanos foram apontados por missionários cristãos como resistentes à escravidão e ao batismo; por isso, os missionários esforçaram-se para convencê-los daquilo que se lhes atribuía. Ambos mobilizaram diferentes visões sobre a escravidão: aos missionários, era a condição de salvação das almas africanas; aos muçulmanos, era sua danação.

A escravização dos muçulmanos negros foi um problema teórico, jurídico e social que ocupou a faixa saheliana entre os séculos XVI e XIX⁹⁷. O tráfico transatlântico de pessoas era uma face da questão, complementada pela escravização e o tráfico através do Saara. A invasão marroquina ao Songai, no final do século XVI, produziu extenso número de cativos, levados à corte de Marraquexe, sob o domínio da dinastia Saadi. Estes homens e mulheres, apesar de muçulmanos e encontrarem-se submetidos ao regime islâmica saadista, foram destinados aos canaviais do Marrocos, à composição de um exército de negros escravizados; aos serviços domésticos, à corte. Os demais seriam comercializados nas rotas árabes ou nos portos atlânticos marroquinos, enviados à Europa ou à América. Entre estes cativos, encontrava-se Ahmad Baba al-Timbukti, utilizado pelo mulei Ahmad al-Mansour como um capital intelectual integrado à maior mesquita e universidade da corte de Marraquexe. Lá, o acadêmico islâmico seria útil ao governo em seu desejo de opor-se à expansão otomana através da construção de um imaginário imperial para o Marrocos, legitimando a conquista songai e marcando certa universalidade à corte saadi⁹⁸.

⁹⁶ Entre outros, ver LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in Middle East: An Historical Enquiry*. New York: Oxford University Press, 1990; WILLIS, John Ralf. *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. London: Frank Cass, 1985; HUNWICK, John, *Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th-19th Century)*, In: MARMON, Shaun E. (ed.) *Slavery in the Islamic Middle East*. Princeton, New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1999; GRATIEN, Chris. Race, slavery and Islamic law in the early modern Atlantic: Ahmad Baba al-Timbukti's treatise on enslavement. *The Journal of North African Studies*, n.18, v.3, 2013.

⁹⁷ Tal problema chegou, inclusive, às portas do século XXI. Chouki el-Hamel, ao realizar pesquisas em Nouakchott, Mauritania, em 1994, relata ter sido confrontado com a presença de uma "little girl of dark complexion", na casa de um acadêmico árabe. Em seguida, foi informado pela esposa de seu interlocutor: "she is just a slave [*abda*]". E foi lhe sugerido: "I should buy one and take her with me to Morocco in order to assist my mother in her household chores". HAMEL, Chouki el. *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*. New York: Cambridge University Press, 2013, p.1.

⁹⁸ John Hunwick, baseando-se em documentação precedente de comunicação entre o mulei marroquino Ahmad al-Mansour com clérigos no Egito, chama a atenção para anterioridade da formação de exército negro no Marrocos, geralmente atribuída ao mulei Ismail (1672-1727). De acordo com o autor, a formação desta milícia teria acontecido no período próximo à invasão do Songai, gerando debates jurídicos no Marrocos que

Estes desdobramentos foram marcados por discussões jurídicas ao longo do Sahel em torno da legitimidade de se escravizarem povos negros. Neste debate, as principais questões eram: a forma de adesão ao Islã (se voluntária ou por guerra), o grau de ortodoxia na fé e a possibilidade de escravização de muçulmanos, caso se lhes atribuísse procedência de linhagens reconhecidas como cativas⁹⁹. Todos estes elementos articulam-se em torno de uma tese central: no Islã, a escravidão é a marca do infiel¹⁰⁰. Neste contexto, o tratado escrito por Ahmad Baba sobre o tema é uma importante fonte para compreensão dos debates teóricos e jurídicos que percorriam a África ocidental e alcançavam os confins da Senegâmbia, uma vez que Baba refere-se às populações residentes naquela região, mormente jalofas e fulas. Na análise deste documento, John Hunwick notou a distância entre o ideal da xaria e da tratadística muçulmana, por um lado, e a prática social, por outro¹⁰¹. Não obstante, conforme argumenta o historiador Bruce Hall, o foco nos letrados e seus debates possibilita acessar o ambiente intelectual islâmico mais amplo: ainda que eles vissem a si mesmos como um estrato social à parte, suas opiniões foram produzidas a partir do contexto social e intelectual em que viveram e sugerem algo sobre como a população muçulmana envolvente pensava a si própria¹⁰².

Ahmad Baba viveu entre 1556-1627. Nascido numa família tuaregue em Arawan, um oásis a 270 km ao norte de Timbuctu, sua língua era árabe, idioma que se tornara língua franca na África islâmica. Em Timbuctu, realizou seus estudos e seguiu os passos de seu pai. Procedente da família Aqit, que ocupara posições de destaque nos círculos intelectuais e jurídicos daquela cidade, o autor teve refinada educação árabe islâmica, que cumpria conteúdos como língua árabe, retórica (*bayan*), jurisprudência (*fiqh*), lógica (*mantiq*) e exegese corânica (*tafsir*). Após, tornou-se professor, acadêmico e jurista versado na escola legal (*madhhab*) maliquita, predominante no norte e oeste africano, tendo escrito 13 trabalhos de destaque no início de sua carreira, entre 1583 e 1593, ano em que foi

repercutiram no Egito, através da troca de correspondências com ulamás egípcios no período. Ver HUNWICK, John, *Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa*, p.52-56. Sobre os interesses imperiais do Marrocos e as relações com a investimento de Ahmad Baba na universidade de Marraxexe, ver GRATIEN, Chris. *Race, slavery and Islamic law in the early modern Atlantic*, p.459.

⁹⁹ Sobre o tratado de Ahmad Baba e seu contexto, ver, GARCÍA NOVO, Marta. *Islamic law and slavery in premodern West Africa*, *Journal of World History*, n.2, 2011. Uma abordagem crítica deste debate associada à questão geral da escravidão e discursos sobre raça no Sahel pode ser encontrada em HALL, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*. New York: Cambridge University Press, 2011, capítulos 01 e 02. Para repercussões posteriores e as influências de Baba nos textos de Utman Dan Fodio, ver KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu*, op.cit., p.98-118.

¹⁰⁰ HUNWICK, *Islamic Law and polemics...* op. cit., p.43

¹⁰¹ HUNWICK, *Islamic Law and polemics...* op. cit., p.44

¹⁰² HALL, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa*, op.cit., p.24.

capturado pelo exército enviado pelo sultão do Marrocos para conquistar o Songai. Em 1594, Baba foi levado a Marraquexe, onde permaneceu como cativo até 1607, quando lhe foi permitido que retornasse a Timbuctu. O tratado sobre a escravidão, *Mi'raj al-Su'ud* (tradução inglesa: *The Ladder of Ascent Toward Grasping the Law Concerning Transported Blacks*) foi finalizado em 1616, após o autor ter experimentado o regime por si mesmo¹⁰³.

O texto foi elaborado em resposta a uma correspondência enviada por um indivíduo residente no oásis de Tuwat, no Saara, atualmente na Argélia, Sa'id bin Ibrahim al-Jirari, acerca de quem não se conhecem mais informações¹⁰⁴. Al-Jirari mostrava-se preocupado com a licitude da escravidão de negros diante das relações mantidas por eles com o Islã. A primeira questão endereçada a Ahmad Baba é “o que você tem a dizer sobre os escravos trazidos de terras cujos povos têm sido estabelecido serem muçulmanos, como as terras do Bornu, Afnu, Kano, Gao, Katsina e outras cuja aderência ao Islã é largamente reconhecida entre nós?”. O centro do problema era: “é permissível possuí-los, comprá-los e vendê-los como desejarmos, ou não?” Al-Jirari estava consciente da prescrição presente na xaria: a condição que permite a posse de uma pessoa é a incredulidade. Diante disso, a questão toma contornos distintos: a conversão ao Islã garante a liberdade?

A correspondência gira em torno de como interpretar a xaria. Uma vez que a escravidão é condição atribuída àqueles que não professam o Islã, esta marca deve ser compreendida como foro individual ou estendida a toda uma linhagem? Quais as relações entre conversão e liberdade? Se a conversão não é garantia da liberdade, uma vez que realizada sob coerção, a adesão dos africanos negros ao Islã teria acontecido através de conquista e imposição da fé? Se sim, todos os negros estariam, portanto, ligados à escravidão em função de sua linhagem ter sido previamente conquistada pelos primeiros muçulmanos a quem se imporia a submissão? Ou, ao contrário, a conversão ao Islã havia sido voluntária e os povos negros não haviam sido submetidos? Neste caso, como distinguir os fiéis e os infieis? E mais, em caso de dúvida, a quem caberia o ônus da prova: o cativo deve provar ser muçulmano ou o proprietário deve demonstrar a licitude de sua posse?¹⁰⁵ Por fim, o correspondente remete ao tópico narrativo referente ao mito de Cam e sua descendência, mobilizado por Al-Mansour para justificar a conquista do Songai, e o relaciona com o prescrito na xaria: como compatibilizar as duas questões?

¹⁰³ GRATIEN, Chris, Race, slavery and Islamic law, op. cit., p.456-464.

¹⁰⁴ HALL, Bruce, *A History of Race in Muslim West Africa*, op. cit., p.81.

¹⁰⁵ BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud: Ahmad Baba's Replies on Slavery*. Annotated and translated by John Hunwick and Fatima Harrak. Rabat: Institute for African Studies, 2000, p.13-19.

O que significa os descendentes de Ham serem escravos dos descendentes de Shem e Japhet? Se isto significa que há incrédulos entre eles, então [ser escravos] não se limita a eles, nem tampouco é [a propriedade de escravos] confinada a seus dois irmãos Shem e Japhet, já que o infiel pode ser possuído, seja ele negro ou branco. Qual o sentido de restringir a escravidão através da conquista do Sudão, apesar do fato de outros compartilharem com eles o status que dá origem à escravidão?¹⁰⁶

Estas questões compartilham a natureza e os objetivos com aquelas produzidas pelo padre jesuíta Alonso de Sandoval, do outro lado do Atlântico. O jesuíta ocupava-se com a licitude da escravidão diante do exercício de seus ministérios religiosos em Cartagena de Índias. Para tanto, levantou os mesmos tópicos e submeteu suas questões às autoridades inicianas que conviviam cotidianamente com a escravização na África, como Brandão e Barreira¹⁰⁷. Al-Jirari realizou o mesmo processo, em busca de respostas sobre a legalidade da escravidão negra consumida nos oásis saarianos e enviada aos demais espaços do mundo árabe-islâmico. As respostas que ambos tiveram, no entanto, são distintas. Em ambos os casos, há um viés racial presente nas análises, marcando distinções entre brancos e negros e encampando-as em debates teóricos, jurídicos e religiosos baseados na história bíblico-corânica comum.

O pesquisador Bruce Hall argumenta que o desenvolvimento de argumentos raciais na organização social e intelectual saheliana precede o desenvolvimento de um racialismo científico e a ocupação europeia, nos séculos XIX e XX. Sua tese aponta a existência de uma longa tradição intelectual saheliana ligada à distinção entre grupos humanos a partir da ideia de raça, ainda que sob outras nomeações. A definição de racismo mobilizada é: “pode-se definir racismo como representações das diferenças humanas que postulam uma conexão direta entre qualidades físicas e mentais que são constantes e inalteráveis pela vontade humana, baseadas em fatores hereditários ou influências externas, como o clima ou a geografia”¹⁰⁸. A mobilização dos conceitos de linhagem e descendência para legitimar construções sociais, como a escravidão, faz parte da história intelectual saheliana e independe da presença europeia na região. Neste contexto, a noção de raça adquire consistência política e cultural à medida que o Islã avança e as populações locais

¹⁰⁶ AL-JIRARI, The questions of Al-Jirari. In: BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud*, p.17.

¹⁰⁷ Sobre os sentidos da escravidão elaborados pelos jesuítas e seu impacto na construção da escravidão no Mundo Moderno, ver, dentre outros, ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011; SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra, *Topoi*, v.7, n.12, jan-jun. 2006; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁰⁸ HALL, Bruce, *A History of Race in Muslim West Africa*, op. cit., p. 11.

iniciam um processo de reconfiguração genealógica, buscando antepassados que as liguem diretamente à gênese da religião, entre os árabes.

A condição de branco/árabe/berbere, ainda que nem sempre ligada à cor, mas à herança genealógica, implica proximidade com Maomé e seus primeiros companheiros, compreendida como índice de legitimidade na condução do Islã. Ser negro, neste contexto, indica o contrário e passa a ser interpretado como sugestão para submissão. Cabe notar que as conexões genealógicas importam mais que a cor da pele, embora este elemento possa ser utilizado em contextos específicos como diacrítico das relações de poder, sobretudo ao lidar com sujeitos coletivos¹⁰⁹. O advento do colonialismo e das ideias raciais europeias somou novas variações a tais elementos, mas seus impactos, longevidade e legados contemporâneos, no Sahel, Magrebe ou em outras partes do mundo islâmico, têm uma tradição intelectual mais profunda. A abordagem do problema excede a compreensão da xaria: conforme defende o pesquisador Chouki el-Hamel, é preciso buscar os contextos sociais nos quais as ideias de raça e escravidão articularam-se com textos canônicos e interpretações específicas do Islã¹¹⁰.

Os debates travados na África e na América possuem pontos em comum e, analisados de forma comparada, iluminam-se reciprocamente e ampliam o entendimento das relações sociais e dos debates intelectuais sobre a escravidão¹¹¹. Exemplo desse processo é a discussão sobre o mito de Cam, que parte da narrativa comum ao *corpus* bíblico e corânico, na qual se descreve um dilúvio enviado por Deus para purgar os pecados da humanidade, reiniciando-a a partir da descendência de Noé. Contudo, há diferenças nos textos. No Antigo Testamento bíblico, um dos filhos do patriarca, Cam, tem sua geração amaldiçoada por seu pai devido a uma atitude considerada desrespeitosa: Cam teria zombado da nudez de Noé, ao encontrá-lo embriagado¹¹². Já no *Alcorão*, esta narrativa não aparece. Noé é mencionado na surata 71, que lhe leva o nome, e em outros momentos (como em passagens breves nas suratas 07:59-64, 11:25-49, 17:3 e 57:26), mas

¹⁰⁹ HALL, Bruce, *A History of Race in Muslim West Africa*, op.cit., p.57-58. O autor argumenta que o pensamento racial não é produto da percepção da diferença. Antes, é uma forma de privilegiar certos tipos humanos através da atribuição de significados culturais (e, logo, não biológicos) a uma seleção de elementos estatuidos como marcadores da diferença (p.36). O historiador português José da Silva Horta também tem se dedicado à questão das funções e poderes atribuídos a indivíduos categorizados como brancos na Senegâmbia e as discussões sustentadas nesta seção nutrem-se de conversas que tivemos em Lisboa, pelas quais sou muito grato.

¹¹⁰ HAMEL, Chouki el. *Black Morocco*, op. cit., p.9.

¹¹¹ Para um balanço geral sobre o método comparativo, ver BARROS, José Costa d'Assunção. História comparada – da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. In: *História Social*. Campinas (SP), n.13, 2007.

¹¹² BÍBLIA Sagrada, *Gênesis*, capítulo 09.

o mito camita é inexistente. Na narrativa corânica, Noé perde um filho descrente no dilúvio, ao contrário do descrito no *Gênesis*.

O mito da maldição de Cam circula entre os muçulmanos a partir da Torá judaica. Ahmad Baba observa que “a maldição de Noé é (mencionada) na Torá, mas não há nenhuma menção à negritude. Ele meramente o amaldiçoou, (rogando que) seus filhos deveriam ser escravos dos filhos de seu irmão, nada mais”¹¹³. Na *Bíblia* também não há. O pesquisador beninense François de Medeiros argumenta que a atribuição da condição de negro a Cam decorreu de um erro de tradução da bíblia cristã do hebraico para o grego, que associou *Coush*, como herdeiro de Cam, e *Aethiopia*, palavra utilizada para identificar povos negros e, em sentido específico, atribuída ao reino de Coush, ao sul do Egito. Esta seria a origem da interpretação de Cam como negro e a cor da pele como marca da maldição enviada por Noé a seus netos¹¹⁴. Tal interpretação permaneceu durante o período Moderno e subsidiou opiniões como a do padre jesuíta Alonso de Sandoval, na legitimação da escravidão de africanos na América.

Sandoval recorreu a diversos saberes provenientes de fontes canônicas, reconhecidas pela cristandade europeia como sua ascendência filosófica. Tal intento objetivava elaborar uma justificativa para escravidão de populações negras. Seu tratado é permeado pelo cruzamento de referências bíblicas e clássicas, sem perder de vista os acréscimos da experiência elaborada desde o advento das navegações atlânticas e conhecimento direto da costa africana. O jesuíta parte do princípio de que a “Europa é a menor das quatro partes do mundo, mas a maior em nobreza, virtude, gravidade, magnificência e quantidade de gente política”¹¹⁵. Já a África, em sua geografia imaginativa, é a terra daqueles que vivem “como selvagens pelas selvas, sem uso de agricultura, sem ordem de república, sem leis, nem algum humano trato, habitando nas cavernas e grutas da terra, sustentando-se de raízes e ervas, das frutas silvestres, da carne e sangue das feras”¹¹⁶. Esta opinião acerca da natureza humana a partir da geografia indica o caminho a ser percorrido no tratado. Sobre a cor escura da pele e sua associação à escravidão, Sandoval mescla a teoria grega dos climas à teoria medieval acerca do mito de Cam e conclui que:

¹¹³ BABA, Ahmad. The Ladder of Ascent Towards Grasping the Law Concerning Transported Blacks, the Reply of Ahmad Baba of Timbuktu to al-Jirari. In: BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud*, op. cit., p. p.33.

¹¹⁴ MEDEIROS, François de. *L'Occident et l'Afrique (XIIIe et XVè siècle)*: images et representations. Paris: Editions Karthala. 1985, p.44-51.

¹¹⁵ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op.cit., p.4.

¹¹⁶ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op.cit., p.5.

a tez negra nos etíopes não provêm tão somente da maldição que Noé jogou em seu filho Cam, mas também de uma qualidade inata e intrínseca, com que o criou Deus, que foi fumaça de calor, para que os filhos que engendrasses saíssem com este mancha, e como marca de que descendiam de um homem que se havia zombado seu pai, como pena por seu atrevimento¹¹⁷.

Estes elementos expõem o cuidado tido por Sandoval na construção de uma narrativa que fosse capaz de lidar com as arestas presentes nos discursos e justificativas da escravidão. Não se trata de um memorial ou relato, menos ainda de um subsídio à informação, como eram as cartas ânuas jesuítas. Seu trabalho se caracteriza como um tratado, marcado pela erudição clássica e bíblica, mas construído sobre pilares modernos, ancorados na experiência¹¹⁸. Para tanto, o inaciano fez intenso uso das cartas escritas ou transcritas por seus correligionários. Nesta atividade, o trabalho realizado pelo jesuíta Fernão Guerreiro foi fundamental. Tendo compilado as cartas anuais produzidas pelos demais padres da Companhia e publicado tal material em cinco volumes, entre 1603 e 1611, Guerreiro possibilitou a Sandoval inserir acuradas informações em sua narrativa. Como exemplo, no capítulo XVII do livro primeiro, intitulado *De los costumbres y propiedades naturales y morales destes Etiopes Guineas*, Sandoval narra a visita de Baltazar Barreira à Serra Leoa, à aldeia de Bena¹¹⁹, de forma análoga à narrativa apresentada por Guerreiro¹²⁰.

Ahmad Baba, por sua vez, ao ser inquirido por al-Jirari acerca do mito camita, refutou-o através de numerosas observações e citações de outros intelectuais islâmicos. Realizando procedimento metodológico análogo àquele desempenhado por Sandoval, o jurista de Timbuctu recorreu a cânones clássicos da tradição intelectual muçulmana, como o trabalho do acadêmico e viajante nascido na atual Túnis, em 1332, Ibn Khaldun. Este autor produziu um argumento que refutava o mito camita presente nas fontes cristãs e judaicas a partir da teoria dos climas, de origem grega pré-islâmica. Citando Ibn Khaldun, Baba adverte al-Jirari:

¹¹⁷ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op.cit., p.14.

¹¹⁸ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa. 1994 p.95-96.

¹¹⁹ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op.cit., p.42.

¹²⁰ GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Dio, Etiópia a alta ou Preste-João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes*: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram. Organização de Arthur Viegas. Lisboa: Imprensa Nacional. 1942, p.240.

Alguns genealogistas, que não têm nenhum conhecimento sobre o modo como o mundo funciona, imaginaram que os *negros* [*sudan*] fossem os filhos de Ham, filho de Noé, que teriam sido diferenciados pela cor negra da pele e pela escravidão que Deus destinaria a seus descendentes. [...] Atribuir a cor negra da pele a Ham nesta narrativa é ignorar a natureza do calor e do frio e do efeito destes sobre a atmosfera e sobre as criaturas que vivem nela, nomeadamente a universalidade dos negros entre os povos do primeiro e do segundo clima, devido a estes climas serem afetados por um calor duplo no sul, porque o sol está diretamente sobre a cabeça deles duas vezes por ano, com curtos intervalos. Uma vez que o sol diretamente na cabeça persiste na maior parte das estações e, portanto, a luz intensa e o extremo calor caem sobre eles, a pele deles é enegrecida em decorrência do excessivo calor¹²¹.

A conclusão de Ahmad Baba al-Timbukti sobre a questão enviada desde o oásis saariano é taxativa: “na verdade, qualquer infiel entre os filhos de Cam ou qualquer um outro pode ser possuído [como escravo] se ele permanece ligado à sua descrença original. Não há diferença entre uma raça e outra”¹²². A narrativa corânica e a jurisprudência islâmica são interpretadas por Baba através de um conjunto de referenciais acadêmicos islâmicos associados às experiências políticas oeste-africanas. Assim, para responder a al-Jirari como proceder diante da dúvida acerca da legitimidade da escravidão, o autor sugere que se investigue a origem dessas pessoas, se procedem de terras reconhecidamente governadas por muçulmanos ou não. A resposta baseia-se na jurisprudência e oferece uma etnografia regional, ao indicar povos que poderiam ser escravizados por não serem muçulmanos¹²³.

Nunca existiu um debate entre Ahmad Baba e Alonso de Sandoval. Ambos desconheciam-se reciprocamente e suas vidas não se cruzaram. Contudo, uma abordagem pós-eurocêntrica das discussões sobre a escravidão realizadas *em quente*, durante o evento, é possível e necessária¹²⁴. Os dois intelectuais são agentes fundamentais neste processo, em decorrência das preocupações que lançaram em seus escritos, considerando as interações entre teorias jurídicas e realidades conhecidas através da experiência. O debate em torno da natureza de brancos e negros e seus impactos na legitimidade da escravidão podem ser

¹²¹ BABA, Ahmad. *The Ladder of Ascent*, op.cit., p.33-34.

¹²² *Ibid*, p.34-35.

¹²³ *Ibid*, p.39.

¹²⁴ Alexandre de Almeida Marcussi chama a atenção para a dificuldade presente no estudo das perspectivas dos africanos e seus descendentes diante da escravidão no Mundo Atlântico. O autor encara o desafio através de um estudo micro-histórico acerca de um pregador africano de ascendência jalofo, em Cabo Verde, que assumiu o discurso escravista como necessidade de purgação dos pecados dos africanos. Ver MARCUSSI, Alexandre de Almeida. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVI. *Odeere* – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB), n.1, ano 1, 2016.

melhor equacionados quando se tomam fontes africanas e euro-americanas. Tal procedimento permite escapar de opiniões teóricas eurocêntricas, produzidas a partir do direito romano, eclesiástico e da exegese bíblica e aplicadas a outros sujeitos que produziram interpretações autênticas acerca do mesmo processo, a partir de bases distintas mas de natureza semelhante. Assim, busca-se envolver uma pluralidade de referências em alguma medida compartilhadas por sujeitos europeus, americanos e africanos diante da escravização e escravidão no período Moderno.

Mais que o debate teórico islâmico ou cristão, interessa a possibilidade de averiguar a aplicação prática destas referências no estudo da história social da escravização dos muçulmanos africanos no Atlântico. Como sugeriu John Hunwick, a única forma de sabermos se a lei islâmica era seguida ou se a opinião pública era baseada em princípios teóricos é a investigação histórica de situações concretas¹²⁵. Novamente, a iluminação recíproca possível a partir da justaposição dos tratados de Sandoval e Baba é fundamental. A discussão sobre a xaria, presente no texto jurídico africano, remete a interpretações sociais da legislação islâmica na Senegâmbia, descritas pelo jesuíta em Cartagena de Índias. Alonso de Sandoval apresentou um suposto diálogo entre um mouro da Barbaria e um bexerim, informado por uma fonte oral, no qual o segundo afirmaria que os negros eram escravos dos brancos por terem sido criados por Deus depois destes. Este diálogo foi primeiro descrito por Baltazar Barreira na carta ânua que, em 01 de janeiro de 1610, enviara ao provincial jesuíta de Portugal¹²⁶. O tema da relação entre brancos e negros diante da escravidão estava presente na questão enviada por al- Jirari, ao indagar Ahmad Baba acerca da interpretação a ser dada a um famoso hadith, no qual Maomé teria dito que os negros devem ser cuidados pelos brancos. Sandoval descreve a informação colhida no texto de Barreira:

Finalmente, são seus costumes e modo de proceder, qual é a lei que seguem e qual o saber e doutrina dos professores que os ensinam do que se pode coligir do que no mesmo porto passou entre um Mouro e um Bexerim principal, e de mais nobre que ali havia, que vindo o Mouro ao porto a vender alguma fazenda e indo em busca do Sacerdote, que este é Bexerim, o disse não ter vindo tanto por razão do negócio quanto por tratar com ele uma dúvida que tinha; que por que os brancos eram livres, e os negros seus escravos. A que respondeu ser a razão: porque Deus havia criado primeiro os brancos e depois os negros, os quais, por serem últimos, mandou-os servirem aos seus irmãos maiores¹²⁷.

¹²⁵ Conforme o pesquisador, “this question can only be discovered in social histories of individual Muslim communities”. Ver HUNWICK, John, *Islamic Law and Polemics*, op.cit., p.44.

¹²⁶ Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal, MMA, s.2, v.4, p.383-384.

¹²⁷ SANDOVAL, Alonso. *De Instauranda Aethiopum Salute*, op.cit., p.41.

O comerciante mouro, ou berbere, buscava a sabedoria do bexerim, supostamente negro, que lhe afirmaria a anterioridade e direitos dos brancos. O discurso mobilizado pelo jesuíta, a partir de oralidades atlânticas, coaduna-se com uma versão simplificada das teorias jurídicas que circulavam pelo Saara e Sahel. Neste ínterim, insere-se a interpretação da primazia árabe no recebimento da palavra corânica, da qual derivaria o predomínio árabe/branco sobre os povos negros. A interpretação da xaria capturada por Alonso de Sandoval coaduna-se com dois *hadiths* muitas vezes utilizados para justificar a escravidão dos negros¹²⁸. Al-Jirari, dirigindo-se a Ahmad Baba, cita-os, dizendo serem atribuídos a Maomé. No primeiro, nota-se a atribuição do ato de *cuidar dos negros* aos muçulmanos em sentido lato. O profeta teria dito a seus fiéis: “cuidem dos negros, pois há entre eles três dos senhores do Paraíso: Luqman, o sábio; o Najashi e Bilal, o muezim”¹²⁹. Em seguida, al-Jirari complementa a questão:

Na mesma linha, está o conhecido *hadith*: “Seus irmãos são seus escravos. Deus colocou-os sob a sua autoridade”, etc. Este e outros *hadiths* semelhantes devem ser interpretados como se referindo àquele que foi escravizado como um infiel? Em relação ao que é dito sobre o significado de suas palavras – que Deus o abençoe e lhe conceda paz: “Cuide dos *negros [sudan]*” e “Deus os coloca sob a sua autoridade”, isso diz respeito [apenas] àquele a quem a escravidão foi concomitante com sua descrença ou isso não é especificado? Em caso afirmativo, então, qual é o significado? Alguma indicação de tal significado é oferecida pelo Profeta – que Deus o abençoe e lhe conceda paz – ou não?¹³⁰

Nota-se o recurso à ideia da anterioridade e submissão entre dois personagens irmãos que, numa interpretação dedicada a justificar a escravização dos negros, estabelece que o irmão mais velho deve cuidar do mais novo e este encontra-se submetido ao jugo do primeiro. O irmão mais jovem seria negro, depreendendo-se que o outro seria branco. Ambos os personagens funcionam como metonímia para as relações sociais e genealógicas estabelecidas. Além da oralidade captada por Sandoval, esta interpretação da xaria produzida por meio da mobilização de dois *hadiths* também esteve presente no discurso captado e reproduzido por um jesuíta português, este em missão na Senegâmbia. Pedro Fernandes, integrante da Missão de Cabo Verde, escrevia ao padre provincial, em 1606, informando suas atividades e desafios, nos rios da Guiné, mormente em Biguba. Fernandes

¹²⁸ Entre outros, ver HUNWICK, John, *Islamic Law and Polemics*, op.cit., p.44; WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, p.24.

¹²⁹ AL-JIRARI, The questions of Al-Jirari. In: BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud*, op.cit., p.18.

¹³⁰ Idem.

conta que, nesta aldeia, um bexerim mandinga tomou conhecimento dos jesuítas e das ações que realizavam. Ao retornar à sua terra, teria dito “aos seus companheiros, que são como Religiosos entre eles e lhes disse que eles enganavam o mundo e não eram Bexerins, mas que o verdadeiro Bexerim era o dos brancos que ele vira em Biguba; e que só aquele falava verdade”¹³¹.

Experiência semelhante foi relatada pelo franciscano francês, padre Alexis de Saint-Lô, em 1637, após rápida passagem pela Senegâmbia. Ao sair da capela onde havia celebrado uma missa, Alexis de Saint-Lô diz ter sido interpelado por um homem negro habitante da região, que lhe teria perguntado se os padres não eram marabutos, “que são os padres ou doutores deles”¹³². Ambas as falas atribuídas a bexerins, seja aquele que interpelou Pedro Fernandes ou o que se dirigiu a Alexis de Saint-Lô, reconhecem uma competência mística desempenhada pelos padres católicos. O domínio da cultura escrita e o conhecimento da narrativa bíblica e corânica decerto foram assimilados pelos muçulmanos africanos como traço do Islã, em detrimento da religião cristã, o que fica expresso no tratamento destinado aos padres: bexerins dos brancos. Tal interpretação é análoga àquela referente à junção dos *hadiths*, mobilizada na xaria: sugere a anterioridade e autoridade atribuídas aos brancos a partir de teorias muçulmanas. Portanto, nota-se que a opinião jurídica sobre a primazia dos brancos em relação aos negros, baseada numa interpretação específica da xaria, circulava entre os muçulmanos da Senegâmbia.

Esta movimentação de ideias rompe os limites supostamente estabelecidos entre uma cultura erudita e letrada de viés jurídico, presente nos altos círculos sociais, e uma cultura popular alheia a eles, vivenciada pelas pessoas cotidianamente. Os excertos acima expõem o trânsito de parte do debate teórico no qual Ahmad Baba tomou posição, em espaços e segmentos sociais distintos e distantes dos círculos acadêmicos de Timbuctu. Tal circulação de ideias sugere a possibilidade de as opiniões de Baba, que confrontavam a escravização dos muçulmanos negros, também terem percorrido o Sahel ocidental e encontrado continuidade na cultura jurídica muçulmana presente na Senegâmbia, quiçá alcançando a América¹³³. Alhures, evidenciaram-se a prática islâmica cotidiana entre os

¹³¹ Carta do irmão Pedro Fernandes ao reverendo padre provincial, MMA, s.2, v.4, p.630.

¹³² SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert* par le R.P. Alexis de S. Lô, Capucin. Paris: Chez François Targa, au premier pillier de la grand' Salle du Palais, devant la Chapelle, au Soleil d'or. 1637, p.28.

¹³³ Paul Lovejoy aponta a necessidade de se considerar a vida e a obra de Ahmad Baba no contexto da escravidão atlântica, mormente na América Latina, uma vez que sua produção teve grande impacto sobre os muçulmanos da África Ocidental, no século XVII e além. Não obstante, o autor também reforça a tese do predomínio do Islã no interior do continente, em detrimento da costa, sugerindo que a identidade Mandinga era, no Mundo Atlântico aplicada com exclusividade aos muçulmanos escravizados, o que não sustentamos

jalofo, expressa no exercício ritual dos Cinco Pilares e conhecimento do *Alcorão*, ainda no século XVI¹³⁴. Entrementes, o exercício da justiça a partir das bases da xaria não era suficientemente identificável na documentação outrora analisada¹³⁵. Baba, no entanto, retira a dúvida acerca da existência ou não das cortes de justiça baseadas na xaria, na Senegâmbia. Noutro texto, em resposta ao questionário enviado pelo marroquino Yusuf b. Ibrahim al-Isi, da cidade de Sus¹³⁶, sobre os mesmos temas de interesse de al-Jirari, Baba destaca uma série de patronímicos mandingas reconhecidamente muçulmanos¹³⁷. Também aponta a presença de juristas muçulmanos entre povos Jalofo e aponta o caráter islâmico atribuído aos Fula, ainda que a conduta atribuída a eles fosse questionável.

Sobre os Jalofo, eles são, de acordo com o que temos ouvido e, na verdade, tem sido confirmado, muçulmanos, entre os quais há acadêmicos, juristas e pessoas que memorizaram o *Alcorão*. Sobre os Fulas, eles também são muçulmanos. Entretanto, alguns deles não apresentam comportamento adequado, pois a má conduta, invasões e captura de populações predominam entre eles. Não obstante, isso não lhes nega o nome de muçulmanos¹³⁸.

A definição de jalofo e fulas como muçulmanos legítimos tem apenas uma interpretação possível no contexto do *Mi'raj al-Su'ud*: é proibido cativá-los, de acordo com a xaria. Ademais, o autor evidencia a participação jalofa no cenário intelectual islâmico oeste-africano, ao afirmar a presença de acadêmicos, juristas e memorizadores do *Alcorão* entre esta população, o que se coaduna com a constatação do capital religioso de aplicação jurídica, apresentado a partir das oralidades atlânticas destacadas acima. Estas habilidades somente poderiam ser alcançadas através de instituições de educação islâmica superior, como as madrassas. Na Senegâmbia, mais precisamente no Estado do Caior, há notícias de que uma universidade corânica fora estabelecida na aldeia de Pir. No entanto,

através da leitura da documentação. Conforme Lovejoy, “By comparison with West Central Africa, relatively few West Africans were taken to the Americas before the late seventeenth century –they probably constituted less than a quarter of the total number – and fewer still from the Muslim interior, let alone from Timbuktu”. Ver LOVEJOY, Paul E. *The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery*. In LANDERS, Jane; ROBINSON, Barry (editores). *Slaves, Subjects and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006, p.10.

¹³⁴ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia*, op. cit., p.289-314.

¹³⁵ Nosso argumento era que, dentre as três principais instituições que demarcam a expansão e densidade da cultura islâmica, a existência de duas era passível de ser comprovada (escolas e mesquitas) e a terceira estava – através da documentação analisada – em processo de institucionalização. Esta última são as cortes de justiça. Ver MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos*, op. cit.,p.265-288.

¹³⁶ HAMEL, Chouki el. *Black Morocco*, op. cit.,p.79.

¹³⁷ BABA, Ahmad. The Question to Yusuf b.Ibrahimal-Isi and the Replies of Ahmad Baba of Timbuku. In: BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud*, op. cit., p.50.

¹³⁸ BABA, Ahmad. The Question to Yusuf b.Ibrahimal-Isi, , op. cit.,p.46.

os estudos mais aprofundados do tema sugerem que ela apenas tenha começado a funcionar na segunda metade do século XVII¹³⁹. Portanto, posteriormente à produção do tratado de Baba. Onde os juristas jalofos teriam se formado e como Baba tomou notícias de sua prática religiosa e jurídica, na bacia dos rios Senegal e Gâmbia?

A opinião defendida sobre os jalofos baseava-se em conhecimento direto de causa, uma vez que a cidade de Timbuctu e sua principal universidade, ou madrassa, eram frequentadas por estes homens. Nos séculos XVI e XVII, a população negra, vinda do oeste, também se adensava nas mesquitas da cidade. É o que afirmou Abderrahman Es-Sadi, autor do *Tarikh es-Soudan*, ou *História do Sudão*, concluído em c.1653-6¹⁴⁰. De acordo com o cronista, “naquela época, a cidade estava cheia de estudantes sudaneses [negros], gente do oeste, plena de ardor pela ciência e pela virtude”¹⁴¹. Timbuctu tornava-se um centro regional difusor de conhecimentos islâmicos. Seu incremento intelectual atraía estudantes oriundos do Magrebe, do Sahel e da região ao sul, interessados em estudos da doutrina islâmica. Es-Sadi, após tratar da presença de estudantes negros, complementava: “os povos jalofos são sudaneses” e “Deus, por graça especial, dotou-os com um temperamento generoso, inspirou-lhes belas ações e uma conduta digna de elogios”¹⁴².

As informações sobre o caráter islâmico atribuído aos povos Jalofos, portanto, procedem de relações diretas entre muçulmanos da Senegâmbia interessados nos ensinamentos disponíveis em Timbuctu e os letrados das mesquitas e madrassas daquela cidade. É possível que estes intelectuais jalofos tenham contactado Ahmad Baba, uma vez que este autor os referencia em *Mi'raj al-Su'ud*. Após a morte deste autor, suas ideias continuaram circulando na África Ocidental e, assim, permaneceram ativas na Senegâmbia. Dessa forma, a opinião defendida por Ahmad Baba acerca da ilicitude da escravidão de negros muçulmanos pode ter circulado entre os juristas jalofos, através de redes sociais que conectavam a elite acadêmica saheliana. Uma vez que ao finalizar seus estudos nos centros difusores dos saberes islâmicos, muitos estudantes retornavam a suas aldeias e iniciavam suas próprias escolas corânicas, a dispersão da cultura intelectual

¹³⁹ KA, Thierno. *École de Pir Saniokhor: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal du XVIIIe au XXe siècle*. Dakar: Publié avec le concours de la Fondation Cadi Amar Fall à Pir, 2002.

¹⁴⁰ MORAES FARIAS, Paulo Fernando. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*. New York: Oxford University Press. 2003, p.lxix

¹⁴¹ ES-SA'DI, Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir. *Tarikh es-Soudan*. Tradução (árabe para francês) de O. Houdas. Paris: Ernest Leroux Éditeur. 1900, p.78.

¹⁴² *Ibid*, p.127-129.

muçulmana associava-se à mobilidade destes estudantes¹⁴³. Instituíam-se níveis de circularidade entre a cultura jurídica muçulmana e a prática corrente.

O principal meio de difusão dos saberes islâmicos, mesmo entre setores populacionais que não dominavam a leitura e a escrita no idioma árabe, foi a pregação religiosa. O jesuíta português padre Manuel Álvares descreveu a visita de um clérigo muçulmano mandinga, um bexerim, a uma aldeia próxima ao cabo Verde. Segundo o inaciano, o bexerim iniciava a pregação com a leitura do *Alcorão* diante de uma grande comunidade de ouvintes, que “faz grandes gestos de reverência para ele”. Durante todo o procedimento, o público é descrito como altamente atencioso e interessado no ato:

Pondo-se em pé, levanta as mãos e olhos aos Céus e, depois de estar desta maneira um pedaço, como se estivera em contemplação, prostra-se por terra diante das Bulas infernais. Logo, lhe faz grandes reverências. Acabadas elas, se levanta e diz em voz alta que deem todos graças a Deus e a seu grande Profeta pelo mandar convidar com o perdão de seus grandes pecados e outras várias arengas em louvor do demônio. Depois, engrandece a doutrina dos Pergaminhos, pedindo atenção, o que eles cumprem tão bem que, gastando o Ministro mais de duas horas em ler e declarar parte da Escritura, não há quem fale nem durma nem bulha consigo, não tirando nunca os olhos dele o grande auditório. Estes Mozes e Sequazes da Seita tão afeiçoados os traz o diabo ao falso Profeta que nem por estar a Casa [de Meca] longe, deixa de ser visitada, lá vão peregrinando por terras estrangeiras, feitos uns pregadores do inferno.¹⁴⁴

A passagem registrada pelo jesuíta, na Senegâmbia, evidencia que a cultura letrada muçulmana tinha circulação mais ampla que o acesso imediatamente disponível àqueles que dominavam a leitura. Atesta-se, portanto, o desenvolvimento de uma cultura escrita de transmissão escrita e oral¹⁴⁵. Em sentido geográfico, tal prática itinerante de alguns bexerins permitia que os confins da Senegâmbia estivessem a par do que se discutia no mundo islâmico, feito conseguido através das peregrinações a Meca. A pregação pública permite que a população, mesmo iletrada, tenha acesso à narrativa corânica e aos debates

¹⁴³ A mobilidade foi elemento estruturador da vida clerical islâmica no meio rural através da tríade ensino, agricultura e migração. Ver SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute, 1979, p.18-21. Outros trabalhos abordam a mobilidade estudantil como importante fator de dispersão do Islã, como LAPIDUS, Ira. *Islam in Sudanic Savannah and Forest West Africa*. In: *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002, p.413; GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the Age of Jihad*, p.28.

¹⁴⁴ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616*. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p.11v-12.

¹⁴⁵ O tema também foi abordado por HALL, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa*, op. cit., p.21; DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola *Arabi*: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?, *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], n.7/8, 2005, p.134-135.

intelectuais que percorriam o Sahel. Em sentido oposto, o aspecto dialógico da relação possibilita que questões concernentes às necessidades, interesses e dúvidas da população ordinária alcançassem setores letrados e mobilizassem agendas e debates teóricos e jurídicos. O elo entre a comunidade local e a *intelligentsia* islâmica estabelecida nos grandes centros devocionais e educativos, como Timbuctu, eram os estudantes que, após sua formação, tornar-se-iam pregadores e referências religiosas em suas comunidades. Instituídos bexerins, passavam a ser reconhecidos como portadores e divulgadores do *Alcorão*¹⁴⁶. Potencializando a expansão geográfica e social do Islã, disseminavam instruções normativas da vida social e pessoal associadas às determinações estabelecidas na xaria e em suas interpretações.

A ilegitimidade da escravidão e a desqualificação imposta pela condição de cativo aplicada a um muçulmano são indícios dos motivos da resistência dos muçulmanos jalofos à escravidão e à conversão ao catolicismo, na América. A escravidão na África assentava-se em regimes consuetudinários e, em diferentes culturas e sociedades, distintas formas de opor-se à escravização considerada injusta foram utilizadas. Aqui, destaca-se a mobilização da doutrina e do regime jurídico islâmico diante do desafio vivido pelos muçulmanos africanos que, em sentido amplo, somam-se a estratégias adotadas por outros povos, a partir de orientações religiosas e políticas de expressão local, como forma de confrontar aquilo que se entendia como procedimento injusto. No âmbito da xaria, conforme Ahmad Baba, “a causa da escravidão é incredulidade. Qualquer escravo possuído é a prova de ter sido tomado cativo, ou ele ou sua ascendência”¹⁴⁷. Uma vez que a escravidão era interpretada como prova da incredulidade, os muçulmanos escravizados eram privados do convívio entre os crentes e tinham sua própria condição enquanto fiel invalidada. Tornavam-se, pois, sujeitos ao prescrito na narrativa corânica: “Deus prometeu aos hipócritas e às hipócritas e aos descrentes e às descrentes o fogo de Geena onde permanecerão para todo o sempre. Deus os amaldiçoou e seu castigo não terá fim”¹⁴⁸.

De acordo com esta interpretação, a escravidão não seria vista – como defendia padre Alonso de Sandoval e outros missionários cristãos – como um percurso para a salvação da alma. Ao contrário, era o selo que endereçava os muçulmanos escravizados à danação eterna. Tornar-se escravo equivalia a renegar a fé islâmica, uma vez que tornava o indivíduo alheio ao reconhecimento público enquanto integrante da comunidade de fiéis.

¹⁴⁶ WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'an*, op. cit..

¹⁴⁷ BABA, Ahmad. The questions of Al-Isi and the replies of Ahmad Baba, , op. cit., p.38.

¹⁴⁸ *Alcorão*, 9:68.

Resistência islâmica à escravidão e à conversão ao catolicismo, portanto, caminhavam lado a lado. Tal interpretação, subsidiada pelo *Alcorão*, encontra contrapartida nas descrições do franciscano francês, Alexis de Saint-Lô. Na década de 1630, o missionário deparou-se com forte adesão social ao princípio doutrinário da unidade e onipotência divina, próximo ao cabo Verde. Na descrição, evidencia-se a apropriação local da narrativa corânica sobre o inferno, destacando a crença em um lugar específico, caracterizado pelo fogo, ao qual se destinariam aqueles que cometeram atitudes consideradas moralmente inadequadas:

Todos, sem exceção, creem em um só Deus, o qual fez todas as coisas: eles não têm, portanto, nenhum Templo nem nenhum lugar particular para orar a Deus. Eles creem que há um fogo dentro da terra para os maldosos, e que aqueles que fazem o bem vão ver Deus depois de sua morte. Mas aqueles que matam, roubam e cometem adultério vão com Cameté, que quer dizer com o Diabo. Eles atribuem o bem que fazem a Deus e dizem que as doenças e morte de seus parentes e outros desfechos que lhes acontecem são coisas de Deus [...] ¹⁴⁹.

A crença na unidade divina, expressa na profissão de fé islâmica na qual se diz “há somente um Deus” é apreendida pelo autor que, ao afirmar que não existiam templos para oração, sugere que sua opinião baseia-se num padrão de comparação com templos cristãos ou com cultos locais, tão espalhados pela região. Outros missionários, como o jesuíta português padre Manuel Álvares, por sua vez, evidenciaram a existência dos templos: as mesquitas, já discutidas nesta tese ¹⁵⁰. Sobre a constituição do Inferno e aqueles que lhe são enviados, o *Alcorão* é esclarecedor, em diversas passagens. Numa delas, lê-se: “Por certo, aqueles que renegam a Fé e são injustos, não é admissível que Deus os perdoe nem os guie a caminho algum. Exceto ao caminho do Inferno, onde morarão eternamente” ¹⁵¹. E mais: “Por certo, Deus amaldiçoou os que renegam a Fé, e preparou—lhes um Fogo ardente, onde morarão eternamente” ¹⁵². O conhecimento da narrativa corânica sobre o inferno por parte dos muçulmanos da Senegâmbia favorece a compreensão de sua resistência ao projeto catequizador cristão, bem como à escravidão atlântica, como notado no estudo dos jalofos em Cartagena de Índias.

Partindo das crenças estabelecidas em torno do *Alcorão*, de sua natureza revelada posterior à mensagem cristã e das descrições do inferno, reservado àqueles que renegassem a religião, é compreensível o desafio indicado pelo padre Gonzalo de Lira, em Cartagena

¹⁴⁹ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit., p.29-30.

¹⁵⁰ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor*, op. cit., p.11v.

¹⁵¹ *Alcorão* 4: 168-169.

¹⁵² *Alcorão* 33: 64.

de Índias: “os negros mais guerreiros e difíceis de receber o santo batismo são os jalofos e barbacin porque confinam com os mouros; têm sua seita e é difícil arrancá-la”¹⁵³. Outras religiões africanas, organizadas a partir de parâmetros inclusivos, que absorviam elementos de religiosidades alheias de forma seletiva e incorporavam-nos em suas espiritualidades, eram percebidas pelos inacianos como mais passíveis à conversão ao cristianismo, como etapa necessária à consolidação da colonização dos corpos africanos. O caráter exclusivista do Islã, por eu turno, inviabilizava esta possibilidade, afrontando os missionários nas duas margens do Atlântico. As resistências islâmicas à escravidão e à conversão, portanto, inserem-se no rol de práticas africanas cuja continuidade na América deve ser analisada pelos pesquisadores, ao lado das negociações, conflitos e estratégias mobilizados por outros africanos – a partir de suas experiências sociais, culturais e políticas particulares –, no cativeiro euro-americano.

* * *

O estudo do Islã vivenciado na diáspora jalofa, na América, acrescenta novas e importantes nuances na caracterização das experiências africanas no âmbito da escravidão moderna. Os diferentes sentidos atribuídos à condição de escravo, no diálogo intercultural estabelecido na bacia atlântica, evidenciam como estas experiências foram estruturadas a partir de conhecimentos prévios e, neste caso, islâmicos. Os debates sobre a legitimidade da escravidão entre muçulmanos toma papel de monta, uma vez que teorias jurídicas baseadas na aplicação da xaria circularam pela África Ocidental, como demonstrado neste capítulo, na forma de hadiths, por meio da circulação de marabutos e talibés nas escolas corânicas e através de redes de circulação de pessoas, produtos e ideias, que conectavam o Magrebe e o Sahel. A perspectiva islâmica africana sobre a escravidão atlântica, portanto, construiu-se a partir de leituras e oralidades, implicando um processo constante e criativo de reelaboração de conhecimentos, diante das analogias possíveis entre o contexto africano e o americano.

A ligação entre Cartagena de Índias e os portos da África Ocidental, mormente de Cabo Verde, Senegâmbia e Guiné, entre finais do século XVI e na primeira metade do

¹⁵³ LIRA, Gonzalo de. Letras annuas de la província del Nuevo Reino del año de 1611 y 1612, Junio de 1613. In: FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano, 2015, 345.

XVII, levou muitos muçulmanos africanos à diáspora no Novo Reino de Granada, atual Colômbia. Os depoimentos de Diego Folupe e Ignácio Angola revelam que, na América do século XVII, o esforço dos jesuítas diante do desafio de cristianizar os africanos muçulmanos surtiu algum resultado, através do trabalho missionário de Pedro Claver. Porém, considerando as palavras de Manuel de Arceo, quantos “mouros boçais” foram adiante, passando a outras regiões americanas sem o batismo, persistentes, como Francisco Yolofo e Amete, na performance religiosa do Islã? A verticalização neste tema, largamente desconhecido, poderá trazer resultados reveladores. Ao se estabelecer a compreensão das relações entre Islã e Mundo Atlântico, considerando a participação ativa dos muçulmanos africanos, como objetivo deste capítulo, destacou-se a produção e circulação de ideias islâmicas africanas, associadas às resistências jalofas à conversão e à escravidão, na América. Assim, os elementos discutidos evidenciam a densidade da islamização na Senegâmbia, sua articulação junto à comunidade muçulmana do Sahel e Magrebe e com a globalidade islâmica através de Meca (expressa na viagem de estudos de Lamba). Revela-se, portanto, a força do Islã como instrumento religioso e social, cujos mecanismos e processos que lhe possibilitaram alcançar tal estatuto foram discutidos ao longo desta tese.

A evidência do movimento de ideias islâmicas entre África e América exige ainda um último passo nesta tese: compreender como a leitura do *Alcorão* foi entendida pelos muçulmanos jalofos e quais práticas ela subsidiou. Seja por meio da oralidade que aponta o uso da xaria, apresentada por Baltazar Barreira e Alonso de Sandoval, seja pelas interpretações islâmicas da resistência jalofa à escravidão, os elementos discutidos neste capítulo apontam um conhecimento genuíno da literatura corânica. As fontes utilizadas aqui não permitiram aprofundar neste tema. Tal abordagem, no entanto, será realizada no próximo capítulo, através de processos inquisitoriais contra muçulmanos jalofos, no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa.

Capítulo 6

Muçulmanos jalofos em Portugal: prática
do aprendizado religioso

ANO DE 1554. FRANCISCO JALOFO, originário da Senegâmbia, tinha 25 anos, vivia em Lisboa desde os 19 ou 20 e acabava de ser condenado pelos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício ao cárcere perpétuo acompanhado do uso do hábito penitencial. Seu crime? Heresia e apostasia: colocava em causa a Santíssima Trindade; criticava dogmas católicos ao afirmar que Deus não tem pai, mãe ou filho; negava o caráter sagrado à hóstia; afirmava que Jesus Cristo era criado de Maomé e reconhecia que ele, Francisco, “quando se deitava na cama dizia orações de mouro: a grande e as outras orações que também dizia de dia”¹. A sentença se somava às desventuras do réu desde sua escravização na África Ocidental. Lá, tinha outro nome e praticava a religião islâmica por meio de orações, jejuns e demais cerimônias. Ao ingressar em Portugal, na condição de cativo, viu-se pressionado a despir-se da religiosidade anterior, mas a manteve, com limitações. Francisco foi um dos vários jalofos escravizados na África, levados a Portugal, perseguidos pela Inquisição.

A historiografia sobre o Islã na Senegâmbia no período em que Francisco foi instruído na religião, primeira metade do século XVI, restringe sua abrangência às elites. Jean Boulègue, amparado nas narrativas de Valentim Fernandes e Luís de Cadamosto, afirma que a islamização esteve vinculada, sobretudo, às elites com as quais os viajantes mantiveram contato, no século XV e início do XVI. Ao comentar ritos de iniciação, funerários e altares de culto local, Boulègue destaca a continuidade de aspectos formais atribuídos às religiões locais, em detrimento de alegorias que melhor se adequassem aos paradigmas islâmicos. A compreensão do autor acerca do Islã praticado pela população Jalofo é construída na esteira da crítica feita por juristas e reformadores religiosos

¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.14.

magrebinos sobre a religiosidade muçulmana ao sul do Saara. Ao apontar a descrição do governante do Songai, Sonni Ali, feita pelo jurista argelino de Tremecém, Al-Maghili (1425-1505), que criticava a simultaneidade da prática islâmica e crenças locais, Boulègue diz ser possível que estes termos se apliquem aos governantes jalofos: “a Senegâmbia terá seus reformadores, na linha de Al-Maghili, nos séculos XVII, XVIII e XIX”².

Em sua interpretação, o historiador francês mobiliza o conceito de conversão comunitária em detrimento de individual, elaborado por Nehemia Levtzion. Segundo este, o Islã foi adotado por povos africanos sem implicar modificação da identidade cultural e, portanto, sem rupturas com tradições, costumes e crenças pré-islâmicas. Por meio deste processo, grande contingente populacional teria passado à influência islâmica, que tomaria longo tempo para superar a religião anterior. Assim, conforme Levtzion, este intervalo temporal é compreendido como continuidade, em vez de ruptura, desde a aceitação nominal do Islã até o engajamento da população em seus aspectos fundamentais. Partindo deste modelo, Boulègue afirma que o Islã era uma realidade coletiva marcada pela adesão nominal. Seu desenvolvimento, no entanto, encontrava-se no início, caracterizado pela coexistência de práticas islâmicas e religiosidades locais, com predomínio destas³.

Contudo, tal interpretação traz dois elementos: 1- a comparação entre diferentes culturas que aderiram ao Islã, hierarquizando-as como exposto nas figuras e opiniões de reformadores estrangeiros, como Al-Maghili; 2- a crença num caráter de homogeneidade cultural a partir da adesão ao Islã como processo progressivo. Concorde-se com a tese de Boulègue acerca da islamização como um processo em curso, no século XVI. Porém, a busca por um complexo cultural referenciado a partir de outras regiões ou a conformação entre realidade e uma definição sobre *o que é o Islã* mostra-se perspectiva inadequada à análise da religiosidade muçulmana jalofa. Como discutido no quarto capítulo, Lamin Sanneh argumenta que não se deve separar a unidade espiritual do Islã e a diversidade de expressões culturais que a caracterizam, em busca de um impreciso ideal abstrato. “Como uma tradição religiosa com um patrimônio histórico, o Islã permanece através do tempo e espaço afetando e sendo afetado por diversos encontros e experiências”, assevera⁴.

Neste capítulo, segue-se esta proposta, somada ao argumento do antropólogo Clifford Geertz ao afirmar que, nos estudos das religiões, o problema não é defini-las, mas

² BOULEGUE, Jean. *Les royaumes wolof dans l'espace Sénégalais (XIIIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Khartala. 2013, p.96.

³ BOULEGUE, Jean. *Les royaumes wolof*, op. cit., p.94-95.

⁴ SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press. 2016 p.xii.

encontrá-las⁵. Ou seja, não se busca definir *o que é* ou *o que não é* uma característica da religião. Antes, de acordo com o procedimento adotado no quarto capítulo, parte-se para análise de como determinados ritos, práticas, crenças e comportamentos possibilitam ou restringem a reivindicação de pertencimento religioso. Assim, o ponto de partida é a autoconcepção islâmica associada à aceitação da unidade de Deus e à crença profética em Maomé, como indicativo individual da islamização; e a existência de instituições de instrução religiosa, formais ou informais, como expressão social deste processo. Tais instituições eram, naquele momento, as escolas corânicas. Assim, busca-se compreender a fé muçulmana entre os jalofos a partir das práticas remetidas ao aprendizado religioso, praticado entre a Senegâmbia e Lisboa. Os dados coletados nos processos inquisitoriais possibilitam tal interpretação.

Em seus depoimentos, diante do Tribunal do Santo Ofício português, homens escravizados na Senegâmbia na primeira metade do século XVI demonstraram a crença estabelecida na unidade divina, na função profética desempenhada por Maomé e na dimensão social da religião, a ser ensinada através das orações. Ademais, apresentaram o desempenho de capacidades associadas à escrita e leitura, aprendidas no ambiente religioso muçulmano, na Senegâmbia. Quais as relações entre a fé muçulmana e estes elementos para a população jalofa? Como estas relações se construíram na África e como se mantiveram na escravidão atlântica na Europa, vigiada pelo Santo Ofício? Estas são as questões que o presente capítulo busca responder.

OBJETO E OBJETIVO DO CAPÍTULO

Neste capítulo, o objeto em análise é a presença de muçulmanos africanos na Inquisição portuguesa, através do diálogo com os estudos da diáspora africana. Para tanto, serão abordadas as características e os debates inseridos neste campo de investigação para, na sequência, passar-se à experiência africana em Portugal. As trajetórias e práticas de homens jalofos são discutidas através de processos inquisitoriais de meados do século XVI. Objetiva-se estabelecer a origem dos muçulmanos africanos, meio de entrada em Portugal e formas de organização social no contexto escravista ibérico. Nesta investigação, destaca-se o papel desempenhado pela religiosidade na construção de sociabilidades e de

⁵ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004 [1968], p. 16.

paradigmas islâmicos africanos, em Lisboa. Compreendido este processo, serão discutidas as interpretações do *Alcorão* desenvolvidas pelos jalofo, considerando o contexto da escravidão em Portugal ao lado da experiência islâmica, na África. Esta abordagem, em perspectiva atlântica, objetiva compreender as origens dos saberes islâmicos entre africanos e a analisar a efetividade da educação muçulmana na Senegâmbia, discutida nos capítulos anteriores, através da constatação do exercício religioso jalofo em Portugal.

ESTUDOS DA DIÁSPORA AFRICANA

A trajetória de Francisco Jalofo e de outros muçulmanos africanos inserem-se no campo de estudos da diáspora africana e sua presença ao redor do globo. Este campo distingue-se dos estudos da demografia do tráfico transatlântico ou da escravidão propriamente dita, na América, em função das interlocuções que mantém com a historiografia africanista. Interessa aos pesquisadores da diáspora compreender as agências e práticas sociais e culturais dos africanos escravizados à luz de suas experiências anteriores, na África. Os estudos sobre o tráfico concentraram-se em abordagens econômicas e demográficas, com foco nos impactos numéricos da escravização e da transumância compulsória, sobre o Atlântico. Já a historiografia clássica da escravidão ergueu-se a partir de investigações sobre as relações sociais afro-hifenizadas (afro-brasileira, afro-caribenha, afro-americana, afro-portuguesa...) no contexto de sociedades escravistas, marcadas pela violência colonial. Diferindo-se destes últimos, os estudos da diáspora africana ligam-se à historiografia atlântica, que transita sobre o oceano na busca por informações que compõem o quebra-cabeça formado pelas experiências africanas na África e no exílio, na América e Europa.

A formação deste campo de pesquisa é singular⁶. Aqui, interessa o desenvolvimento alcançado a partir da década de 1980, quando novos estudos centrados

⁶ A produção recente insere-se num processo de construção de um campo historiográfico de estudos da escravidão longo e diverso. Desde o início do século XX até a renovação gerada pelos trabalhos aqui discutidos, destacam-se as contribuições seguintes, dentre a imensa vastidão do campo: QUIRINO, Manuel Raimundo. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918; NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010; ORTIZ, Fernando, *Los Negros Brujos: La Hampa Afro-Cubano*, Miami: Ediciones Universal, 1973; DU BOIS, W. E. B. *The Negro*. New York: Holt, 1915; FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006; RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934; HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper & Bros, 1941;

em questões culturais surgiram na agenda historiográfica brasileira, mormente mobilizada pela micro-história italiana e pelos conceitos de agência e experiência, decorrentes do trabalho do historiador neo-marxista inglês Edward Thompson⁷. A busca pela agência dos africanos mobilizou os historiadores, em oposição à coisificação de pessoas/escravos, que caracterizava os estudos anteriores. Rumava-se à busca por premissas propriamente africanas, na escravidão vivida no Brasil. Importantes contribuições foram os estudos de João José Reis, Robert Slenes, Maria Cristina Wissenbach, Mariza de Carvalho Soares, Lucilene Reginaldo, Vanicléia Santos, entre outros que buscaram compreender as experiências africanas no Brasil a partir de suas vivências anteriores, sem desconsiderar o contexto colonial no qual se desenvolviam⁸.

Estes trabalhos discutiam com os estudos culturais na análise da presença africana na América, desenvolvidas no exterior, com destaque para os Estados Unidos. Neste país, a questão da inclusão social e da luta por direitos civis da população negra legou à historiografia importantes perspectivas teóricas, engajadas com o momento em que foram produzidas, a partir da década de 1970. O trabalho de Sidney Mintz e Richard Price, *O*

MOURA, Clóvis. *Rebeliões na senzala*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959; FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978; CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão, 1977; COSTA, Emília Viotti. *Da senzala à colônia*. Corpo e alma do Brasil. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966; GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. 3 ed. São Paulo: Ática 1980; CURTIN, Philip D. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969; BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL, 1974; VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 4ª edição revista. Salvador: Corrupio, 2002; FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Para um balanço geral, ver HEYWOOD, Linda. *Central Africans and Cultural Transformation in The America Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁷ GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa: árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990. Sobre a renovação da História Social no Brasil, a partir dos anos 1980, ver 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

⁸ REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835 (Edição revista e ampliada)*. 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011 [1ª ed. 1999]; WISSENBACH, M. C. C.. *Sonhos africanos, vivências ladinas*. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880). São Paulo: HUCITEC, 1998; SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000; REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011; SANTOS, Vanicléia Silva. *Africans, Afro-Brazilians and Afro-Portuguese in the Iberian Inquisition in the seventeenth and eighteenth centuries, African and Black Diaspora: An International Journal*, Vol. 5, Iss. 1, 2012; SANTOS, Vanicléia Silva. "Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos". In: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicléia Silva (orgs.). *África e Brasil no Mundo Moderno*. São Paulo: Annablume, 2012.

nascimento da cultura afro-americana, insere-se neste contexto. A evidência demográfica do tráfico e as lutas por direitos da população negra estadunidense exigiam a compreensão do legado desta parcela da comunidade na construção do país e, logo, seu direito ao exercício da cidadania⁹. A ideia de que a cultura afro-americana é uma formação original e pertencente a *este lado* do Atlântico orienta o ensaio dos autores, que gerou fortes debates na academia e influenciou vários outros pesquisadores

Na década de 1990, novos e importantes trabalhos foram publicados. Os estudos de John Thornton sobre o reino do Kongo foram confrontados, pelo autor, com a investigação da presença africana na América. Em *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*, Thornton analisou elementos das culturas africanas e suas modificações nas sociedades atlânticas, tanto na África quanto na América. Seu argumento central, constantemente reelaborado a partir do desenvolvimento de suas pesquisas, é que “as influências europeias na vida africana, como o cristianismo, o dialeto crioulo e a moda, com frequência já existiam antes na África e só mais tarde transferiram-se para as Américas”¹⁰. Este elemento caracteriza a tese de Thornton acerca do catolicismo entre os africanos e afro-americanos: primeiro, teria se desenvolvido na África e, a partir das experiências cristãs africanas, vicejaria no Mundo Atlântico afro-americano.

Ao defender a tese de que a formação de uma cultura crioula não nasceu na América, mas na África, Thornton considera os contextos africanos como fundamentais à análise. Discutindo os procedimentos dos jesuítas para difusão do catolicismo nos reinos do Kongo e do Ndongo, afirma que, apesar da grande diferença na situação política dos dois reinos, a teologia cristã desenvolvida pelos inicianos incorporava, em ambos, elementos da espiritualidade local¹¹. A partir de uma construção teológica que considera

⁹ MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes. 2003. Sobre o contexto de lutas raciais nos Estados Unidos e suas relações com a produção acadêmica, Alexandre de Almeida Marcussi destaca o trabalho de Edward Frazier e sua perspectiva política ao rejeitar as sobrevivências africanas na cultura negra dos Estados Unidos. Conforme Marcussi, ao proceder desta maneira, Frazier posicionava-se diante das políticas de segregação racial estabelecidas naquele país, nos anos 1930 e 1940, num contexto político em que se atribuía a condição de inferioridade cultural e racial às heranças africanas. Frazier, portanto, “estava se posicionando neste debate de forma a defender a integração dos negros no conjunto de prerrogativas legais de que gozavam todos os cidadãos norte-americanos brancos. Hoje em dia, contudo, seus argumentos podem ser (equivocadamente) interpretados como uma sugestão de que as culturas africanas não teriam vitalidade para manter vivas suas tradições na América e teriam sido subjugadas completamente por uma cultura europeia superior”. Ver MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2016, p.244.

¹⁰ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p.49.

¹¹ THORNTON, John. Conquest and Theology: the Jesuits in Angola, 1548-1650, *Journal of Jesuit Studies*, n. 1, 2014, p.258.

elementos doutrinários do catolicismo romano e outros tributários às religiosidades locais na cristianização de populações falantes de kikongo e kimbundu, o autor conclui que esta religiosidade crioula forjada na África alcançou o Brasil. Sua conclusão estabelece que “ambas as ideias religiosas, cristãs e ligadas às religiões tradicionais, cruzaram o Atlântico com estes escravos”¹². Na travessia atlântica de pessoas transportadas involuntariamente, o cristianismo centro-africano somava-se às práticas e ideias religiosas locais. Esta perspectiva ganhou novo fôlego nos anos 2000, a partir da análise de como as identidades africanas teriam sido reelaboradas a oeste do Atlântico. A pauta organiza-se em torno de questões culturais, e não mais demográficas e econômicas, como nos estudos do tráfico.

Portanto, nas décadas de 1990 e 2000, o debate consolidou-se. Entrementes, desenvolveram-se duas posições distintas, marcadas pela polêmica. De um lado, John Thornton defendia que um processo de criouliização entre culturas europeias e africanas havia sido iniciado no continente africano e, posteriormente, transferido à América através do tráfico de pessoas. A ênfase de Thornton, portanto, recaía sobre a criouliização e a criação de culturas híbridas e originais não apenas na América, mas, antes, na África, onde as identidades africanas já estariam em processo de transformação. De outro lado, erguia-se a argumentação de James Sweet, autor de *Recriar a África*, que defendia a continuidade de culturas africanas no Novo Mundo, como bastiões de um legado autenticamente africano, recriado sempre que possível¹³. Um dos pontos fracos deste debate foi a tentativa de generalização de resultados de pesquisas particulares para a totalidade da história afro-americana. Dessa forma, a consolidação de posições ortodoxas levou ao esvaziamento do debate e à necessidade de novas alternativas.

Diante deste impasse, Roquinaldo Ferreira afirma que a disputa entre criouliização e retenção cultural se exauriu¹⁴. Este autor considera que a alternativa à continuidade das pesquisas é a historicização das transformações das culturas africanas, desde a África à América, em contextos específicos. Localizadas no tempo e no espaço e consideradas em suas dinâmicas históricas, os estudos das transformações das culturas africanas indicam que houve momentos em que a criouliização predominou, noutros foi possível que se recriassem elementos de origem africana, no exílio americano. Conforme pondera o historiador Walter Hawthorne, nem todos os elementos culturais africanos puderam ser

¹² THORNTON, John. *Conquest and Theology*, op. cit., p.259.

¹³ SWEET, James H. *Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70. 2007.

¹⁴ FERREIRA, Roquinaldo. *Ilhas Crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica*, *Revista Brasileira de História*, n.155, 2006.

recriados na América, em todas as situações. Em seu estudo particular sobre a diáspora de africanos da Alta Guiné na Amazônia brasileira, o autor notou que os espaços possíveis de recriação africana ficaram restritos à vida familiar, religiosa e ao trabalho¹⁵. As dinâmicas econômicas, políticas e sociais, as línguas e as experiências cotidianas, que eram dependentes do meio natural e social, ficaram largamente comprometidas, na América.

As identidades africanas recriadas na América foram analisadas pela historiografia brasileira chegando a diferentes conclusões, a depender do local e do momento histórico analisado. Mariza Soares notou que, sob a alcunha de “pretos Mina” (designativo utilizado como indicador da procedência de parte dos indivíduos que chegaram ao Rio de Janeiro no século XIX) escondiam-se diferentes identidades étnicas africanas que se revelariam nas experiências cotidianas, sobretudo nas associações civis, como as irmandades. Ao estudar as irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Soares notou conflitos instalados em função de disputas vivenciadas na África, a opor populações que compartilhavam uma identidade política vinculada ao Estado do Daomé e outras que se identificavam como procedentes do reino do Mahi. Mina-Mahi e Mina-Daomé buscavam controlar as irmandades e garantir os recursos disponíveis para seus correligionários, o que causou grandes conflitos no interior da instituição, conforme destacado pela autora. Tais conflitos remetem às disputas políticas ocorridas na África que repercutiam no desterro americano¹⁶.

Ao analisar o desenvolvimento das bolsas de mandinga e dos mandingueiros na Bahia do século XVIII, Vanicléia Silva Santos argumenta 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”¹⁷. Discutindo com os estudos Mintz e Price, Thornton e outros que entendem as dinâmicas atlânticas como fundamentais à compreensão das culturas afro-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, ou de homens escravizados advindos destas partes. O porte das bolsas de mandinga se popularizou entre escravizados de procedências várias e entre as populações brancas, sendo produto do tráfico e circulação de pessoas e culturas entre África, Europa e América.

¹⁵ HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and Atlantic Slave-Trade, 1600-1830*. New York: Cambridge University Press, 2010, p.18-20.

¹⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*, op. cit..

¹⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Department o de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p.185.

Estes exemplos não têm a pretensão de analisar a totalidade da historiografia sobre o tema, mas apontar o panorama geral no qual esta tese se localiza. Ademais, aponta rupturas e continuidades nas vivências africanas no Mundo Atlântico, marcadas pela situação histórico-social e pela herança cultural africana. Tomando lugar neste debate, esta pesquisa analisa os muçulmanos jalofos presentes na Inquisição portuguesa em busca de pistas sobre o processo de formação e desenvolvimento do Islã, na Senegâmbia, e suas repercussões, em Portugal. A abordagem atlântica permite evidenciar continuidades e rupturas nas expressões culturais diaspóricas, considerando a historicidade da cultura e apontando a dinâmica social como elementos constitutivos das agências africanas no exílio. As fontes inquisitoriais, em sua polifonia, arranjos discursivos produzidos pelos inquisidores e estratégias adotadas pelos inquiridos serão de grande valia no estudo da religiosidade muçulmana africana: seja através das práticas daquele presente, seja da memória de experiências anteriores.

TRAJETÓRIAS JALOFAS: DA SENEGÂMBIA A LISBOA

A presença africana na Inquisição portuguesa foi tema de várias pesquisas, sobretudo a partir da renovação dos estudos inquisitoriais, nos quais a atuação e funcionamento do Tribunal do Santo Ofício dão lugar à busca pelas práticas sociais e culturais perseguidas¹⁸. No trato específico da população jalofa, destacam-se os estudos de James Sweet e de Rogério Ribas: o primeiro interessado nas práticas culturais de africanos no mundo afro-português; o segundo dedicado a estudar a presença islâmica no Portugal quinhentista. Ambos os autores consideram a presença jalofa na Inquisição portuguesa como resultado de conflitos políticos travados na África Ocidental: Sweet, amparando-se nos trabalhos de Boubacar Barry, relaciona-a à fragmentação da confederação Jolof, cuja

¹⁸ Dentre os vários trabalhos sobre o tema, além dos já citados, ver 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; CALDEIRA, José Arlindo. *Escravos em Portugal: das origens ao século XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017, p.324-334; CALAINHO, Daniela. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n.5/6, 2004, p.47-63; FÁRIA, Patrícia Souza de. De Goa a Lisboa: Memórias de populações escravizadas no império asiático português (séculos XVI e XVII). *Revista Ultramares*, vol.5, n.9, Jan-Jun, 2016, p.91-120; MARCUSSI, Alexandre de Almeida. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVI. *Odeere – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB)*, n.1, ano 1, 2016; GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

busca por autonomia das províncias costeiras resultou em guerras e escravização¹⁹; Ribas descreve os muçulmanos jalofos em Portugal como prisioneiros decorrentes de “guerras tribais guineenses”²⁰. Ambos os autores lidaram com processos inquisitoriais, ainda que destacando pontos diferentes da narrativa judicial presente nestas fontes: a Ribas interessava o estudo das práticas, ritos e crenças islâmicos; a Sweet o encontro de traços das culturas africanas. À parte os diferentes níveis de refinamento e acuidade, concordam ao reconhecer as transformações políticas africanas como condição para inserção daqueles indivíduos em Portugal.

Aos objetivos desta pesquisa, interessa conjugar a experiência jalofa em Lisboa com as memórias produzidas durante o interrogatório nos cárceres da Inquisição, que remetem às vivências anteriores, na África. Os estudos das biografias de africanos e das memórias de pessoas escravizadas têm se desenvolvido na historiografia e, no tocante às experiências circunscritas ao Império Português, a documentação inquisitorial revela-se um dos principais recursos acessados pelos pesquisadores²¹. O resgate desta documentação busca as perspectivas dos escravizados no entendimento dos regimes escravistas. Para tanto, o estudo biográfico tornou-se importante ferramenta, ao variar escalas micro e macro-analíticas na constituição de trajetórias de vidas em contextos atlânticos²².

Nos espaços de colonização portuguesa, a produção de biografias ou autobiografia não foi um gênero textual de popularidade, ao contrário dos Estados Unidos e demais colônias britânicas, onde as memórias de ex-escravos popularizaram-se ao longo do século XIX, em decorrência dos movimentos abolicionistas²³. Assim, as pesquisas sobre trajetórias de vida de africanos têm sido levadas a cabo através do importante recurso aos processos, seja na alçada religiosa, como os inquisitoriais ou certidões de batismo, ou civil,

¹⁹ SWEET, James. *Recrutar a África*, op. cit., p.113.

²⁰ RIBAS, Rogério. *Filhos de Mafoma*, op. cit., cap.2, sem página.

²¹ Tal recurso não diz respeito apenas às experiências da escravidão atlântica, mas à dinâmica da instituição escravista em todo o Império Português, como o demonstra Patrícia Souza de Faria, ao estudar as memórias de três pessoas escravizadas procedentes da porção asiática do Império Português. Ver FARIA, Patrícia Souza de. *De Goa a Lisboa: memórias de populações escravizadas no império asiático português (séculos XVI e XVII)*. *Revista Ultramarés*, vol.5, n.9, jan-jun, 2016.

²² Entre outros, ver MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 1993; REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1823-c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; FERREIRA, Roquinaldo. *Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII e XIX*, *Tempo*, vol.10, n.20, 2006; LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. *The Biography of Mahommah Baquaqua: his passage from slavery to freedom in África and América*. Princeton, Marcus Weiner Publishers, 2003.

²³ Destaca-se, ainda, o esforço inscrito no projeto *Works Progress Administration*, desenvolvido na década de 1930, nos Estados Unidos, que consistiu na coleta sistemática de narrativas de descendentes de ex-escravos.

como criminais e testamentos. Não obstante, o caráter fragmentário das fontes revela-se fator limitante, que necessita ser articulado a outras tipologias documentais, como fontes narrativas, jornalísticas e imagens, a fim de apreender o contexto amplo no qual estes personagens viveram. Isto porque tais agentes emergem nos arquivos, em processos, em decorrência de situações dramáticas que, uma vez solucionadas, devolvem-lhes o anonimato. Como destaca Patrícia Faria, no estudo das memórias de escravizados oriundos do Índico nas dinâmicas do Império Português através da Inquisição, tal característica também decorre da natureza dos arquivos. Procedentes dos regimes coloniais, as vozes dos sujeitos submetidos à ordem metropolitana emergem de forma assimétrica nestas instituições. Assim, ecoam a distribuição desigual de poder naquelas sociedades e conduzem a formas específicas de apropriação e uso do passado²⁴.

Além disso, as fontes inquisitoriais são marcadas por filtros: dados sobre pessoas procedentes de culturas estrangeiras foram transcritos por agentes pouco conhecedores de suas realidades, por vezes subvertendo a fala dos inquiridos por não compreendê-la. As declarações dos africanos são filtradas e ordenadas por categorias jurídicas e conceituais alheias ao pensamento deles, a partir de procedimentos pré-determinados. Por meio deste processo, evidencia-se sobejamente aquilo que os inquisidores buscavam, em detrimento das experiências africanas, pelas quais os pesquisadores, hoje, se interessam²⁵. Por fim, cabe lembrar que, no estudo de memórias anteriores à experiência do cativo, a distância temporal entre o fato narrado e o momento da narrativa deve ser considerada, na gestão da lembrança e do esquecimento²⁶. Todas estas limitações exigem cuidados metodológicos precisos, aplicados no trato desta documentação, essencial à pesquisa que agora se propõe.

O resgate de aspectos da trajetória de muçulmanos jalofos, procedentes da Senegâmbia e processados pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, possibilita compreender aspectos tanto da história africana quanto da diáspora de africanos ao longo da bacia atlântica. Um destes personagens é Francisco Jalofo, nascido entre 1527 e 1528, na Senegâmbia, no momento em que a região vivenciava uma série de conflitos políticos: a fragmentação da confederação Jolof diante da busca por autonomia das províncias

²⁴ FARIA, Patrícia Souza de. De Goa a Lisboa, op. cit., p.98.

²⁵ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991; MARCUSSI, Alexandre de Almeida. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVI. *Odeere* – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB), n.1, ano 1, 2016.

²⁶ FARIA, Patrícia Souza de. De Goa a Lisboa, op. cit., p.102.

costeiras era seguida pela expansão territorial de populações fulas, ocupando territórios até então controlados pelo Jolof. No centro destas transformações estavam os jalofos, que viviam intenso processo de escravização. A presença jalofa tanto em Portugal quanto na América, nos séculos XVI e XVII, foi marcante. Devido ao fato de muitos deles serem muçulmanos, vários jalofos compuseram o quadro dos réus e/ou testemunhas em processos do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, no século XVI²⁷. Na documentação procedente destes inquéritos, emergem informações sobre saberes religiosos prévios dos quais eram dotados e relações que estabeleceram com outros muçulmanos, em Portugal.

Descrevendo sua trajetória para os inquisidores, Francisco Jalofa contou-lhes que “havia cinco ou seis anos que cativaram a ele e a outra muita gente de sua terra” e:

levaram ao castelo d’Arguim onde o venderam ao capitão João Sardinha, onde o [deixou?] um mês e meio pouco mais ou menos e que de lá se vieram a esta cidade onde o [trouxe?] consigo. E dado que chegaram a esta cidade, que havia cinco anos e meio pouco mais ou menos, o levaram à Casa da Índia com outros negros e que dali o levou seu senhor Bernaldim Estevam não sabe se comprado [...]²⁸.

A feitoria de Arguim, estabelecida em 1448, foi o principal entreposto escravista no tráfico entre europeus e africanos, no século XV e no início do XVI, antes da entrada definitiva dos portos da Guiné, costa da Mina e Angola no circuito²⁹. O comércio através da feitoria foi mobilizado através de produtos marroquinos, como tecidos, adquiridos por mercadores portugueses e italianos no norte e revendidos no sul³⁰. Este material já era do conhecimento das populações residentes na margem sul do Saara que, através das rotas transaarianas, acessavam tecidos, sal e cavalos em troca de ouro, marfim, especiarias e pessoas escravizadas. O historiador Antônio de Almeida Mendes argumenta que cerca de 90% dos escravizados desembarcados em Lisboa na primeira metade do século XVI, a partir de 1510, eram provenientes dos portos de Arguim e Cabo Verde. O autor indica que, entre 1535-1540, chegaram à Casa da Mina e da Índia, em Lisboa, cerca de 1500

²⁷ RIBAS, Rogério. *Filhos de Mafoma*, op. cit., capítulo 02, sem página. Os jalofos corresponderam a cerca de 5% dos processados sob acusação de prática criptoislâmica: 10 a 15 pessoas no estudo de Ribas. No tribunal, a presença jalofa pode ser maior, pois este número não contabiliza testemunhas.

²⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.05-06.

²⁹ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p.34-35.

³⁰ FARINHA, António Dias. *Os portugueses no Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões. 2002, p.38.

escravizados, anualmente, oriundos de Arguim³¹. Nesta instituição, Bernaldim Estevam adquiriu Francisco Jalofo, trazido daquele entreposto pelo capitão Gil Sardinha, em 1549.

Neste ano, Cristóvão de Rosales escrevia ao rei de Portugal, informando-lhe a presença de traficantes espanhóis no rio Senegal. Segundo o capitão, um governante da costa apoiava os portugueses no combate aos espanhóis. Estes, ao navegarem rumo ao interior, usurpavam os direitos reivindicados por Portugal ao procederem ao comércio na região. Na comunicação, lê-se que o governante africano se incomodava com o descumprimento de seus direitos quanto ao comércio espanhol em suas terras e, por isso, teria prometido aos portugueses que lhes dariam mil vacas a cada ano, se expulsassem os castelhanos. Tratando de Arguim, Rosales informava ter encontrado o castelo da feitoria “tão desbaratado que mais tem o nome de castelo que vem sê-lo; e assim os castelhanos das Canárias têm destruído esta terra. Porque do tempo de Gil Sardinha, capitão, até agora tem levado mais de trezentas peças”³².

Gil Sardinha havia sido capitão daquela feitoria possivelmente desde 1547 até 1549, quando retornou a Lisboa realizando o tráfico de pessoas que desterrou Francisco e a “muita gente de sua terra”. No intervalo de poucos meses, mais de trezentas pessoas haviam sido levadas pelos espanhóis para outros portos atlânticos. Em meados do século XVI, o comércio inglês e espanhol na costa da Guiné mobilizou a diplomacia portuguesa, como atesta a troca de correspondências entre o rei de Portugal, o embaixador português em Londres, Gusmão da Silva, a rainha da Inglaterra, o rei da Espanha, o prefeito de Sevilha e outras autoridades administrativas europeias. O objetivo era conter os navios castelhanos que partiam das Canárias, compravam pessoas escravizadas na África, sobretudo em Arguim e nos portos do rio Senegal, e as traficavam nos portos americanos.

Muitos destes homens e mulheres aportavam na América. Outros eram destinados à Europa. Em Lisboa, navios vindos de Arguim constantemente atracavam carregados de muçulmanos jalofofos: em agosto de 1553, Antônio Fernandes, “negro jalofo”, informou aos inquisidores que “havia dois anos mais ou menos que veio a Portugal e que o trouxeram de

³¹ MENDES, Antônio de Almeida. Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI. *Africana Studia*, n.7, 2004. Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp.13-30. Criada em meados do século XV, é curioso que Arguim figure nos dados do projeto *Slave Voyages - The Trans-Atlantic Slave Trade Database* como porto de aquisição de escravizados em apenas 01 viagem, entre 1690 e 1691, em navio sob bandeira dinamarquesa.

³² Carta de Cristóvão de Rosales a El-Rei. In: BRÁSIO, Padre António *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.ª série, vol. II, (1500-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963, p.398.

Arguim e que em Arguim o batizaram [derramando]-lhe água na cabeça”³³. Francisco Jalof da vila de Setúbal, processado entre 1554 e 1555, havia passado por Arguim, onde recitava orações e praticava jejuns “da dita seita de Mafamede”³⁴. Já “Pedro preto Jalof de nação”, ao ser perguntado pelo inquisidor, em 1566, “se era cristão batizado disse que sim, era cristão e o batizaram em Arguim e que depois de haver um ano que o batizaram na Igreja veio para esta cidade”³⁵. Sobre seu percurso até Lisboa, Pedro afirmou ter sido escravizado, com outras pessoas, “na sua terra, onde os jalofos os levam aos mouros e os mouros os levam a Arguim, onde o fizeram cristão como dito”³⁶.

A trajetória de Pedro sugere que sua escravização deu-se em decorrência de conflitos políticos dentro da confederação do Gran-Jolof, que culminaram com a emancipação das províncias costeiras. Tais guerras aconteceram ao longo do século XVI e deram origem aos Estados autônomos do Ualo, Caior, Baol, Sine e Salum, outrora vinculados ao Jolof, cuja sede encontrava-se no interior. O enfraquecimento do Gran-Jolof, em termos políticos regionais, potencializou a expansão do Estado fula do interior, que aparece nas fontes árabes como Tekrur e nas portuguesas como Gran-Fulo, localizado na região do Futa Toro senegalês³⁷. Foi neste espaço político em reorganização, em decorrência da abertura da frente atlântica, que Pedro foi escravizado. Sua escravização e tráfico, passando de comerciantes jalofos aos berberes que, em seguida inseriram-no no mercado atlântico, evidencia amplo espaço econômico no interior da África Ocidental, cujas dinâmicas próprias impactaram a produção do espaço atlântico.

Um documento datado de 1599 demonstra a caracterização deste espaço social, econômico e político. Trata-se de uma carta destinada ao rei luso-espanhol, Felipe II, remetida por um suposto herdeiro do governo no Futa Toro, um homem fula chamado Tomás Lamba. Lamba, que viria ser D. Tomás após o batismo, havia embarcado rumo a Lisboa, na fortaleza portuguesa de Mazagão, no Marrocos. Sua viagem era motivada pela busca por apoio político para conquista do Futa Toro, alegando ser o governante de direito, diante de um suposto golpe tramado por cristãos-novos portugueses em apoio a membros da elite daquele Estado. Na narrativa, Lamba descreve sua trajetória: na década de 1580,

³³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl. 4. O batismo na fortaleza cumpria determinação régia de 1516, que afirmavam a necessidade de se batizarem os cativos nas embarcações ou no local de recolhimento, com vistas a se evitarem falecimentos sem o sacramento do batismo.

³⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 07565, fl.06.

³⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10949, fl. 4.

³⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10949, fl.5

³⁷ Sobre a organização política da região e as dinâmicas de poder entre estados jalofos e fulas, ver BOULÈGUE, Jean. *Le Grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)*. Blois: Éditions Façades, 1987.

peregrinara a Meca, desejoso de aprender “a ler, escrever e outras curiosidades que ali se ensina”³⁸, permanecendo na Arábia por sete anos. Na sua ausência, seu irmão e governante, Perocala, falecera e ele seria o próximo na linha sucessória, não tivesse sido secundado por tramas políticas locais: um golpe supostamente orquestrado contra Lamba, com a participação do cristão-novo português João Ferreira, o Ganagoga³⁹.

Após ser informado, em Meca, do que se passara na África Ocidental, Lamba afirma ter retornado, disposto a reivindicar seu lugar. A narrativa segue com o périplo vivenciado pelo suposto dignitário fula para angariar apoio político. Decidido a buscar suporte de Portugal, Lamba teria se dirigido ao porto de Arguim, ao encontro de algum navio que o pudesse levar a Lisboa. Porém, não havia embarcação de partida. Temendo pela demora, o fula afirma ter ido ao Marrocos, “que é a corte da Berberia”, encontrar-se com o mulei. No documento lê-se que este o recebeu “com muita honra, o hospedou e agasalhou”. Após a comunicação, o mulei marroquino, segundo a carta, “deu ordem para socorrê-lo, e para isto lhe deu provisão e uma carta para que, da gente de guarnição que tinha em Gao, lhe dessem 30 mouros escopeteiros e 500 mosqueteiros, que com estes poderia facilmente tomar seus ditos reinos”⁴⁰.

O documento, datado de 1599, evidencia a novidade da conquista marroquina sobre o Songai, que aconteceu em 1591, uma vez que o mulei supostamente lhe concederia apoio militar através de seções de seu exército que se encontravam estacionadas em Gao, região mais próxima do Futa Toro que o Marrocos. Tratava-se de conquista recente, uma vez que esta passagem faz referência ao período entre 1593 e 1594, visto que Lamba chegou em Lisboa em 1595, após dizer ter passado 18 meses em Mazagão. A notícia da presença de Lamba na corte marroquina rapidamente teria chegado ao Estado do Gran-

³⁸ ANÔNIMO, *Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo, y sucesso del rey Lamba, que oy es cristiano, por la misericordia de dios, cuias noticias carecem de toda duda*, c. 1600. In: *Monumenta Missionaria Africana*, vol. VII, (1685-1699). Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII. Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004., p.616-617. Este importante documento foi analisado, primeiramente, por MOTA, A. Teixeira da. Un document nouveau pour l’histoire des Peuls au Sénégal pendant le XVIème et XVIIème siècle, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v.XXIV, n.96, outubro/1969.

³⁹ Este personagem é citado em fontes independentes, no período. Além de Lamba, Almada refere-se a ele, dizendo tratar-se de João Ferreira, um cristão-novo português conhecedor de vários idiomas locais, de onde vem a alcunha ganagoga. Diz que “meteu-se pelo sertão até o Reino do Grã-Fulo, que são muitas léguas, e dele manda muito marfim ao rio de Senegal, onde o mandam tomar as naus que estão na angra pelos seus pataxos”. O inglês Richard Rainolds, a partir da viagem realizada à costa da Senegâmbia em 1591, acrescenta que “um português chamado Ganigoga, que se casou com uma filha do rei, vive bem acima no rio”. ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op. cit., p.252; RAINOLDS, Richard. *Le Voyage de Richard Rainolds en Sénégambie*. Introdução de J. Boulègue e R. Marquet. *Bulletin de L’Institut Fondamental d’Afrique Noire*. Série B, Sciences Humaines. Tomo XXXIII, n.1, janeiro 1971, p.12.

⁴⁰ ANÔNIMO, *Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo*, op. cit., p.618.

Fulo, indicando mecanismo de informação e diplomacia regional. Do Futa Toro, Galaya, governante que substituiu Perocala, teria enviado uma comitiva ao mulei, com o fito de inviabilizar as promessas feitas por Lamba. No documento, lê-se que Galaya solicitava a prisão de Lamba e seu envio ao Estado fula. Em contrapartida, teria oferecido ao governante marroquino:

Um rico presente de 30 cavalos, mil negros e 40 camelos carregados de marfim, âmbar, almíscar e ouro, pedindo-lhe que não desse socorro a Lamba, rei do Fulo, que estava em sua corte, e que o fizesse prender e o enviasse-lhe, e que fazendo isso assim lhe daria pensão e tributo a cada ano outro tanto mais do que agora lhe enviava⁴¹.

A missiva segue afirmando que o mulei aquiesceu e mandou que se prendesse Lamba. Este, contudo, foi informado a tempo e conseguiu fugir, indo a Mazagão, cidade marroquina sob ocupação portuguesa entre os séculos XV e XVIII. Após 18 dias de caminhada, num inverno frio e chuvoso, Lamba afirma ter alcançado a fortaleza, onde foi acolhido pelo alcaide português Diego Lopes de Carvalho, que o “honrou e presenteou, e dali escreveu a S. M. e pediu licença para ir beijar-lhe as mãos”⁴². Após estadia de 18 meses em Mazagão, Lamba embarcou no Marrocos e chegou a Lisboa, em 1595⁴³. Nesta cidade, foi batizado em 19 de novembro de 1598, na Capela Real de Lisboa, quando lhe foi atribuído o nome cristão de Tomás⁴⁴. Sua aventura, ao longo da África Ocidental, passando por entrepostos como Arguim e Mazagão, faz destacar o espaço social, econômico e político constituído desde o Marrocos ao Songai, atrelado aos Estados da costa atlântica. Sua chegada a Lisboa, na condição de homem livre em busca de apoio político, coaduna-se com as rotas outrora seguidas pelos jalofos, escravizados: o roteiro via Arguim também teve paradas em Mazagão, de onde partiu um tal Francisco Carvalho.

Em 24 de abril de 1555, Francisco Carvalho era denunciado diante do tribunal inquisitorial pelo mourisco Pero de Sousa, que se encontrava retido no cárcere daquela instituição. Pero disse que “no tempo que ele queria fugir para a terra de mouros com Luis Turco e com João de Mello, também se queria ir com eles um Francisco que andava na estrebaria do rei nosso senhor e que é um mourisco preto”⁴⁵. No processo, Francisco relata que, antes de ingressar em Portugal, era “cativo de mouro” e, no tempo do interrogatório,

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Ibid., p.619.

⁴⁴ Arquivo do Vaticano, *Fondo Borghèse*, Série I, vol. 715, fl. 73. In. Teixeira da Mota, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n° 96 (Out. 1969).

⁴⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 2254, fl.2.

era forro, em Lisboa. Vivendo como escravo na África, afirma que “fugiu de Marrocos e veio para Mazagão e daí a este reino havia quatro anos e que em Mazagão o fizeram cristão na Igreja e seus padrinhos não sabe como se chamam e lhe puseram o nome Francisco Carvalho”⁴⁶. Em Portugal, foi preso tentando fazer o caminho de volta.

A procedência de Francisco Carvalho, antes de tornar-se cativo no Marrocos, não é explicitada, ainda que se lhe atribua a condição de “mourisco preto”. Não obstante, outro muçulmano processado pela Inquisição, nas mesmas condições, declarou-se como jalofo. Trata-se de Antônio Carvalho: “um preto mourisco forro” que relata ter sido cativado “em terra de mouros [...], que se viera do Marrocos fazer cristão a Mazagão”, fugindo da escravidão⁴⁷. Partindo para Portugal, viveu na casa de um mourisco chamado Álvaro Carvalho, que fazia alcatifas. Antônio diz que lhe deixou a casa havia “dois ou três meses”, “por palavras que houvera com o dito Álvaro Carvalho e sua mulher” e foi “pousar com os turcos que pousam na Mouraria”⁴⁸. Apesar de suas relações sociais em Lisboa restringirem-se a mouriscos, muçulmanos convertidos ao catolicismo, por força ou vontade, Antônio diz que, durante o ano em que esteve em Lisboa,

ia a Igreja para se encomendar a Deus como cristão. Posto que não sabia as orações de cristão, nunca nenhuma pessoa lhe ensinara. E que ele é cristão e cristão há de morrer. E por isso se veio da terra dos mouros, para cá fazer cristão, e que sua natureza é jalofo, e que em Mazagão conhecem muito bem quem ele é⁴⁹.

Antônio Carvalho era um homem negro, jalofo, que havia sido cativado entre os muçulmanos do Magrebe, na “terra dos mouros”. Já Francisco Jalofo, apresentado no início deste capítulo, afirmou no processo que “ele era de nação jalofo e que seu pai era mouro e sua mãe jalofo. Ambos da seita de Mafamede e que ele era também da dita seita de Mafamede [...]”⁵⁰. As relações sociais na África Ocidental, portanto, revelam-se múltiplas e complexas, excedendo rótulos pré-estabelecidos como identidades étnicas, condições jurídicas (livre ou escrava) nas sociedades africanas e relações de cor, baseadas na concepção de mouros brancos/jalofos negros. Identidades essencialistas e atribuição genérica de papéis políticos a grupos sociais revelam-se armadilhas no estudo do passado africano na região. Isto aponta a necessidade de se estudarem casos concretos, em

⁴⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 2254, fl.4.

⁴⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10820, fl.6.

⁴⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10820, fl.6v-7.

⁴⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10820, fl.7.

⁵⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031.

perspectiva micro-histórica, a fim de se revelarem as ambiguidades e complexidades constitutivas das relações sociais e dos projetos políticos elaborados na região⁵¹.

Neste contexto, a existência de entrepostos portugueses no Marrocos, em Mazagão, e na fortaleza de Arguim orientou opções pessoais e políticas africanas. O tráfico de pessoas em Arguim fortalecia comerciantes locais e potencializava as guerras regionais, com acréscimo dos valores decorrentes da transação. Lamba buscou ambos os lugares com o objetivo de estabelecer parceria com Portugal e, assim, conquistar o Gran-Fulo. Antônio partiu para Mazagão para escapar da escravidão islâmica e esforçava-se para apresentar-se como cristão, diante dos inquisidores, embora suas relações depusessem contra ele. Francisco procedeu da mesma forma. Este, contudo, não renegara a fé islâmica: no processo que lhe coube, recitou orações muçulmanas, que rezava em várias ocasiões, embora afirme não ter praticado outros rituais, como o jejum do Ramadã⁵². O fato de Francisco Carvalho ser caracterizado como um mourisco negro, embora não tenha declarado sua procedência, justapõe-se à declaração de Francisco Jalofo, ao descrever sua ascendência entre mouros e jalofo, indicando largo intercâmbio entre populações, por vezes tratadas na historiografia como unidades imiscíveis.

Portanto, as relações sociais e políticas envolvendo a África Ocidental, Magrebe e Portugal são verificadas através da circulação de pessoas nestes espaços. Todos os casos de muçulmanos jalofo processados no Tribunal da Inquisição de Lisboa, analisados nesta tese, estão envolvidos nestas dinâmicas. Arguim e Mazagão foram importantes locais de passagem na elaboração de suas trajetórias, que partiram da Senegâmbia e atingiram as terras lisboetas. Em Portugal, suas relações não se caracterizavam por índices de identidade étnica africana: antes, suas redes sociais foram marcadas pela identidade religiosa, como expresso por Antônio Carvalho, jalofo que viveu com mouriscos portugueses e turcos, após deixar Mazagão. A documentação inquisitorial apresenta ainda vários mouriscos negros que, como Francisco Carvalho, não têm origem demonstrada, mas o curso de vida associado ao tráfico atlântico e à conexão marroquina atribui-lhes caráter singular. Estes mouriscos envolveram-se em conspirações de fugas tanto quanto em comemorações cotidianas, construindo trajetórias nas quais retomaram elementos culturais precedentes à inserção no Mundo Atlântico e elaboraram novas sínteses, fruto de suas vivências.

⁵¹ Sobre o uso da teoria da complexidade na história africana, ver 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.

⁵² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 2254, fl.6.

SOCIABILIDADES DE MUÇULMANOS JALOFOS EM PORTUGAL

Uma vez inseridos no tráfico atlântico, indivíduos como Pedro, Francisco Jalof, Antônio Carvalho e Antônio Fernandes passaram a construir novas relações sociais nas terras do exílio. Organizadas a partir de uma pluralidade de identidades, tais relações contemplavam pertencimento religioso, condição de cativo e região de procedência, conjugadas de diferentes maneiras. Excediam identidades linguísticas e políticas anteriores ao tráfico tanto quanto aquelas marcadas pelo estigma da cor da pele. A religião foi vetor que permitiu a aproximação entre os sujeitos subjugados, num contexto em que representavam minorias sociais marcadas pelo signo religioso. A construção da vida cotidiana e o desenvolvimento de novas relações no desterro foram elementos importantes na manutenção de práticas sociais e religiosidades, dentro do rígido limite marcado pela vigilância e violência, implicadas na inquisição e condições do cativo.

Vários processos apontam a presença de mouriscos negros em Portugal, sem necessariamente indicar-lhes a procedência. Assim como Francisco Carvalho e Antônio Carvalho, estes homens e mulheres envolveram-se com os demais católicos recém saídos do Islã, participando das festas da mouraria e de suas redes sociais. A pesquisa realizada por Rogério Ribas sobre a prática cripto-islâmica em Portugal no século XVI revela uma comunidade integrada, marcada pela religiosidade então proibida. No depoimento que prestou ao Santo Ofício português, Mécia da Silva descreveu uma festa de casamento, marcada por celebrações, cantorias e distribuição de presentes. Interessa notar existência de um homem negro tocador de gaita e outros seis ou sete, que conduziam os festejos:

Perguntada se sabia ou tinha ouvido dizer que alguns mouriscos ou mouriscas se acharem presentes a algumas bodas de mouriscos celebradas com as mesmas cerimônias de mouros que costumam fazer conforme a seita de Mafamede, disse que ela se achou na boda onde casou Duarte Fernandes um filho com uma filha de Antônio dabreu mouriscos e que ali se achou presente quando ofereceram o dinheiro à noiva e que um negro mourisco chamado Nicolao da Costa tangia a gaita e que seis ou sete negros mouriscos apregoavam e diziam em aravia vyva foam que deu tanto dinheiro e que ela também deu a noiva dinheiro não lhe lembra quanto se um vintém se mais e logo foi perguntada se ao tempo que ofereciam os mouriscos e mouriscas a noiva se os negros que apregoavam e diziam louvores da noiva e dos que ofereciam se diziam em arabigo viva a lei de

Mafamede disse que diziam aqueles pregoeiros que apregoavam viva foam que deu tanto dinheiro e que não ouviu dizer ali viva a lei de Mafamede⁵³.

No processo que consta, a identificação destes homens não é mais que “negros mouriscos”, impossibilitando uma análise mais profunda de suas origens e relações estabelecidas a partir delas. Embora a análise dos cerca de 300 processos contra mouriscos presentes nas inquirições e Lisboa, Évora e Coimbra esteja além do escopo deste projeto, a pesquisa realizada evidencia que esta documentação é muito rica. Investigações posteriores poderão se debruçar sobre o material tendo em vista a experiência islâmica africana e, assim, conduzirão a novos resultados, diversos do trabalho realizado por Ribas. Este autor não considerou a cor como ponto de análise, concentrando-se na experiência islâmica, mapeando e quantificando a origem desta comunidade, quando descrita no processo: Marrocos, Índia, Egito, Senegâmbia. O estudo sistemático das sociabilidades dos muçulmanos convertidos ao catolicismo conjugando cor e origem podem demonstrar um Islã diverso e cosmopolita, ampliando a compreensão da prática religiosa em escala *quasi-global*. O depoimento de Mécia da Silva aponta a vida cotidiana como momento de interação e sociabilidade, associada à progressão da cultura islâmica em Portugal.

Concentrando nos jalofo e no desenvolvimento da análise, outros elementos mobilizaram e a aglutinaram estes muçulmanos, forçosa ou deliberadamente transformados em mouriscos. A mouriscaria portuguesa, diversa e unificada na condição cativa ou forra que se lhe atribuía, também se marcou pelo desejo de desvencilhar-se da escravidão ou da condição de vida forra e subordinada, entre os cristãos: o objetivo comum de atingir o norte da África mobilizava vários dos muçulmanos escravizados em Portugal. Tal foi o caso do homônimo Francisco Jalofo, morador da vila de Setúbal, arrolado no processo de Antônio Dacunha, “mourisco turco de nação”⁵⁴. Antônio Dacunha desejava fugir para o norte da África e, para tanto, buscou auxílio de Francisco, possuidor de um barco que poderia levá-lo. Dacunha prometia a Francisco Jalofo que, se o levasse em seu barco, “lhe daria lá cavalo e terras”⁵⁵. A eles, uniram-se outros mouriscos. Em seu depoimento,

⁵³ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquirição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005, volume II, p.419.

⁵⁴ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 07565, fl.02.

⁵⁵ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 07565, fl.05.

Francisco confessa que aceitou a proposta e “sendo cristão batizado se apartou de nossa santa Fé católica e se tornou à seita de Mafamede”⁵⁶.

Porém, o dito Jalofos afirma ter se arrependido e, no dia programado para partir, alegou a seus companheiros que o tempo não estava bom para viajar, buscando retardar a travessia. Este período de planejamento da viagem durou cerca de um ano, no qual Francisco alegou que “andou assim enganado para se ir para terra de mouros para lá ser mouro”⁵⁷. Também afirmou que Antônio, o turco, ensinou-lhe orações, embora ele também soubesse outras. Contudo, Antônio foi capturado pela inquisição e, em seu depoimento, denunciou Francisco, que se disse enganado por Antônio e se mostrava arrependido. Assim, manuseando habilmente os recursos que lhe estavam disponíveis, como a negação de ter feito qualquer juramento islâmico – profissão de fé – e dizendo-se arrependido, Francisco Jalofos, da vila de Setúbal, conseguiu apaziguar sua situação. No processo, os inquisidores afirmaram que, embora sua heresia incorresse em sentença de excomunhão, seu arrependimento e confissão o habilitavam à reconciliação. Ao término, foi-lhe imposto “cárcere e hábito penitencial pelo tempo que parecer aos inquisidores”⁵⁸.

Já no processo de Francisco Jalofos, de Lisboa, que aconteceu entre 1553 e 1554, uma grande conspiração de fuga foi desbaratada pelos inquisidores, formada por homens jalofos, sereres, “mouros brancos” e suas mulheres. Esta documentação evidencia o resgate de identidades africanas, além de demonstrar os conhecimentos da doutrina e da prática islâmica detidos pelos jalofos em Portugal. Pressionado pelos inquisidores, detido no cárcere do Santo Ofício, Francisco denunciou vários de seus companheiros, exibindo sua rede social, majoritariamente composta por africanos da Senegâmbia:

Um mourisco preto jalofos que se veio tornar cristão e não lhe sabe o nome de cristão, e que em sua terra se chamava Hibrain, e anda a ganhar e é forro [...] e tem por mulher uma negra cativa [...] e que este mourisco, lhe disseram outros mouros jalofos, se queria ir para sua terra de mouros com outros mouros brancos e com suas mulheres, assim tornavam [lá a ser] mouros. E que um negro jalofos que se chama Bastiam, o qual é cativo de um homem manco que anda num cavalo [...], lhe disse que o dito mouro jalofos se queria ir para terra de mouros com ele Bastiam dizendo também a ele [?] se queria ir com eles. E que também outro negro barbacim, que se chamava Gaspar [...], também lhe disse que se queria ir com o dito negro jalofos e outros para terra de mouros. E que também um negro barbacim, que se chama Pedro [...], também disse que se queria ir para terra de mouros com duas mulheres negras de barbacim [...]. E que também um Domingos jalofos

⁵⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 07565, fl.07.

⁵⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 07565, fl.06.

⁵⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 07565, fl.07.

[...] lhe disse que também queria fugir para terra de mouros e que este Domingos sabe ler e é grande mouro e que estes todos queriam ir em companhia⁵⁹.

O fato de Francisco referir-se a Hibraim pelo nome islâmico, cuja identidade remete às vivências anteriores à escravidão atlântica, indica a manutenção desta identidade em Portugal, ainda que impostas as interdições do exílio, dentre elas a perseguição religiosa. O grupo que desejava “fugir em companhia” é formado por homens e mulheres, negros e brancos, muçulmanos e não muçulmanos – conforme apontado abaixo, sobre os indivíduos de nação Barbacim. Esta associação indica que as organizações sociais não estavam sujeitas apenas a arranjos de fundo étnico ou religioso, mas também poderiam surgir de demandas específicas cuja causa tocava os interessados que, apesar de suas diferenças, compartilhavam o exílio. O ambiente urbano contribuiu fortemente para a disseminação destas organizações, ao possibilitar mobilidade geográfica aos indivíduos. Através dos contatos que articulavam, poderiam planejar e executar suas iniciativas.

A liderança religiosa era desempenhada por Domingos, que “sabe ler e é grande mouro e lhe disse que a lei de Mafamede era boa”, ou seja, era um reconhecido marabuto. Segundo Francisco, Bastiam e Domingos teriam dito que “a lei de Mafamede era boa. E que a lei dos cristãos não era boa”. Sobre um dos homens jalofos também chamado Bastiam, “o qual é um homem branco da barba”, foi dito por Francisco que também desejava ir ao norte da África. Em seguida, este indivíduo foi trazido ao tribunal. Inquirido sobre os rituais islâmicos que realizava em Lisboa, Bastiam negou conhecimento durante várias semanas. No entanto, no terceiro depoimento registrado no processo, os inquisidores colocaram-no em confronto com seu denunciante, Francisco. Neste momento, “o dito Francisco falou com o dito Bastiam e lhe disse que confessasse suas culpas”. O réu, diante da estratégia adotada pelo tribunal, aquiesceu e disse:

que depois que o batizaram rezava a oração de *hala cidala*. E que não sabia outra nenhuma oração de mouro nem jejuava nenhum jejum de mouro e que ele se quisera ir para sua terra para lá não ser cativo e que sim, lá viria tornar a [viver] na lei de Mafamede como tem confessado e que não lembra mais culpa nenhuma.⁶⁰

A perspectiva de escapar do cativeiro motivava Bastiam, assim como a muitos de seus companheiros ligados ao plano de fuga. Contudo, de acordo com o depoimento de Francisco, alguns membros do projeto não professavam a fé islâmica. A religião não era o

⁵⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.11.

⁶⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12047, fl.5.

único elemento a dar sustentação à fuga: antes, a própria perspectiva de desvencilhar-se da escravidão tomou importante papel. Este homem afirmou que “o dito Gaspar e Pedro, que são barbacin, estes dois lhe não disseram mais senão que se queriam ir pra terra de mouros como dito e que nunca estes dois lhe falaram na seita do Mafamede”⁶¹. Francisco aciona a identidade jalofa ao abordar o Islã e, ao tratar de pessoas que não lhe teriam declarado adesão à fé muçulmana, classifica-as como barbacin. Esta identidade, no entanto, revela-se transitória na medida em que Bastiam, elencado no depoimento de Francisco, identifica Pedro e Gaspar como homens jalofos. No processo que lhe corresponde, Bastiam, após muita resistência e coerção, confessa que:

era verdade que ele falou com o dito Francisco há muito tempo depois de serem cristãos e lhe disse comunicando que a lei de Mafamede era boa e a lei de Jesus Cristo não era boa e que então cria nela. E que isto falou também com um Gaspar Jalofa que era cativo [...] e que também falou isto com outro negro jalofa que se chama Pedro.⁶²

As identidades atribuídas a Pedro e a Gaspar, ao serem acionadas diante da pregação islâmica feita por Bastiam, é concebida como jalofa. Já Francisco afirma que se tratava de homens “negros barbacin”, implicando isto: não lhe terem falado em Mafamede. Ambas as classificações remetem ao contexto político e linguístico da Senegâmbia e seus usos em Portugal: “jalofa”, usualmente referente aos falantes da língua wolof, submetidos à estrutura política do Jolof, Ualo, Caior e Baol, é mobilizado na inquisição diante do Islã; “barbacin”, termo aplicado à população dos reinos de Sine e Salum, majoritariamente formada por indivíduos de língua serere, foi utilizado em contexto discursivo onde há ausência do Islã. Em Portugal, barbacin era o designativo vigente, incorporado por esta população, ainda que o nome derive de uma língua que não a falada por aquele grupo social: o termo barbacin deriva de *buur-ba-Siin*, “rei de Sine”, no idioma wolof, a despeito de a língua majoritária falada em Sine ser o serere⁶³. Conforme discutido no capítulo anterior, a documentação explícita identidades africanas forjadas por relações sociais e políticas tecidas naquele continente, reelaboradas e manejadas no contexto da escravidão atlântica, confrontando política e religião nestas elaborações.

Ao estudar a constituição de identidades étnicas na África Ocidental, Jean-Loup Amselle argumenta que a constituição das etnias na região é um produto histórico referente

⁶¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.12.

⁶² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12047, fl.4.

⁶³ BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof dans l'espace Sénégalais*, op. cit., p.23-27.

à fixação de identidades sociais fluidas, produzida durante o período colonial⁶⁴. O autor parte da hipótese de as identidades locais, hoje etnificadas, terem composto uma totalidade social que vivenciou processos de diferenciação. Identidades particulares existiam antes do período colonial e a documentação aqui mobilizada o demonstra. No entanto, não se tratava de identificações opostas e rígidas, mas pertencimentos múltiplos e transitórios. Identidade étnica, política, social, religiosa e ocupacional poderiam sobrepor-se em contextos específicos ou, de outro modo, transformar-se em conflitos no interior de uma dada sociedade⁶⁵. O conceito de etnia, como organizador social marcado por diacríticos, história e projetos segmentados num contexto social amplo, foi produzido a partir do congelamento de um momento específico da interação social, marcada por pertencimento e diferenciação⁶⁶. A partir deste argumento, Amselle defende que identidades como a Mandinga, Fula e Bambara constituem *um* sistema em transformação: não são essências em si⁶⁷. As relações recíprocas entre jalofos e sereres indicam que estas populações, da mesma forma, encontravam-se inseridas num sistema social, cuja continuidade na diáspora atlântica é reconhecida através de identidades que remetem à vivência compartilhada, na Senegâmbia. Neste contexto, Pedro e Gaspar, ora descritos como barbacin, ora como jalofos, poderiam acionar diferentes identidades no estabelecimento de relações sociais na diáspora, ambas implicadas em relações estabelecidas na África e em seus significados.

O intercâmbio social indiferente a limitações de fundo étnico é o modo como estas sociedades reconhecem a si mesmas, através das tradições orais, que explicam a formação dos Estados autônomos do Caior e Baol, no século XVI. A narrativa organizada em torno da descendência matrilinear estabelece o predomínio da linhagem familiar da mãe, como indicado no caso de Francisco Jalof que, filho de “pai mouro e mãe jalof”, desfrutava da identidade genealógica materna. Nas tradições orais que reivindicam o passado dos Estados da Senegâmbia, a legitimidade do poder político passa de mãe para

⁶⁴ AMSELLE, Jean-Loup. *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press, 1998, p.11.

⁶⁵ Joseph Ki-Zerbo chama a atenção para a artificialidade do termo “conflito étnico” para a compreensão das tensões sociais africanas. Ao discutir conflitos entre povos Fula e outros, como Bobo ou Dialonquê, aponta o caráter ocupacional das disputas. Fula é um termo regional que foi empregado para indicar povos criadores de gado: a identidade fula está ligada à atividade pastoril. Ao interagirem com outras populações ligadas à agricultura, como os povos do Futa Jalon, na região da Guiné-Bissau e Guiné-Conacri, os fulas envolveram-se em conflitos pelo controle da terra. É a dinâmica social que explica a caracteriza as disputas, não uma suposta identidade étnica essencializada e ahistórica. KI-ZERBO. *Para quando a África?* Entrevista com René Holestein. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p.55. Ver também AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Luanda (Angola): Edições Mulemba; Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo, 2012.

⁶⁶ AMSELLE, Jean-Loup. *Mestizo Logics*, op. cit., p. xi.

⁶⁷ *Ibid.*, p.43.

filha, embora o governo seja exercido por homens. Tais narrativas estabelecem o cruzamento entre diferentes famílias como paradigma político regional, na formação do governo do Caior, Baol e Wagadu, importantes Estados na costa e interior da Senegâmbia:

N’Khathe-Bob esposa de Kouly-Djégane (Serere) foi mãe de Guokhor-N’Diaye “Véigne”. Ao se casar outra vez, com Sobel-N’Diaye, ela foi mãe de N’Gone-Sobel, cujos produtos do casamento com Dithié-Fou-N’Diogou, Camane [posto de governo?] do Caior foram Amary-N’Gone-Sobel, “Damel-Veigne” [título do governante do Caior e Baol, respectivamente] e emancipador da dominação dos imperadores do Jolof no Caior e no Baol e suas irmãs; Kadou-N’Goné e Kaouyé-N’Goné; Kadou-N’Goné esposa de Vanor-oub-Gagne-Varé Diaourigne-N’Ojiguene, título dos chefes da província M’Bakol, do Caior, cuja capital é N’Djiguene, foi mãe de Chioro-N’Djiguene, que foi Damel Massamba Vako do filho de seu irmão Amary-N’Goné Sobel [ou seja, espécie de governador de seu primo, numa das províncias], supracitado emancipador do Caior e do Baol, Marmalick-Chioro, “Veigne”⁶⁸.

A tradição oral narra que N’Khathe-Bob casou-se com um homem serere, Kouly-Djégane, com quem teve um filho que veio a ser governante do Baol (expresso no título Véigne ou Teigne), antes da emancipação frente ao Jolof: Guokhor-N’Diaye. Ou seja: o governante do Baol, na condição de Estado dependente do Jolof e de população jalofa, é filho de um nobre serere. Num casamento posterior, N’Khathe-Bob uniu-se a Sobel-N’Diaye, cuja descendência esteve ligada ao futuro político dos Estados da Senegâmbia, através da emancipação do Caior e do Baol atribuída ao período de governo de Amary-N’Gone-Sobel. Marmalick, filho deste último, aparece na narrativa produzida por André Álvares de Almada, entre 1592-1594, como Amad Malick. A tradição oral afirma que Marmalick teria matado seu pai para ascender ao poder. A fonte escrita perde de vista esta nuance, informando que seu pai (tratado pelo título que lhe competia, Damel ou Budomel) “em sua vida o declarou por Rei de Encalhor [Caior], que é o coração do Reino dos Jalofos, e nele residiu sempre”⁶⁹. Em seguida, no governo de Marmalick, ou Amad-Malick, procedeu a separação entre Caior e Baol, ao estabelecer a corte de Lambaia⁷⁰.

⁶⁸ Manuscrito. Institut Fondamental d’Afrique Noire, Département d’Islamologie. Fonds Gaden. I – Fouta Toro; Cahier 23. Généalogie de la famille “meene” princière du Wagadu, du Kayor et du Bawol, p.3-4. Texto em francês, tradução minha.

⁶⁹ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d’Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594. In: Brásio, Antônio (Ed.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. Segunda Série, vol. III (p.230-378). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p.239.

⁷⁰ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op.cit., p.239. De acordo com Rokhaya Fall, a ascensão de Amary-N’Goné Sobel ao poder no Baol caracteriza uma nova fase na administração daquele Estado, pois significou aumento da importância atribuída à linhagem paterna, ao lado da materna, na constituição da elite política. Antes deste governante, de origem jalofa, quase todos os

Neste contexto, a identidade barbacin encontra-se envolvida num sistema político e social mais amplo, não havendo em si mesma uma limitação normativa. O termo barbacin, portanto, revela-se elemento de uma identidade fluida e relacional que, em Lisboa, foi associada à presença ou ausência do Islã. As diferenciações que emergiam não se revestiam de caráter étnico, mas social, inserindo a prática religiosa. André Almada afirmou que “fica no beira-mar destes jalofos uma casta de negros a que chamam Barbacins, e são gentios, e não têm seita nenhuma de mouro”⁷¹. Tal informação refere-se ao período entre as décadas de 1560 e 1580, quando Almada visitou a região. Fontes referentes ao início do século XVII indicam que a aldeia de Joala, importante entreposto comercial sob governo de Sine⁷², era reconhecida como centro com grande presença islâmica. Portanto, o apontamento de Almada sugere que a região o vale do rio Sine, sede do Estado homônimo, esteve relativamente menos sujeita à islamização até meados do século XVI. Sua descrição corrobora a delação de Francisco sobre a ausência de elementos islâmicos nas conversas que teve com Gaspar e Pedro. Por outro lado, dá relevo à religiosidade muçulmana de seus companheiros jalofos, cuja população, conforme André Almada, “é a mais dificultosa em receber a fé de Jesus Cristo N. S. que todas as outras nações dos negros de Guiné, porque quase todos seguem a seita de Mafoma, ou muitas coisas dela, e são Mouros”⁷³. Tal observação, por seu turno, explica a atribuição da identidade jalofa a Pedro e Gaspar por Bastiam, ao conversar com eles sobre o Islã⁷⁴.

O cruzamento entre fontes narrativas, documentos inquisitoriais e as tradições orais revela que as relações estabelecidas entre jalofos e sereres mantinham-se através de um espaço de contiguidade social. Em comum, muitos dos muçulmanos jalofos/barbacins em Portugal tiveram a passagem por Arguim, o batismo forçado como passaporte para

patronímicos presentes nas listagens de governantes do Baol, conforme Fall, eram sereres. Após Amary-N’Goné Sobel, passam a predominar nomes jalofos. Rokhaya Fall argumenta que “foi a partir deste período que os sereres perderam o poder político [no Baol]”. O favorecimento da linhagem paterna significava a reivindicação de descendência jalofa como condição de legitimidade de governo no Baol. Ver FALL, Rokhaya. *Le Royaume du Bawol du XVIe au XIXe siècle: Povoir Wolof et Rapports avec les populations Sereer*. Thèse (Doctorat de 3e cycle). Paris: Université de Paris I – Pantheon-Sorbonne., 1983, p.52-53.

⁷¹ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op.cit., p.256.

⁷² MARK, Peter; HORTA, José da Silva. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p.89.

⁷³ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op.cit., p.233. Conforme Antônio Brásio, este trecho consta no manuscrito presente na Biblioteca Nacional de Lisboa, (BNL-Ms. 525), mas não está presente em outras versões do texto.

⁷⁴ De acordo com Richard Lobban, a constituição da identidade serer no Sine e no Salum é atribuída à migração deste povo, advindo do Tekrur, no século XI, por resistirem à islamização divulgada pelos fulas. O autor não demonstra as fontes utilizadas nesta caracterização, mas a situação discursiva analisada aqui sugere que tal identidade partia, de fato, de relações com Islã. LOBBAN, Richard. *Historical Dictionary of the Republics of Guinea-Bissau and Cape Verde*. London: The Scarecrow Press, Inc, 1979, p.59.

entrada no mundo católico português, o ingresso em redes sociais formadas por muçulmanos e/ou não muçulmanos, que tinham afinidades linguísticas e macrorregionais. Além desta diversidade social apresentada nos processos inquisitoriais, que marcaram a trajetória dos muçulmanos jalofos em Portugal, as crenças islâmicas que professavam tiveram destaque em seus depoimentos.

O ISLÃ PRATICADO POR JALOFOS EM PORTUGAL E NA SENEGÂMBIA

Em Lisboa, outro muçulmano chamado Pedro, ao ter sua origem questionada no Tribunal do Santo Ofício, disse “que a sua terra se chamava Jalofos” e “quando estava em sua terra dizia *bismilaa eleila* e a *dalulaa*”, orações islâmicas⁷⁵. Este homem havia ingressado em Portugal recentemente, motivo pelo qual as determinações da Inquisição não lhe seriam aplicáveis: “por ser muito boçal e não entender nossa linguagem senão muito pouco e haver pouco tempo que era feito cristão e não sabe cousa alguma”⁷⁶. Caracterizado pelos inquisidores como boçal, o que lhe garantiu a dispensa do processo inquisitorial por “não se poder examinar nada”⁷⁷, Pedro Jalofos deveria ser instruído na fé cristã. Os agentes do Santo Ofício recomendavam a seu proprietário que “o mandasse doutrinar nas coisas e orações de cristãos e para isso lhe desse o tempo para ir à missa aos dias santos e domingos e que o não vendesse”⁷⁸.

Este processo evidencia que o Islã praticado pelos jalofos, em Lisboa, deve ser compreendido como continuidade de práticas culturais e religiosas em vigência na África, ao longo da diáspora africana. Ao apontar a presença de muçulmanos jalofos, mandingas e fulas no século XVI, na América, Michael Gomez afirmou que a prática da religião teria sido aprendida por aqueles indivíduos após passarem pelas terras europeias⁷⁹. A análise da documentação inquisitorial portuguesa, sem a necessária contrapartida das experiências africanas, pode induzir a esta equivocada interpretação, assentada na suposição de que os muçulmanos africanos teriam sido iniciados na fé pela comunidade mourisca presente em Portugal. Em contrapartida, o caso de Pedro é elucidativo por demonstrar que os jalofos

⁷⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10949, fl. 4v.

⁷⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10949, fl. 5.

⁷⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10949, fl. 5.

⁷⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10949, fl. 5v.

⁷⁹ GOMEZ, Michael A., *Black crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press. 2005, p.12.

dispersos na diáspora atlântica eram adeptos da religiosidade islâmica desde a Senegâmbia. Não era a ladinização nas terras europeias que os direcionava rumo ao Islã. Foi a ausência de ladinização que inviabilizou a continuação do processo inquisitorial, ainda que expusesse a adesão à religiosidade islâmica, professada por aquele homem “em sua terra”.

Os inquisidores abdicaram de processar Pedro por considerar que ele não teria sido instruído na língua portuguesa e na doutrina cristã. Esta postura, no entanto, foi bastante rara no tribunal diante dos muçulmanos africanos. Antes, seus interrogatórios buscavam impingir-lhes aquilo que a eles se atribuía. Diante disso, cuidado fundamental a ser tomado na análise da documentação inquisitorial é a identificação do modo capcioso pelo qual os inquisidores conduziram o interrogatório, conforme apontou Carlo Ginzburg. Analisando o desenvolvimento recente da historiografia sobre a inquisição, renovada pelo crescente diálogo entre antropologia e história, Ginzburg discute como questões tratadas de forma residual, como feitiçaria e manifestações da cultura popular, ganharam destaque frente aos estudos dos mecanismos de funcionamento do Tribunal do Santo Ofício. Os processos presentes nos arquivos inquisitoriais têm alcançado dimensões mais significativas na produção historiográfica, superando a perseguição como objeto privilegiado em favorecimento daquilo que se perseguiu⁸⁰.

Ginzburg compara a atuação de inquisidores à de antropólogos e historiadores. Os juízes da Inquisição esforçavam-se para extrair confissões autônomas dos réus acerca das práticas por eles realizadas ou a eles atribuídas. Embora através de métodos diferentes, este interesse é compartilhado, hoje, pelos pesquisadores, que se debruçam sobre os processos inquisitoriais buscando acessar crenças populares confessadas pelos inquiridos. Entretanto, há que destacar a ânsia de verdade do inquisidor que, buscando constatar aquilo que lhe parecia óbvio, deturpou tal documentação, através de pressões física e psicológica⁸¹. Tais processos, produtos da oralidade e de conflitos semânticos, precisam ser lidos como resultantes de inter-relações específicas, decorrentes do desequilíbrio de poder entre os envolvidos e da perseguição, por parte dos inquisidores, de objetivos pré-estabelecidos a serem aplicados à configuração semântica das práticas e crenças narradas.

Em busca da confissão da prática islâmica da qual os escravizados jalofos eram acusados, os inquisidores demonstraram conhecer parte dos rituais islâmicos, no que tange à execução dos Cinco Pilares. Na condição de cativos e geograficamente limitados no que

⁸⁰ 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.

⁸¹ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, op. cit., p.206.

tange a longas distâncias – ainda que não o fossem permanentemente – muitos jalofos encontravam-se impossibilitados de ir em peregrinação a Meca ou a outros locais sagrados do Islã. Os outros pilares, contudo, encontravam-se em seu horizonte de possibilidades e disto sabiam os inquisidores. Ao interrogar Francisco Jalofo, em 1553, o agente do Santo Ofício conduzia o questionário, após a confissão do réu sobre recitar orações islâmicas:

E logo foi perguntado se depois que se tornou cristão além das orações que diz que dizia da seita de Mafamede se ele fez o *cila* e o *algo doch* que é o lavatório dos mouros e se jejua o jejum de Ramadã e se fez o *Alacar* e se jurou juramentos de mouros para *Alquiba*. E se sabe de outras pessoas que fizeram isto que dissesse a verdade⁸².

As perguntas do inquisidor incidem diretamente sobre a oração (*Al-salat* ou *sala*, tratada por *cila* na documentação), precedida pela ablução ou purificação ritual (*Wudu*), os lavatórios citados. Contudo, ao tratar de juramentos para *Alquiba*, o oficial do Santo Ofício explicita não conhecer tais juramentos com precisão, uma vez que o termo *Alquiba* ou *Alquibla* significa a direção da grande mesquita de Meca, ou seja, o rumo que os fiéis devem tomar no exercício de suas orações. O termo *Alacar* não é acompanhado de nenhuma explicação, mas aponta a variação do termo *Araka* ou *Hasaka* que, no idioma wolof, equivale ao *Zakat*, palavra aplicada à esmola islâmica, que remete à ideia de caridade⁸³. Já o jejum do Ramadã é corretamente apresentado pelo inquisidor, indicando preparo para condução do processo contra prática cripto-islâmica. Ao incidir sobre traços da experiência religiosa muçulmana, a questão colocada pelo inquisidor atinge elementos visuais da cultura islâmica, marcados pela *performance* corporal de fácil assimilação.

Diante desta questão, a identificação de índices normativos e performativos da experiência islâmica na África revela-se fundamental ao estudo dos muçulmanos africanos na Inquisição portuguesa. Dentre estes elementos, destacam-se os ritos dos Cinco Pilares, que evidenciam a experiência religiosa e social muçulmana, uma vez que a força do Islã reside no exercício prático e performático da fé⁸⁴. A vigência deste complexo sistema de

⁸² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.09.

⁸³ Agradeço a Fatime Samb, Fanny Longa Romero, Domy Kara e a Maraba, que me auxiliaram no tradução destes e outros termos presentes nesta pesquisa. Contudo, as diferenças entre uma língua oral e sua escrita, no século XVI, e as transformações históricas do idioma isentam meus interlocutores de responsabilidade sobre erros de tradução. Caso haja, estes cabem somente a mim.

⁸⁴ O exercício dos Cinco Pilares foi a principal contribuição de minha pesquisa anterior aos estudos sobre Islã na Senegâmbia, discutido no capítulo cinco do livro *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia*. Nesta tese, retomo algumas questões e busco avançar com novas referências documentais, uma vez que, na referida obra, a análise deteve-se em três narrativas. Ver MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas. 2016.

práticas e exercícios rituais, marcados por um calendário religioso e pelo esforço pessoal e consciente de integrar-se a uma comunidade ampla de fiéis, evidencia o compromisso assumido pelos muçulmanos da Senegâmbia com a centralidade da condição islâmica. A eles, a adesão ao Islã não era marcada por um sentido polissêmico⁸⁵. Esta constatação é evidente quando se compara a narrativa inquisitorial àquelas procedentes do continente africano, a partir das memórias mobilizadas pelos escravizados.

No tocante à profissão de fé em sua terra natal, Francisco Jalofô disse “que ele, de noite, quando acabava [a oração], dizia *hala hulala mafamede Risarala*, que dizia Deus é grande e Mafamede seu mensageiro. E que essa oração sabia ele na sua terra e quando dizia essa oração, ela lhe par[ecia?] que era boa para sua alma”⁸⁶. Constantemente, a profissão de fé é tomada pelos inquisidores como oração de mouro e esteve presente nos depoimentos dos jalofos processados pelo Santo Ofício. Tal constatação evidencia certa confusão tida pelos oficiais do Tribunal inquisidor diante de um dos pilares fundamentais do Islã, ao contrário do esforço que despendiam, deveras apontado pela historiografia, no tocante à compreensão dos ritos judaicos. Não obstante, as vozes dos processados e inquisidores por vezes se confundem, dificultando a percepção de como os inquiridos operavam esta diferença, e se o faziam. No tocante à profissão de fé tomada como oração, Francisco afirmou, noutro trecho, que:

era verdade que quando se deitava na cama dizia oração de mouro. Uma que começa /*cimila Avaman/Avaym*. E é oração grande e que quando de noite acordava dizia *Hala Ilala Mahame crela/* que quer dizer Deus é Deus e Mafamede é seu [envi?]ado. E que também de noite e de dia dizia outra oração que começa com *colma ovya* e assim dizia outras orações de mouros⁸⁷.

Neste trecho, evidencia-se alguma diferenciação na descrição da narrativa entre a oração e a profissão de fé. Por outro lado, no depoimento de outro muçulmano jalofô, o Francisco da vila de Setúbal, são citadas outras orações islâmicas, entre as quais aparece a profissão de fé, sem incorrer em qualquer distinção:

⁸⁵ Beatriz Santos tem argumento contrário, pois entende que um processo de aglutinação de símbolos e rituais nas crenças professadas na Senegâmbia geraria um Islã polissêmico, inscrito exclusivamente no paradigma da continuidade das religiões locais, como algo agregador, em detrimento da aceitação explícita do Islã por seus praticantes. SANTOS, Beatriz Carvalho. *Memórias do Ultramar: os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de crioulização (séc. XVI e XVII)*. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017, p.86.

⁸⁶ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.06.

⁸⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl. 6; 9.

Rezava a oração de *bismila/ e dam suvula/ e leyla lá hala mahoma laava* que quer dizer Deus é Deus, Mafamede que rogasse a Deus por ele e que nestas orações rezava sempre e que antes que andasse com esta proposta de se ir para terra de mouros rezava as ditas orações de mouro por não saber outra nenhuma oração de cristão⁸⁸.

Aqui, cabe destacar a anterioridade da prática devocional islâmica diante do estabelecimento de redes sociais cujo objetivo era atingir o norte da África, desvencilhando-se da escravidão. As orações e a profissão de fé são descritas pelo réu como prática continuada após o sacramento do batismo, uma vez que não foi instruído nos ritos cristãos. Por fim, há processos nos quais aparecem orações islâmicas, mas não é enfatizada a profissão de fé. Antônio Jalofo contou aos inquisidores que ele recitava orações muçulmanas, mas não praticava a ablução antes das orações nem o jejum:

Disse ele Antonio que, depois que em Arguim foi batizado, ele algumas vezes quando lhe vinha lembrar a Lei de sua terra de Mafamede a tinha por boa e rezava orações que sabia dela, dizendo *bismila/ aramanse/ avaim*. E assim outras orações e que esta oração é do *Alcorão* e que se não lavava nem fazia jejuns de mouros⁸⁹.

Destaca-se, portanto, que as expressões “*Hala Ilala Mahame crela*”, “*hala hulala mafamede Risarala*” e “*leyla lá hala mahoma laava*”, resultado da transcrição da oralidade presente numa língua que os inquisidores desconheciam, possivelmente indicam apropriações da fórmula da profissão de fé: “*la 'ilaha 'illal-lah an Muhammadur rasulu llahi*”. Trata-se da profissão de fé, cujo reconhecimento é fundamental à adesão do fiel às fileiras do Islã. Seu significado é “não há outra divindade além de Deus e Maomé é o seu profeta”: análogo à tradução apresentada pelos inquisidores dos ditos pronunciados e traduzidos pelos muçulmanos processados.

Já as expressões “*bismila aramanse avaim*” ou “*cimila Avaman Avaym*” são corruptelas de *bismillah rahmani rahim*, a fórmula “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”, presente em muitos textos muçulmanos, inclusive no *Alcorão*, na abertura das suratas. As diferenças na grafia certamente decorrem de variações na pronúncia/forma como os termos foram ouvidos. Ademais, na primeira expressão, a palavra *bismila* indica uso do idioma árabe, sendo que *cimila* indica a pronúncia do mesmo termo no idioma wolof. A presença destes termos no processo evidencia a densidade da islamização, apropriação de conceitos religiosos em línguas locais e encontra contrapartida na

⁸⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 07565, fl. 6.

⁸⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl. 5.

experiência jalofa no continente africano. Em 19 de maio de 1553, Bastiam Jalofo foi interrogado diante do Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa. Foi-lhe perguntado:

se era cristão disse que sim e que o batizaram na igreja de São Martinho (não soube nenhuma oração de cristão) [...] e se antes que fora cristão se dizia a oração dos mouros e se depois que recebeu o batismo continuou a oração da dita seita e há quantos anos e que oração rezava da lei de Mafamede e se jejua o jejum do Ramadam e se fazia o cila e o lavatório dos mouros que dissesse a verdade. Disse que na sua terra, que era jalofa, ele [cria?] no *Alcorão* e que se encomendava a Deus dizendo *Hala Alcobar*, como fazem os mouros e que rezava oração dos mouros e que era circun[ci]dado⁹⁰.

Ao descrever os ritos islâmicos que desempenhava em sua terra, “que era jalofa”, Bastiam evidencia o desenvolvimento da prática muçulmana, marcada pela divulgação do *Alcorão*, profissão de fé e exercícios das orações. O réu complementava seu depoimento dizendo que, após ser convertido ao catolicismo, rompera com as práticas anteriores – versão da história que viria a mudar cerca de um mês depois, após ser confrontado com seu denunciante: outro muçulmano jalofa chamado Francisco. A *performance* dos Cinco Pilares do Islã, entre os quais constam a oração e profissão de fé, foi um dos elementos centrais buscados pelos inquisidores, como se pode constatar nos processos: a sugestão de profissão de fé islâmica, oração e jejum aparecem em vários interrogatórios. Estes elementos são essenciais na constituição social do Islã, cuja força devocional encontra-se no exercício reconhecido da fé através das práticas exteriores. A prática destes rituais, relatada na inquisição lisboeta, exprime flagrante continuidade dos ritos realizados na África Ocidental.

Na Senegâmbia, o rito da oração, ou *al-salat*, é o pilar mais destacado ao longo da documentação narrativa, em decorrência de as flexões corporais terem chamado atenção de vários cronistas. Nas fontes portuguesas, é referido como “fazer o sala”. No Caior, André Almada afirmou que o dito Amad-Malinque “não bebe vinho nem come carne de porco, e faz salas como os mouros”⁹¹. Padre Manuel Álvares, em 1616, descreveu os ritos realizados pelos mandingas antes da *performance* da oração, destacando a purificação ritual ou “os lavatórios de mouros”, conforme questionário inquisitorial. Afirma que “levam os bexerins suas cabacinhas de pau, e outras de metal, providas de água para se purificarem antes de entrar no lugar da cerimônia. Lava o Alemane os pés, boca, rosto e

⁹⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12047, fl.3-4.

⁹¹ ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde, op.cit., p.253

moleira, lavando também os bexerins os pés, depois”⁹². André Donelha, em 1625, afirmava que “fazem suas salas para o Oriente postos os rostos” e, nesta atividade, “rezam juntos com uma vozaria alta, como muitos clérigos em coro”⁹³. Estas descrições evidenciam que o rito da oração era uma cerimônia pública, performática, mirada em Meca, marcada pela purificação do corpo e acompanhada pelas restrições alimentares, aplicadas pelo *Alcorão*.

A profissão de fé encontrava seu exercício, muitas vezes, na prática da oração, assim como destacado pelos muçulmanos jalofos, diante dos inquisidores. Padre Manuel Álvares descreveu parte da cerimônia da festa do fim do jejum, após a conclusão do mês do Ramadã, afirmando que “chega um bexerim superior à porta da cerca da Mantaba e começa a bradar: Alá, Alá e nomeia o profeta Mafoma”⁹⁴. No Porto d’Ale, o capuchinho francês Alexis de Saint-Lô anotou uma cerimônia na qual um marabuto “a quem o rei trata como um capelão”, chama por diversas vezes o nome de Deus, dizendo “alla y alla alla yalla”⁹⁵. Novamente, nem sempre é possível notar a profissão de fé na documentação, uma vez que se trata da pronúncia da fórmula “existe apenas um Deus e Maomé é seu profeta”, emitida no idioma árabe, inacessível à maior parte dos cronistas cujos textos são referenciados nesta tese. Não obstante, o exercício da oração e estes excertos, bastante específicos, evidenciam o rito.

Por outro lado, o jejum do Ramadã é facilmente notado nas fontes. Várias passagens remetem ao ritual. Entre os mandingas, nas proximidades do rio Gâmbia, Richard Jobson afirmou que “o povo ordinário come apenas uma refeição por dia, especialmente os mais novos, sendo a hora da alimentação deles depois que a luz do dia se vai, e então com fogueiras fora das casas, eles se sentam em volta e caem nas refeições (...)”⁹⁶. O viajante inglês afirma que os mandingas em pauta diziam que “a alimentação deles, muito rara, é a grande preservação de sua saúde. Quando o sol se põe é o momento mais apto para alimentarem-se, evitando especialmente comer no calor do dia, como coisa

⁹² ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616*. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p.12-12v.

⁹³ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde*, op.cit., p.276.

⁹⁴ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica*, op. cit., p.12v.

⁹⁵ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert par le R.P. Alexis de S. Lô, Capucin*. Paris: Chez François Targa, au premier pillier de la grand’ Salle du Palais, devant la Chapelle, au Soleil d’or. 1637, p.146.

⁹⁶ JOBSON, Richard. *The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia*. In: GAMBLE, David; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society, 1999, p. p.104-105.

muito insalubre [...]”⁹⁷. A alimentação noturna soma-se à determinação pronunciada de evitar comer durante o período de luminosidade solar. A interpretação produzida por Jobson acerca deste procedimento encerra-se numa análise física e orgânica, perdendo de vista a dimensão mística e espiritual: aquela que garantiria, de fato, a saúde.

A descrição de Jobson evidencia que o rito do Ramadã era entendido em seu caráter prescritivo, diante da proibição alimentar durante o período solar, ao qual se associavam sentidos físicos e espirituais: a saúde e bem estar buscados dizem respeito à dimensão mística do Islã praticado na região, na qual o ato performativo busca garantir o acesso aos bens procedentes da espiritualidade, aí inclusa a saúde. Ao passo que o cronista inglês limitou-se à descrição do ato e foi hábil à compreensão dos sentidos físicos a ele correspondentes, o jesuíta português padre Manuel Álvares foi mais preciso na questão ritual inscrita no procedimento. Em sua narrativa, Álvares aponta o calendário litúrgico marcado pelo ciclo lunar, os procedimentos rituais e a restrição à alimentação desde a alvorada ao anoitecer. Ao descrever a prática do jejum no período solar, observada por ele na Senegâmbia, o inaciano fornece explicações ao entendimento da referência à prática, destacada nos interrogatórios ocorridos nos cárceres da inquisição lisboeta:

O jejum é de um mês, começando com a lua nova e acabando com ela. Durante este tempo, não tomam nada em todo o dia; pondo-se o sol, mandam pilar milho e dele fazem água, a qual bebem, comendo o cuscus, carnes e o mais que têm, antes do canto do galo mandam fazer papas de milho com leite para estarem com mais força para o jejum; [...] finalmente, segundo a oportunidade, escolhem o lugar para as tais cerimônias, que são contínuas, durando o tempo de sua quaresma, que acaba aparecendo a lua nova, a qual recebem com muita festa e celebram a sua Páscoa com todas as músicas e banquetes, ajuntando-se todos com o Alemane, Fodigues e Mozes e com grande multidão de gente vão pela manhã fazer seu sala [...].”⁹⁸

A classificação do jejum como quaresma e ausência do termo Ramadã indica que tal conhecimento não era corrente entre os missionários portugueses, exigindo certa dedicação aos estudos para apreendê-lo. A indicação de Álvares sobre os hábitos alimentares noturnos durante do Ramadã, na Senegâmbia, escrita entre 1607 e 1616, lança luzes sobre a prática islâmica em Portugal e auxilia na compreensão do relato de Francisco, ao afirmar ao inquisidor que “depois que foi cristão nunca jejuou ao modo de mouro, nem fez lavatório, nem fez o *cila*, nem se alevantava de noite a comer como fazem os mouros

⁹⁷ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., JOBSON, p.105.

⁹⁸ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, p.12.

quando jejuam nem nunca jurou juramento de mouro”⁹⁹. Recorrentemente, os processados afirmam que aprenderam as práticas islâmicas em sua terra, muitas vezes junto à família, o que aponta a efetividade da islamização na Senegâmbia no início do século XVI.

Nos processos inquisitoriais, os principais recursos rituais acessíveis aos muçulmanos africanos no âmbito dos Cinco Pilares foram a profissão de fé, oração e jejum do Ramadã. A condição cativa dos jalofos impedia-os de realizarem a peregrinação a Meca e constringia a concessão de esmolas, no regime jurídico e social islâmico. Não obstante, na África, a peregrinação a Meca esteve no horizonte de possibilidades dos muçulmanos jalofos, mandingas, fulas e outros, como demonstrado ao longo desta tese. A concessão de esmolas foi notada por vários cronistas: padre Manuel Álvares afirmou que os pregadores “pedem esmola pela manhã e à noite, e disto se mantêm”¹⁰⁰; Francisco de Lemos Coelho afirmou que os bexerins “são alguns grandes esmoleres, e tem por cerimônia, enquanto andam aprendendo os rapazes para bexerins, sustentarem-se de esmolas”¹⁰¹. Portanto, ainda que os muçulmanos jalofos afirmassem “não ter feito o alacar”, conforme o questionário inquisitorial equivalente à Zakat, este procedimento encontrava-se em curso na região de onde haviam sido forçosamente retirados.

Como se nota, o desempenho ritual do Islã na Senegâmbia era assaz notável no período em tela, o que se confirma através de depoimentos como de Bastiam e do Francisco, que se referem à África como local de exercício da religiosidade islâmica, antes do cativo entre os europeus. Porém, a prática religiosa e a profissão da fé, seja do ponto de vista individual ou social, exige um aprendizado: é este processo que possibilitará o compartilhamento do código religioso entre indivíduos diversos e dispersos. A obtenção de conhecimentos religiosos, no caso do Islã, implica o conhecimento da narrativa corânica que, por sua vez, pode ser incorporada através da literacia ou do acesso a ocasiões de leitura e explicações públicas do livro revelado. Rumo à consolidação do argumento que afirma o caráter muçulmano dos jalofos da Senegâmbia, é preciso apontar como as questões teológicas e as narrativas do *Alcorão* emergem em suas declarações, diante das investidas dos inquisidores, no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa.

⁹⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.09.

¹⁰⁰ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, p.11v.

¹⁰¹ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa de Guiné e Situação de todos os Portos e Rios dela, e Roteiro para se Poderem Navegar todos seus Rios. Feita pelo Capitam Francisco de Lemos em Sam Thiago de Cabo Verde, no Anno de 1684. In: PERES, Damião. *Dois Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990, p.117.

INTERPRETAÇÕES DO ALCORÃO POR JALOFOS NA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

No estudo das relações entre muçulmanos e missionários na Senegâmbia, na primeira parte desta tese, foi demonstrada a resistência dos primeiros diante dos segundos e os desafios enfrentados pelos missionários europeus, no esforço de catequização dos africanos. É necessário retomar esta questão porque a análise dos processos inquisitoriais permite compreender de forma aprofundada a natureza destes desafios. O que seria a “quantidade de iniquidades”¹⁰² que tanto assombrava os missionários católicos em suas opiniões sobre o Islã, como afirmado pelo frei Antônio de Trujillo, em 1683, ao descrever as crenças e práticas muçulmanas na Senegâmbia? A formação islâmica vivenciada no continente africano subsidiou a apresentação de dogmas islâmicos na inquisição lisboeta, professados por muçulmanos jalofos. Assim, analisar os processos é fundamental ao estudo da história do Islã na África tanto quanto da diáspora muçulmana africana.

Ao longo desta tese, buscou-se demonstrar diferentes faces do aprendizado islâmico na Senegâmbia, seja através da forma institucionalizada das escolas corânicas (abordada no segundo e terceiro capítulos), da reprodução social marcada pela complementaridade com as culturas religiosas locais (debatida no quarto capítulo), ou por meio do exercício performático dos Cinco Pilares (apontado na seção anterior). Esta análise, no entanto, restaria inacabada se não se acessasse o conhecimento produzido pelos indivíduos submetidos a este processo educativo. Afinal, além da mimese ritual e da incorporação do Islã como delimitador social regional, o que era sabido e acreditado acerca dos elementos teológicos, da natureza divina, formas de culto e expressões propriamente religiosas da fé islâmica? A resposta a esta questão toca o conhecimento da doutrina e, por conseguinte, das escrituras muçulmanas.

Em Lisboa, havia uma agenda de temas religiosos que permeava as discussões dos jalofos que figuram nos processos inquisitoriais. Questões teológicas, como os dogmas católicos e as perspectivas muçulmanas sobre a natureza de Deus caminhavam ao lado de debates sobre as possibilidades de salvação da alma nas religiões católica e islâmica. Nos encontros entre mouriscos em Portugal, entre eles homens jalofos como Francisco, este assunto era pauta recorrente, como este último afirmou aos inquisidores, declarando que “indo ao terreiro do paço onde se juntaria com outros mouriscos lhe diziam muitas vezes

¹⁰² Memorial de frei Antônio Trujillo ao príncipe D. Pedro de Portugal (1683), MMA, s.2, v.6, p.491.

[...] que não há senão um só deus nos céus e que a lei de Mafamede é boa [...] para salvar sua alma nela”¹⁰³. Tal assunto era recorrente entre a mouriscaria portuguesa.

Nos processos inquisitoriais analisados, os muçulmanos jalofos expõem a crença islâmica que possuíam e explicitam que, embora mantivessem contatos com mouriscos em Portugal, suas crenças religiosas eram anteriores ao cativo. No cárcere da Inquisição, Francisco Jalofo afirmou que seus pais eram “ambos da seita de Mafamede e que ele era também da dita seita de Mafamede e que era talhado¹⁰⁴ e foi ensinado por seu pai e sua mãe e parentes na dita seita assim nas orações como nas mais cerimônias da dita seita de Mafamede [...]”¹⁰⁵. O jesuíta padre Manuel Álvares confirma a informação. Ao descrever povos jalofos, diz: “o melhor da nobreza jalofa vive pelo sertão. Entre estes se guarda a seita de Mafoma. Na criação dos filhos, é a sua ordinária do mais gentio. Os que são bexerins ensinam aos filhos o árabe e assim os vão criando para ministros”¹⁰⁶. Evidencia-se, portanto, a instrução religiosa realizada na Senegâmbia: homens como Francisco Jalofo haviam sido educados na religião de seus pais e a compartilhavam com a comunidade envolvente. Não se trata de conversão recente alcançada em Portugal. No processo que lhe compete, Francisco expunha o modo institucional de desenvolvimento do Islã na África Ocidental, através de práticas familiares na instrução religiosa. Tal instrução, anterior à escravização, também caracteriza a trajetória de Antônio Fernandes, jalofo muçulmano oriundo da Senegâmbia, processado em Lisboa, em 1553.

Perguntado [sobre] antes de ser vendido para Portugal como se chamava e em que seita vivia e se é retalhado [i.e. circuncidado] e que orações sabia, disse que em sua terra se chamava Amaçambat e que era da seita de Mafamede e que Mafamede na sua terra se chama Hamat e que era retalhado de pequeno e que bem lhe lembra quando o retalharam e que sabia muitas orações de sua seita que lhe ensinaram em pequeno como que fazem aos meninos¹⁰⁷.

Tal depoimento aponta o papel da educação islâmica, na qual se instruem as crianças na religiosidade muçulmana, e, nesta prática, destaca-se a presença das escrituras sagradas e da *performance* religiosa, na Senegâmbia de meados do século XVI. Antes de

¹⁰³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.06.

¹⁰⁴ “Circuncidar: v. at. talhar o prepúcio por motivo religioso ou outro [...]”; “Circuncidado: p. pass. de circuncidar. Fanado, que tem o prepúcio talhado [...]”. SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789, p.399.

¹⁰⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.05.

¹⁰⁶ ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, p.4v.

¹⁰⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl. 5.

tornar-se Antônio Fernandes, Amaçambat havia sido instruído na religião islâmica através da narrativa corânica, uma vez que o nome Hamat ouvido e transcrito pelo inquisidor expõe uma corruptela de Ahmad, o profeta Maomé anunciado por Jesus, no *Alcorão*, como se lê na sura As Fileiras (61, 6): “E quando Jesus, o filho de Maria, disse: ‘Ó filhos de Israel, sou o Mensageiro que Deus vos enviou. Corroboro tudo quanto está na Torá e anuncio a chegada de um Mensageiro que virá depois de mim, chamado Ahmad’”. A presença da circuncisão e das orações, mobilizadas na narrativa, cumprem fortalecer a evidência da religiosidade islâmica jalofa em vigência na África Ocidental.

O reconhecimento do nome Ahmad atribuído a Maomé, de acordo com o *Alcorão*, demonstra o conhecimento da narrativa religiosa não apenas em termos formais. Expõe também seu significado na história religiosa, implicando a sucessão que o Islã representa diante do cristianismo, sendo anunciado por Jesus. Embora não reconhecessem o caráter sagrado atribuído a Jesus Cristo na religião católica, os muçulmanos da Senegâmbia conheciam-no, a partir da narrativa corânica. Richard Jobson, ao descrever o contato com os marabutos da aldeia de Sutuco, às margens do rio Gâmbia, afirmou que:

Quando nós os mostramos que nós honramos e servimos o Deus superior e, da mesma forma, seu Filho, que foi enviado à Terra e morreu por nós, que se chama Jesus, [notamos que] por este nome eles não o conhecem, mas pelo nome de *Nale* eles falam de um grande profeta, que fez muitos milagres, dos quais eles têm várias repetições entre eles, e que sua mãe se chamava *Maria*, e este eles reconhecem ter sido um homem grandioso. Mas ser filho de Deus, eles dizem que é impossível [...] ¹⁰⁸.

No *Alcorão*, Jesus é descrito como filho de Maria e um profeta que anuncia a vinda de Maomé, compreendido como o portador da derradeira revelação. Este aspecto também foi reportado pelo franciscano francês Jean-Baptiste Gaby, que deixou o Convento da Observância de São Francisco de Loche, na França, em 1686, para pregar o catolicismo e combater o calvinismo na África Ocidental. Em seu memorial, elaborado em 1689, evidencia o conhecimento local do *Alcorão* em comparação com a *Bíblia*, demonstrando a posterioridade do livro islâmico, que assume o caráter de última revelação, em relação às religiões cristã e judaica. Segundo Gaby, o marabuto com quem se encontrou explicou-lhe “que os Mouros [i.e. muçulmanos] tinham avançado, e que se devia acreditar em Maomé,

¹⁰⁸ JOBSON, Richard. p.130. Os termos *Nale* e *Maria* estão escritos no documento desta forma, com o itálico.

que foi um grande Profeta”¹⁰⁹. Portanto, Maomé seria o profeta portador da última e mais avançada revelação. Esta crença subsidiaria o princípio de que o Islã era a revelação perfeita e, portanto, abandoná-lo em favor de revelações anteriores seria um erro.

Tais elementos apontam o desenvolvimento da literacia na Senegâmbia, que possibilita o desenvolvimento da leitura do *Alcorão*¹¹⁰. Ainda que estivesse circunscrita a segmentos sociais específicos, o que leva a considerar certo exagero da parte do comerciante Francisco de Lemos Coelho, ao afirmar que “todos leem, e escrevem a língua arábica”¹¹¹, esta habilidade estava presente. Bastiam, que depôs perante o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, em 1553, ao ser “perguntado se sabia ler o *Alcorão* dos mouros e se sabia escrever disse que sabe ler o *Alcorão* e assim sabia escrever”¹¹². O processo que lhe corresponde traz uma informação rara, dentre aqueles analisados nesta pesquisa: Bastiam faz inscrições nas peças do processo, juntamente com os inquisidores, no local apropriado para assinaturas, ao fim dos interrogatórios. Este homem escreve diferentes palavras, no idioma árabe, através de caligrafia insegura, após o interrogatório ocorrido no dia 28 de maio de 1553. Dada a natureza da letra que praticava, é difícil identificar perfeitamente o que Bastiam escreveu, à direita inferior do nome que lhe foi atribuído em Portugal, ao lado do sinal +, que indica o local da assinatura:



Figura 6: Texto de Bastiam, na sessão inquisitorial do dia 28 de maio de 1553.

¹⁰⁹ GABY, Jean-Baptiste. *Relation de la Nigritie: contenant une exacte description de ses royaumes et de leurs gouvernements, la religion, les moeurs, coustumes et raretez de ce país, avec la découverte de la rivière du Senega, dont on a fait une carte particulière*. Paris: Chez Édme Couterois. 1689, p.33-34.

¹¹⁰ O estudo da literacia entre africanos escravizados, na América, caracteriza um importante campo de estudos. Entre outros trabalhos, ver WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Carta, procurações e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista. In: MAC CORD, Marcelo; Araújo, Carlos Eduardo M. de; GOMES, Flávio. *Rascunhos cativos: educação, escolas e ensino no Brasil*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7 Letras, 2017.

¹¹¹ LEMOS COELHO, Francisco. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde athe Serra Leoacom Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegam. Feito por Francisco de Lemos Coelho no anno de 1669. In: PÉRES, Damião (org.). *Dois descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História. 1990, p.25.

¹¹² IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12047, fl.3.

Da direita para a esquerda, leem-se duas palavras. A primeira delas (número 1, em vermelho) assemelha-se aos nomes محمد (Mohammade) ou احمد (Ahmad). Já a segunda (2, em vermelho) sugere algo como خمي (Khami, quinto) ou حمي (Hami). Estaria Bastiam assinando seu nome, Mohammade Khami, Ahmad Khami, Mohammade Hami ou Ahmad Hami? Os nomes árabes, no entanto, são substituídos, ao final de outro interrogatório, por um nome comum no idioma wolof: Mame, escrito com caracteres árabes¹¹³. Diante disso, é possível que a escrita na figura 6 não se referisse a uma assinatura, mas a uma invocação, um pedido de proteção através da escrita do nome de Maomé. Este procedimento encontra lastro na produção de nômimas, na Senegâmbia, através da escrita do nome do profeta e de pequenas orações nas bolsinhas de couro, carregadas por aqueles que buscam seus benefícios. Dessa forma, Bastiam estaria exercendo seu ofício religioso, acessado através do capital religioso da cultura islâmica, de forma incontestada e diante da Inquisição.

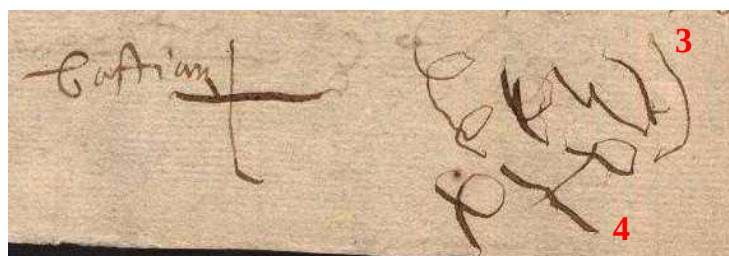


Figura 7: Texto de Bastiam, na sessão inquisitorial no dia 19 de maio de 1553.

Na transcrição do depoimento tomado em 19 de maio, pode-se notar uma mão pouco acostumada a escrever, cujas diferentes grafias em dias distintos de interrogatório exprimem um costume pouco desenvolvido. Da esquerda para a direita (3 em vermelho) Bastiam grafa (ou parece tentar grafar) algumas letras isoladas: ع م ا ? ل. Na figura 7 (no ponto 4), é visível a palavra مام , o nome pessoal Mame, no idioma wolof. Diante da singularidade do nome e sua correspondência a uma designação pessoal corrente entre povos de língua wolof, é possível que o nome de Bastiam, “em sua terra”, fosse Mame. Esta hipótese precisaria de outras evidências para ser confirmada. Bastiam, no entanto, procede à escrita de mais outras palavras, após outra seção de interrogatório, no dia 20 de junho. No entanto, não foi possível identificar o que ele escreveu, conforme figura 8:

¹¹³ Agradeço ao professor Idrissa Ba, da Université Cheikh Anta Diop, de Dakar, pela preciosa ajuda na identificação e transcrição deste e outros nomes. Os erros presentes nesta leitura, caso haja, decorrem exclusivamente de minha responsabilidade.

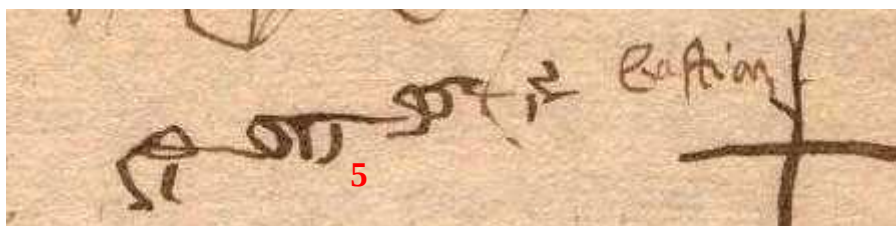


Figura 8: Texto de Bastiam, na sessão inquisitorial no dia 20 de junho de 1553.

A identificação da escrita em árabe ou wolof revelou-se uma tarefa difícil, uma vez que as transformações vivenciadas pela forma das letras, ao longo do tempo, podem ter implicado uma apropriação particular do alfabeto árabe na região, no século XVI, que viria a ser normatizada posteriormente¹¹⁴. Por outro lado, a escrita insegura de Bastiam, cujas diferenças na caligrafia revelam uma mão dançante e pouco acostumada ao porte da caneta, revela que ele foi instruído na religião e recebeu o capital da cultura religiosa islâmica, marcada pela literacia e pela atribuição de valor à cultura escrita. Sua prática pouco hábil coaduna-se com uma descrição anônima, feita por um francês que integrava uma missão católica que rumava a Madagascar, em 1670. Sobre os bexerins de Rufisque, onde permaneceu por 18 dias, disse que “estes marabutos são alguns velhos entre eles tão ignorantes quanto os outros, exceto que eles sabem escrever um pouco e formar, embora muito miseravelmente, algumas dúzias de caracteres árabes”¹¹⁵.

O *corpus* documental é insuficiente para facultar o estudo das habilidades de escrita de Bastiam, mas confirma o desenvolvimento da educação muçulmana, instrução nas letras e cultura religiosa, na África Ocidental. O aprendizado nas escolas corânicas possibilitou a homens como Bastiam (ou Mame) acessarem a literacia e, a partir dela, procederem ao estudo da literatura religiosa islâmica. Na África, os cronistas europeus demonstraram o quanto os muçulmanos jalofos, mandingas, fulas e outros conheciam do *Alcorão*. Nos interrogatórios da Inquisição, estes conhecimentos prévios potencializaram o desenvolvimento de interpretações alternativas da literatura cristã, compreendidas pelos inquisidores como proposições.

¹¹⁴ Veja-se, por exemplo, a variação na forma das letras e do método de escrever o alfabeto latino: o português presente nos processos inquisitoriais do século XVI é altamente ilegível a uma pessoa alfabetizada, mas sem formação paleográfica, nos dias de hoje.

¹¹⁵ Biblioteca Nacional da França, Fonds espagnol, vol.381, fol.396, Anonyme. Relation du Voyage de Monsieur l'évesque d'Heliopolis et de ses missionnaires depuis la France jusqu'à Madagascar ès années 1670 et 1671, apud BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof...*, p.279.

As proposições eram ideias que conflitavam com as verdades reveladas através dos dogmas católicos que, por expressarem concepções desviantes acerca das questões de fé, eram consideradas pecaminosas¹¹⁶. Elas estavam presentes tanto em cristãos-velhos quanto nos neoconvertos e indicavam, conforme demonstra Rogério Ribas, a permanência de interpretações populares sobre os dogmas derivadas da dificuldade de compreender a formação da Santíssima Trindade ou a concepção virginal de Maria, mais do que desvios religiosos de índole islâmica. Ainda que tais proposições fossem um delito de fé compartilhado entre cristãos velhos e os neófitos na religião, afigura-se evidente que a crença islâmica instrumentalizava os muçulmanos no exercício da dúvida e, mais que isso, aponta a existência de reflexões dialéticas, nas quais a linguagem religiosa compartilhada funcionou como espécie de linguagem de contato. Francisco Jalofo cria que sua alma poderia ser salva em sua lei e não acreditava que Deus tinha mãe, pai e filho. Colocava em questão tanto a Santíssima Trindade quanto o papel desempenhado por Maria e por Jesus, no catolicismo. No processo que lhe coube, lê-se que Francisco confessou:

que foi na cidade que ele se tornara à seita de Mafamede em que fora criado, crendo que era boa para sua salvação e com esta intenção quando de noite acordava rezava uma oração de mouro em que dizia que Deus era grande e Mafamede seu mensageiro dizendo-lhe o réu a uma certa pessoa que lhe dizia bem da lei dos Cristãos que também em sua terra tinham Deus e jejuavam e diziam oração como cristãos o que lhe assim dizia por lhe louvar a seita maldita de Mafamede e lhe dar a entender que era boa, e dizendo que o Deus de sua terra não tinha pai, nem filho e o Deus dos cristãos tinha pai, mãe e filho, e que Deus não tinha pai, mãe nem filho, e que assim o tinha para si.¹¹⁷

A questão da Santíssima Trindade, cara ao catolicismo, também foi posta aos missionários católicos pelos muçulmanos, na África, como visto acima. Assim como Francisco Jalofo, Antônio Fernandes também não compreendia este dogma, afirmando aos inquisidores que “Deus não tinha filho e lhe assim ensinaram em sua terra”¹¹⁸. O mourisco completou seu depoimento alegando não ter sido instruído no catolicismo. Ademais,

¹¹⁶ A construção de proposições na apropriação popular do catolicismo nos espaços da presença portuguesa, no Mundo Moderno, foi um fenômeno mais marcado pela ideia de tolerância do que o caráter febril da Inquisição permite entrever. Stuart Schwartz analisou as ideias populares de tolerância, a partir de perspectiva social e cultural em oposição à abordagem corrente do tema, atrelada à história das ideias de teólogos e juristas. Neste estudo, o autor demonstrou como cristãos, muçulmanos e judeus conviveram nos domínios ibéricos e, não obstante a desigualdade de acesso ao aparelho burocrático e coercitivo do Estado, compartilhavam crenças provenientes do entendimento popular dos dogmas, da natureza divina das três religiões reveladas e da ideia de cada um poder salvar sua alma em sua própria lei. Tal concepção levava seus elaboradores às mais variadas proposições, um dos crimes de consciência perseguido pelo Tribunal do Santo Ofício. SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei*, op. cit., p.38.

¹¹⁷ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.14.

¹¹⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl. 7.

afirmou aos inquisidores que “nunca ninguém neste tempo [...] lhe ensinou nem dizia que a Lei de Mafamede e suas cerimônias eram más”¹¹⁹. Assim, Antônio Fernandes e Francisco Jalofo evidenciam a crença na unidade divina presente na religião muçulmana, em detrimento da Santíssima Trindade exposta no rito católico, e destacavam a anterioridade deste conhecimento, incorporado na África. Portanto, o que estava em causa não era a crença em Jesus como personagem da narrativa religiosa, mas a concepção católica que lhe atribuía a condição de filho de Deus.

O conhecimento religioso detido por estes homens tinha raízes na narrativa corânica, de larga circulação na Senegâmbia. Alexis de Saint-Lô, estando entre populações jalofas, na região de Rufisque e Joala, afirmou:

Estes marabutos frequentemente tinham na boca Adão, Moisés e Maomé: e me percebendo que eles tinham alguma crença[?] que teria havido um Adão, um Moisés e um Maomé, eu lhes fiz um grande discurso sobre a Criação do Mundo, e História de Moisés: mas por Maomé eu não tive dificuldade em lhes dizer que se eles mantinham este homem por Profeta, que eles erravam grandemente, que este não era mais que um impostor, que ele era condenado, que ele queimava com Camaté [o diabo, em línguas locais], e que todos aqueles que seguissem esta maldita doutrina seriam queimados junto com ele¹²⁰.

A justaposição entre personagens do Antigo Testamento e Maomé evidenciava um pensamento inaceitável ao frade franciscano. Por outro lado, corresponde precisamente à narrativa corânica. Na pregação cristã realizada junto aos muçulmanos, na África, evidencia-se que os seguidores do Islã identificaram passagens corânicas e discordaram da interpretação católica. Uma vez que os muçulmanos partiam do princípio de que os católicos conheciam o *Alcorão*, por abordarem personagens comuns, a eles era incompreensível o fato de os cristãos rejeitarem o Islã que, na crença muçulmana, é a última revelação divina, que invalida as anteriores. Elucidativo desta questão é a descrição, feita pelo franciscano francês Jean-Baptiste Gaby, acerca de um debate que teve com “dois ou três marabutos” numa vila no baixo curso do rio Senegal:

Eles me perguntaram por que nós não reconhecemos a autoridade de Maomé, e por qual razão adoramos vários Deuses. Eu respondi-lhes, primeiramente, que era com razão que nós desafiávamos Maomé, pois ele só estabeleceu sua lei através da violência, e que ele nunca tinha feito milagres como Jesus Cristo tinha feito às vistas de uma quantidade irreprovável de testemunhas; e de resto que os Cristãos só adoram a um único Deus, ainda

¹¹⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl. 6.

¹²⁰ SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert*, op. cit., p.81.

que eles reconheçam três Pessoas em sua essência. Mas, por benevolência (disseram-me eles) nos explique como estas três Pessoas são apenas uma essência.¹²¹

Diante dos questionamentos dos marabutos acerca dos motivos da descrença dos europeus no Islã, sobre a natureza do catolicismo, o dogma da Santíssima Trindade e dos sacramentos, como casamento e batismo que também estiveram na pauta da conferência, Jean-Baptiste Gaby buscou responder-lhes recorrendo frequentemente ao *topos* do Mistério divino e da incapacidade humana de entendimento da verdade celeste. Esta argumentação foi constantemente sobreposta pela curiosidade dos muçulmanos. O francês partia do princípio de que a curiosidade tinha raiz no desejo de conversão. Mas a leitura de sua narrativa não indica mais do que a curiosidade como um valor em si. A crença do frade europeu era reforçada pela ideia de superioridade do cristianismo católico sobre qualquer outra religião, cabendo a esta fé o monopólio de valores que, uma vez encontrados noutras searas, indicariam o caráter suscetível de seus portadores ao cristianismo. Tal compreensão é explicitada no diálogo travado entre o missionário e um muçulmano, no vale do Senegal:

[...] saindo da Capela onde celebrei a Missa, encontro um Mouro, que me fez dizer através de seu intérprete que ele tinha vindo me ver. Eu dei-lhe a devida honra, discutindo com ele com humildade e pleno de delicadeza, como ordena o Evangelho. Ele fez a conversa chegar em matéria de Religião: ele começa dizendo que para ser salvo não é suficiente acreditar que há um Deus, Criador do Céu e da terra; mas que era preciso também exercer a prática de boas obras: Este pensamento Cristão me agradou, e me engajei em lhe fazer questões, sendo que a primeira foi que eu gostaria de saber se, entre eles, a duplicidade, o artifício e o disfarce eram aprováveis. Ele me respondeu que não, e que aquele que queira ir com Maomé deve ser como ele, revestido do espírito de caridade, de justiça e de sinceridade; de caridade para perdoar as ofensas; de justiça para dar a cada um aquilo que lhe pertence; de sinceridade, para que sua boca esteja de acordo com seu coração.¹²²

A mobilização dos temas referentes à caridade, justiça e sinceridade por parte do marabuto é considerável quanto à religiosidade islâmica. No *Alcorão*, recorrentemente lê-se a necessidade de que a crença em Deus seja acompanhada de atitudes: “os que creem e praticam o bem: eles receberão uma recompensa ininterrupta”¹²³; “Juro pelas horas da tarde,/Que o homem está no caminho da perdição,/Salvo os que creem e praticam o bem, e recomendam uns aos outros a justiça, e recomendam uns aos outros a perseverança”¹²⁴;

¹²¹ GABY, Jean-Baptiste. *Relation de la Nigritie*, op. cit., p.34.

¹²² GABY, Jean-Baptiste. *Relation de la Nigritie*, op. cit.,p.31.

¹²³ *Alcorão*, 95, 6.

¹²⁴ *Alcorão*, 103, 1-3.

“Quanto aos que creem e praticam o bem, a eles os jardins onde correm os rios”¹²⁵. Praticar o bem, conforme exposto neste livro, significa prestar honras a Deus em retribuição aos favores divinos na forma de atitude diante dos desfavorecidos, na sociedade. No *Alcorão*, na sura A Manhã, lê-se: “Teu senhor te cumulará, e estarás satisfeito./Não te encontrou órfão e te amparou?/ Não te encontrou errante e te guiou?/Não te encontrou pobre e te enriqueceu?/Por tua vez, o órfão, não oprimas;/E o mendigo, não repilas;/E as graças do teu Senhor, divulga”¹²⁶. Estes elementos evidenciam os conhecimentos locais sobre a narrativa corânica que, em Portugal, tornar-se-iam proposições, a desafiar os inquisidores.

Outra característica da religião cristã que incomodava os muçulmanos africanos, em Portugal ou na África, era a relação entre a prática religiosa e o uso de imagens. Peter Mark e José Horta, ao analisarem as interações religiosas entre católicos, judeus e muçulmanos nos entrepostos comerciais da Senegâmbia, constataram a mobilização de um discurso comum, entre judeus e muçulmanos, em oposição aos cristãos, orientado pela ideia de adoração de ídolos. Analisando denúncias à Inquisição contra judeus portugueses nos portos africanos, os autores descrevem uma situação na qual uma junta de comerciantes cristãos parte à captura destes judeus. Na costa, os judeus teriam buscado abrigo e proteção junto ao governante local, a quem os cristãos exigiam que os entregasse, para serem presos e levados à Inquisição. Os judeus, no entanto, buscavam simpatia do governante muçulmano afirmando, conforme narra uma testemunha, “que nós os católicos éramos gentios e adorávamos em pedras e em paus e que lhes queríamos mal porque eles seguiam o caminho de Mussa, que em língua dos negros é Moisés”¹²⁷.

A resistência judaica ao uso ritual de imagens encontra correspondência na doutrina islâmica. O conhecimento e a vigência desta doutrina entre os muçulmanos jalofos, na Senegâmbia e em Portugal, são expressos no processo de Antônio Fernandes e sua incompreensão diante de um crucifixo:

falando no crucifixo que está no coberto junto das casas de seu senhor, ele, Antônio, disse que aquele crucifixo não era Deus porque lhe parecia a ele que o olho do homem não podia ver Deus e porque Deus fizera a carne e o homem e o mundo e que [...] Deus não é feito como as coisas que ele fez e que isto lhe ensinaram em sua terra¹²⁸.

¹²⁵ *Alcorão*, 85, 11.

¹²⁶ *Alcorão*, 93, 5-11

¹²⁷ MARK, Peter; HORTA, José. *Forgotten Diaspora*, op. cit., p.90.

¹²⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl. 6.

O muçulmano jalofa torna clara a justaposição por meio da qual entendia os objetos sacros católicos, como o crucifixo. Sua afirmação de que “Deus não é feito como as coisas que ele fez” denota o entendimento de que o objeto de representação seria o próprio Deus. Tal compreensão seria acessível a populações cuja religiosidade era marcada pela relação entre objetos do mundo natural, como paus, pedras, conchas ou árvores, e os espíritos, cuja essência estava contida em tais objetos e tornava-se disponível àqueles que os manuseassem¹²⁹. Aos muçulmanos, entretanto, essa possibilidade não se encontrava no horizonte religioso. Suas opiniões acerca da natureza incriada de Deus se coadunam com os ensinamentos corânicos e são encontradas desde as relações inter-religiosas, na África. Richard Jobson, no curso do rio Gâmbia, descreveu a relação dos muçulmanos mandinga com estes elementos, destacando a adoração a Deus e a rejeição ao uso de imagens:

Eles adoram o mesmo que nós, o Deus verdadeiro e único, a quem eles rezam, e em seu nome que eles chamam, em sua língua, expresso pela palavra Alle, de modo que, se vem alguma coisa que lhes causa admiração, lançando os olhos para os céus, eles clamam Alle Alle. Entre eles, não há nenhuma imagem, ou pintura ou algo que os lembre qualquer coisa divina, mas, tanto quanto podemos perceber, essas coisas são desagradáveis para eles. Eles reconhecem Mahomet e todos são circuncidados [...] ¹³⁰.

Tais perspectivas são amplamente sustentadas através da narrativa corânica. Na surata chamada A Sinceridade (112, 1-4), lê-se: “Dize: ‘Ele é o Deus único/Deus, o eterno refúgio./Não gerou nem foi gerado./Ninguém é igual a Ele’”¹³¹. Noutra passagem corânica, Abraão clama a Deus, demandando: “Senhor meu, estende a segurança sobre esta terra e preserva-me e a meus filhos da adoração dos ídolos” (14, 35). As proposições de Antônio e Francisco remetem diretamente à religiosidade muçulmana. Dado que afirmaram terem sido instruídos nestes saberes na terra deles, junto à população jalofa, a tese de que o Islã na África Ocidental, nos séculos XVI e XVII, era sincrético, em oposição a pautar-se pelos textos religiosos, não se sustenta. Os processos evidenciam a centralidade de preceitos corânicos na educação islâmica bem como expõem a incorporação deste capital religioso, cuja continuidade, mesmo nas terras do exílio, possibilitou o desenvolvimento de proposições por parte dos escravizados jalofos.

No Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, os novos arranjos sociais dos muçulmanos jalofos compartilhavam elementos de sua formação anterior e das

¹²⁹ SWEET, James. *Recriar a África*, op. cit., p.129.

¹³⁰ JOBSON, Richard. *The Golden Trade*, op. cit., p.126.

¹³¹ Grifo meu.

experiências do cativo, visto que suas redes de sociabilidade incluíam indivíduos de diferentes procedências, como exposto nas estratégias compartilhadas por pessoas de nação Jalofo, Barbacim, Turca ou os “mouros brancos”. Neste caso, a continuidade da prática religiosa num ambiente composto por correligionários da fé e dotado de estruturas históricas de profissão da religião viu-se ao mesmo tempo facilitada e dificultada. Facilitada pela densidade demográfica muçulmana e pelas possibilidades de circulação de saberes religiosos que alimentavam a renovação e continuidade da fé. Dificultada pela vigilância acossada do Santo Ofício português, que buscava a todo custo dismantelar estas redes de solidariedade tecidas pelo compartilhamento religioso e por projetos coletivos. Neste ínterim, as experiências antigas e sua continuidade transformada permaneceram no horizonte da memória, tornando possível que, hoje, aspectos do Islã na Senegâmbia sejam acessados por meio da distante Inquisição lisboeta.

* * *

A diáspora islâmica jalofa em Portugal, no século XVI, foi marcada pela mobilização de rotas políticas, econômicas e sociais desde a Senegâmbia à península Ibérica, passando por entrepostos na Mauritânia e Marrocos. Uma vez em Lisboa, os muçulmanos africanos foram submetidos à condição de mouriscos, tenham ou não a desejado, e passaram a reestruturar suas relações sociais num contexto marcado pela perseguição religiosa. Diante dessas limitações e da condição cativa, na qual vários se encontravam, o seguimento de ritos islâmicos e prática da religiosidade aprendida na África viram-se limitados. Nas brechas do sistema, no entanto, foi notada a manutenção de crenças e ritos, a formulação de interpretações acerca do contexto cristão amparadas na doutrina islâmica e a busca por estratégias que possibilitassem o livre exercício religioso, como a fuga para o norte africano, “na terra de mouros, para lá viver como mouro”.

Ao analisar os muçulmanos africanos na Inquisição portuguesa, dialogando com estudos da diáspora africana, buscou-se compreender as experiências jalofas em Portugal marcadas por rupturas e continuidades. Assim, destacam-se as formas de manutenção do exercício religioso islâmico, influenciado pelo ambiente português e pelas vivências cosmopolitas, em Lisboa. Da Senegâmbia, os muçulmanos jalofos levaram o conhecimento do *Alcorão*, o desempenho ritual dos Cinco Pilares, a centralidade do caráter profético de Maomé, a aversão ao uso religioso de imagens e o dogma da unidade divina. Ao

possibilitar a análise de forma simultânea de práticas e doutrinas em exercício na Europa e na África, a abordagem atlântica utilizada neste capítulo conduziu a conclusões interdependentes. Por um lado, demonstra que o Islã encontrava-se altamente desenvolvido entre os jalofos, superando o paradigma da conversão coletiva sem respaldo do aprendizado religioso. Por outro, evidencia que a experiência islâmica africana em Portugal foi orientada por elementos formativos adquiridos no continente de origem, que persistiram na diáspora atlântica, apesar dos constrangimentos impostos pela perseguição religiosa. O diálogo entre muçulmanos africanos e outros, oriundos da *Umma*, foi possibilitado por conhecimentos prévios, mutuamente reconhecidos nas inter-relações de base religiosa. Isto corrobora a tese do desenvolvimento do Islã na Senegâmbia, ainda na primeira metade do século XVI. Assim, a vitalidade da religião, social e intelectualmente aprendida, foi demonstrada através das experiências dos jalofos na Inquisição portuguesa.

Considerações finais

EM 1853, O PADRE SENEGALÊS David Boilat produzia um conjunto de pinturas, acompanhado de legendas, que objetivava apresentar a vida das comunidades africanas, ao público francês¹. Trata-se da obra *Esquisses Sénégalaises*. Integrando este conjunto, a prancha XX aborda a elaboração de um gris-gris, um amuleto feito por um marabuto tuculor. O autor reitera observações feitas por cronistas nos séculos anteriores, acerca da formação específica necessária ao desempenho dessa função, constituída a partir dos conhecimentos islâmicos, e aponta uma das estratégias de produção econômica utilizada pelos marabutos, chamados thierno entre os tuculores: a venda dos amuletos, conforme discutido ao longo desta tese. A pintura traz um conjunto de elementos associados aos saberes islâmicos, cuja gênese está presente nas narrativas produzidas sobre a região nos séculos XVI e XVII: os livros, a cultura escrita, a produção de amuletos e o aluá.

David Boilat descreve a imagem, explicando detalhes importantes, como a necessidade de ser aprovado em um exame público para exercício da função de thierno, o bexerim entre os tuculores. De acordo com o autor, um marabuto Tuculor é representado portando os acessórios diacríticos de seu fazer social: sua *ckalima*, ou caneta, utilizada para escrever nas folhas de papel, utilizadas sobre o aluá. Escrevendo da direita para a esquerda,

¹ David Boilat foi um padre senegalês, nascido em Saint Louis, em 20 de abril de 1814. Seu pai era francês e sua mãe uma *signare* local, membro de importante família de Saint Louis, embora não se tenham muitas informações a respeito dela. Com a morte prematura de seus pais, Boilat ficou a cargo de familiares e, sob auspícios da Igreja Católica, realizou estudos primários no Senegal. Em 1827, foi enviado à França para ter formação religiosa, de acordo com a política francesa de formação de clero africano. Em 1842, retornou ao Senegal para exercer seus ministérios apostólicos. Dez anos depois, deixou definitivamente sua terra natal para estabelecer-se na França, onde publicou sua obra mais famosa, em 1853, os *Esquisses Sénégalaises*. MOURALIS, [Bernard](#). Les *Esquisses sénégalaises* de l'abbé Boilat, ou le nationalisme sans la negritude. In: [Cahiers d'études africaines](#), 1995, V. 35, n.140, p. 819-837.

ao estilo árabe, o marabuto está elaborando o amuleto para proteção individual e acesso à boa sorte a partir de elementos da cultura religiosa muçulmana desenvolvida na Senegâmbia². Os elementos expressos na representação iconográfica oitocentista já estavam presentes naquela região desde o século XVI. Seu uso insere-se num processo epistemológico de longa duração, decorrente da constituição do modo de produção de conhecimento islâmico, no período formativo da religião. Neste contexto, as relações entre mestre e discípulo, bexerim e talibé, são fundamentais à expansão religiosa e desenvolveram-se nas *daaras*.



Figura 9: “Homme et femme toucoulaures: Marabout faisant son grigri³”.

A produção local de saberes islâmicos, associada à circulação propiciada pela integração da Senegâmbia na *Umma*, possibilitou o desenvolvimento de técnicas de aprendizagem e memorização, das escolas corânicas e das personalidades dadas ao ensino religioso, os bexerins. A importância destes elementos ficou registrada na cultura material localmente produzida, como nos saleiros de marfim, atualmente em exibição em Berlim, que trazem o uso e contexto de produção dos livros e aluás: estes, através do registro das

² BOILAT, David. *Esquisses sénégalaises: physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, récits et légendes*. Paris: P.Bertrand, Libraire/Éditeur. 1853. p. 27-28.

³ Idem.

ferramentas utilizadas para talhar a madeira. A musealização dos objetos utilizados nas *daaras*, como aluás e canetas de caniço, expostos em museus do Senegal e da Gâmbia, também evidencia este processo. As tradições orais contribuem com a manutenção do legado islâmico na África Ocidental, por vezes de modo análogo à descrição presente na documentação escrita, conforme analisado. Todos estes elementos expõem a dinâmica de longa duração que caracteriza a islamização na Senegâmbia, cuja perspectiva atlântica possibilitou discuti-la por outro ângulo.

Os séculos XVIII e XIX foram momentos de intensa agitação política no Sahel meridional, em função das revoluções muçulmanas que transformaram a região. Conhecidos em conjunto como a “Era das jihads”, os acontecimentos daquele momento têm sido, pouco a pouco, incorporados na historiografia para compreensão de revoltas realizadas por africanos escravizados no Mundo Atlântico, bem como no contributo à *World History*, por seus impactos que não se restringiram ao âmbito local. Contudo, pouco se caminhou no sentido de compreender as raízes mais profundas desse evento: sua relação com a expansão marítima europeia, a passagem do Islã de corte à condição de religião popular antes das guerras, seus impactos nos Estados que paulatinamente se organizavam em torno do Islã e a expansão da escravização e da escravidão, mormente em sua face atlântica. Diante deste quadro, buscou-se, nesta tese, analisar traços fundamentais do Islã oeste africano no período anterior, nos séculos XVI e XVII, desde a fragmentação do Gran-Jolof às Guerras dos Marabutos na Senegâmbia. Estes eventos antecederam as revoluções políticas que tomaram Futa Jalom, Futa Toro, Sokoto, Massina, Sudão Mahdista: um movimento que partiu da costa atlântica e, como previsto por franciscanos espanhóis no século XVII, chegaria ao Mar Vermelho.

Para que estas revoluções muçulmanas na África Ocidental obtivessem sucesso, foi necessário o desenvolvimento de um processo de longa duração, que possibilitou a passagem da presença islâmica à islamização, forjando corpos e instituições que, pouco a pouco, aderiram ao Islã. Este aprimoramento esteve baseado na instrução, reflexão e busca pelo exercício das orientações religiosas, sendo conhecido como “jihad maior”: a luta travada pelo indivíduo em si mesmo, por sua transformação e purificação. Já o esforço de conversão de outrem, concebido como “jihad menor”, é secundário e tem o objetivo de expandir a religião levando-a ao conhecimento de outras pessoas, por meio do ensino, diálogo, justiça, guerra ou outro modo. Entendendo as implicações recíprocas entres estas formas de jihad, sobretudo diante da simultaneidade ocorrida no processo de educação

entre mestre e discípulo, buscou-se compreender o desenvolvimento do Islã na África Ocidental antes da afirmação dos imanatos e califados sahelianos. Compreender este momento, suas instituições, agências e as práticas que subsidiou fornece novas observações ao entendimento tanto da islamização em si quanto dos processos subsequentes, ainda hoje observáveis.

No Senegal, em 2010, a inauguração do colossal *Monumento do Renascimento Africano* gerou intensos debates na comunidade islâmica, sobretudo entre os ulemás, diante da representação imposta pela obra: um homem, uma mulher e uma criança, com trajes que remetem a um passado mítico e não islâmico. Entretanto, cerca de 95% da população do país se declara muçulmana. Já na Gâmbia, país que acompanha o curso do rio de mesmo nome, engolfado entre o território senegalês e o Atlântico, foi declarada uma república islâmica, em dezembro de 2015. Em 2013, o país havia deixado a *Commonwealth*, ato que, segundo então seu presidente – Yahya Jammeh, que estabeleceu uma ditadura e governou o país entre 1994 e 2017 –, significava uma ruptura com o passado colonial gambiano⁴. Estes elementos evidenciam a atualidade do debate sobre Islã na Senegâmbia, motivando um olhar aprofundado sobre este processo. Investigar o desenvolvimento histórico do Islã, portanto, mostra-se ferramenta útil à compreensão das disputas de narrativas no presente.



Figura 10: Monument de la Renaissance Africaine. Fotografia: Thiago Mota, acervo pessoal.

⁴ Em 2017, o presidente eleito, Adama Barrow, retomou o nome do país, passando de República Islâmica da Gâmbia para República da Gâmbia.

Nesta tese, a abordagem atlântica permitiu compreender como a islamização na Senegâmbia inscreveu-se num processo global. Fundamental à profusão da produção material da religiosidade na região foi o crescimento do comércio de papel, ligado à larga produção textual em amuletos e cópias do *Alcorão*. Por outro lado, vinculou-se à movimentação de africanos rumo a Meca em busca de conhecimentos e bênçãos. Isto indica que a região não se restringiu à recepção passiva de novidades religiosas trazidas por agentes estrangeiros. A formação local de pregadores e o percurso realizado por eles na peregrinação, como evidenciado por Lamba (que buscou a cidade sagrada para aprender a ler, escrever e outras coisas que eram ensinadas por lá), demonstram a participação ativa dos africanos na recepção, produção e divulgação do credo islâmico. Seus impactos foram sentidos ao longo da bacia atlântica. Em Cartagena de Índias, as resistências dos muçulmanos diante do esforço de missionários cristãos apenas reforça o que os processos inquisitoriais de Lisboa claramente demonstram: as crenças bem estabelecidas dos jalofos em torno da narrativa corânica, seu conhecimento da história da religião, suas habilidades de leitura e escrita, sua concepção acerca de suas experiências no mundo a partir do prisma religioso islâmico.

Entre os séculos XVI e XVII, novas transformações sociais, políticas e culturais foram vivenciadas na Senegâmbia, dentre as quais o avanço do processo de islamização e os conflitos suscitados a partir da instituição da escravidão atlântica e da insegurança social maximizada por ela. Neste contexto, a aquisição de capital cultural islâmico significava uma possibilidade de reinterpretação da realidade a partir de outros códigos, que possibilitavam tanto a resistência à escravidão quanto sua aplicação sobre outrem. Para compreender a construção política e religiosa destes significados, foi preciso perceber como o capital cultural decorrente da formação islâmica poderia ser colocado em prática e como ele se legitimava em sociedades em transição, sobretudo no campo jurídico, no qual costumes locais coexistiam e competiam com as instituições islâmicas. Neste ínterim, importa ressaltar a historicidade da cultura e a plasticidade dos sentidos atribuídos à realidade social. Reconhecer atributos muçulmanos em diferentes sociedades não é produzir um *check-list* do que é ou não islâmico. Antes, trata-se de reconhecer as reivindicações sociais e religiosas reclamadas pelos agentes sociais e seu reconhecimento na esfera social, pela comunidade que se declara muçulmana.

A circulação e os usos do capital religioso construído a partir destes saberes, de expressão global e local, e das práticas islâmicas reivindicadas pelos muçulmanos da

Senegambia garantiram, àqueles que os internalizaram e utilizaram-nos como índice de sua função social, lugares de destaque na sociedade. Seja por estarem em evidência durante a prática religiosa, pelo papel milagroso que se lhes atribuiu ou pela participação na estrutura jurídica, política e diplomática, os marabutos cresceram em influência e poder – simbólico, econômico e político – desde o século XVI. A cultura escrita muçulmana deslocou e resignificou as tradições orais e a cultura vigente na região, ao longo do tempo. Tal modificação carrega traços do estabelecimento de novos paradigmas políticos e religiosos, que influenciariam diretamente na organização das sociedades e sua forma de se relacionar com a região envolvente. Também subsidiou as formas locais de envolvimento no Mundo Atlântico, no tráfico europeu e nas rotas que ligavam a Senegâmbia aos centros comerciais e religiosos do oeste e norte africano. Tais modificações implicaram o estabelecimento de diferentes culturas políticas e religiosas na região, cujo impacto duradouro ecoou pelo Sahel até o final do século XIX.

Portanto, ao analisar a circulação de saberes islâmicos entre a África Ocidental, Cartagena de Índias e Lisboa, almejou-se a compreensão das estruturas sociais e institucionais decorrentes destes conhecimentos na Senegâmbia. Para tanto, foram constatadas práticas, rituais e crenças desempenhadas por muçulmanos africanos, no Mundo Atlântico. A documentação de origem portuguesa foi fundamental neste processo, visto que uma das causas de a produção acadêmica sobre o Islã na região restringir-se ao final do século XVII, XVIII e XIX decorre da centralização das pesquisas nas fontes francesas. A anterioridade da documentação portuguesa frente a estas últimas permitiu visualizar o período de formação dos elementos que a bibliografia sobre o período posterior discute com propriedade. Assim, o acesso a processos inquisitoriais foi fundamental, pois esta documentação traz informações ausentes noutras fontes, como nas narrativas escritas, portuguesas ou procedentes de outros agentes europeus e africanos, e tradições orais. Portanto, o recurso à perspectiva atlântica, como instrumento metodológico e conceitual, permitiu o investimento na análise de crenças islâmicas decorrentes de saberes corânicos, que ratificavam o papel desempenhado pela instrução religiosa no continente africano, lançando novos elementos na análise da experiência religiosa de sujeitos escravizados e vítimas do tráfico, ao redor da bacia atlântica.

Ao concluir esta tese, revela-se que o processo de difusão islâmica na Senegâmbia foi bastante anterior aos regimes jihadistas subsequentes. Ademais, o principal elemento a mobilizar a conversão das pessoas ao Islã foi a instrução religiosa, e não a imposição

através de guerras e conquistas. No período em tela, a difusão das escolas corânicas com vistas à instrução das populações não muçulmanas caminhou lado a lado com a reprodução religiosa intergeracional, uma vez que as crianças – como Francisco Jalofo e Antônio Fernandes testemunharam – eram instruídas no Islã, a religião de seus pais. Assim, estes homens não eram “islamizados” ou neoconvertidos ao Islã. Antes, nasceram inseridos em estruturas sociais já consolidadas, através das quais a religião era ensinada e difundida. Estes elementos destacam que não se está diante de um contexto *apenas* de islamização, no século XVI vivido na Senegâmbia. Antes, a conversão alcançada através das missões muçulmanas, com as quais os missionários católicos se viram confrontados, era paralela à continuidade institucionalizada do credo islâmico, junto às famílias. Esta constatação faz-se fundamental à compreensão do Islã na Senegâmbia na era das jihads, uma vez que demonstra que o Islã militante de finais do século XVII e posterior teria encontrado meio social receptivo às suas demandas.

Ademais, revela que os clamores reformistas ou os impulsos de islamização levados a cabo por guerreiros muçulmanos devem ser vistos como ideologias que subsidiaram processos políticos, agindo sobre populações há longa data devotadas ao credo muçulmano. Isto fica evidente quando se nota que os documentos analisados indicam resistência à cristianização por parte dos muçulmanos escravizados, não dos africanos em geral. A associação feita pelos padres jesuítas entre conversão e submissão à condição escrava aponta a aversão dos muçulmanos à escravidão a partir de interpretações da cultura religiosa islâmica que se recusavam à conversão ao catolicismo. No contexto cultural e jurídico do qual procediam, o estatuto de escravo não lhes pertencia e, mais que isso, limitava-lhes o acesso a bens espirituais, uma vez que ser escravo privava-os do reconhecimento como pertencentes à comunidade dos fiéis. Contudo, no ambiente cultural e religioso americano, outra doutrina ocupava o espaço central: o catolicismo. Lá, novas opções espirituais, bem como de ordem material, forçosamente entravam em suas equações. Mas não estavam nelas, na África.

Neste contexto, tanto a conversão à fé católica quanto a manutenção do Islã precisam ser entendidas em seu tempo e lugar, em função das crenças carregadas por estes indivíduos e das limitações ou ganhos que alcançariam com suas escolhas. A permanência da identidade religiosa muçulmana e sua manutenção no discurso inaciano indicam que o Islã detinha valor na sociedade de Cartagena de Índias, em Lisboa e na vida e crenças daqueles homens, na África ou alhures. Portanto, compulsoriamente inseridos no mundo

atlântico, os muçulmanos jalofos, mandingas, sereres, fulas e outros traçaram estratégias nas terras da diáspora na América, mas também na Europa, em busca de sua acomodação naquele que lhes era, de fato, um Novo Mundo. Tal constatação lança imenso rol de novas questões, que envolvem os três continentes da bacia atlântica. O que terá acontecido com os muçulmanos jalofos, em Lisboa? E na América, qual terá sido a dimensão desta comunidade que, conforme os jesuítas, alcançou também o Panamá e o Peru? O Islã terá encontrado continuidade na próxima geração, nos filhos dos africanos escravizados? Como? Por quê? E na África, como a religião foi adaptada no contexto de expansão do tráfico, no século XVIII? Como influenciou no regime de controle da terra e da força de trabalho? Como a produção intelectual muçulmana do período dialoga com a tradição letrada dos muçulmanos da região, hoje? São muitas as novas perguntas, para as quais não há resposta na profícua produção de Paul Marty.

Referências

Fontes

ARQUIVOS, MUSEUS E BIBLIOTECAS:

Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal:

Fundo 49, Guiné, Caixas 01, 02 e 03.

Fundo 24, Cabo Verde, Caixa 06.

Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, Lisboa, Portugal:

Inquirição de Lisboa: processos 2254, 4031, 07565, 10820, 10832, 10949, 12047.

Núcleo Antigo: documento 757.

Biblioteca da Ajuda, Lisboa, Portugal:

Rio de São Domingos na costa de Guiné..." [primeiras palavras do ms.], posterior a 1606. Autor: Anônimo. In. B. Ajuda, cód. 51-VI-54, fls. 143-144. Embora o autor diga que a igreja estava em São Domingos, ela foi construída em Cacheu. São Domingos, aqui, é uma designação genérica do rio de São Domingos.

Biblioteca da Sociedade de Geografia, Lisboa, Portugal:

ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616*. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7.

Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, Portugal:

Manuscrito 603.

Biblioteca Nacional da França, Paris, França:

Bibliothèque Nationale de França. ANÔNIMO. *Dictionnaire des langues Française et negres, dont on se sert dans la concession de la Compagnie Royale du Sénégal [1694-1709], savoir: Guiolof, Foule, Mandingue, Saracolé, Seraire, Bagnon, Floupe, Papel, Biragots, Nalous et Sapi*. Sem lugar: sem data.

Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Portugal:

Códice 297.

BRITO, Domingos de Abreu de. Svmario e descrição do reino de Angola e do descobrimento da ilha de Loanda e da grãdeza das capitãias do estado do Brasil feito por Domingos dabrev de Brito portvgues dirigido ao mvi alto e poderoso rey Dom Philippe pr^o deste nome pera avgmentação do estado e renda da sva coroa, anno de MDLXXXII. Biblioteca Nacional de Portugal, Microfilmes, cota F.518.

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, volume II.

Entrevistas:

CEESAY, Hassoum. Entrevista. Thiago Mota, entrevistador; Hassoum Ceesay (homem, mandinga, muçulmano, curador do Museu Nacional da Gâmbia), entrevistado. Lisboa/Banjul (via e-mail), 08/08/2017.

GALISSÁ, José Braima. Entrevista. Thiago Mota, entrevistador; José Braima Galissá (homem, mandinga, muçulmano, griot em Lisboa), entrevistado. Lisboa: 18/11/2016.

Ethnologisches Museum, Berlim, Alemanha:

Peças: III C 168 e III C 4888

Intitut Fondamental d’Afrique Noire, Dakar, Senegal:

Fonds Brevié, Fouta Djalón, Cahier 24.

Fonds Gaden. I – Fouta Toro, Cahiers 23 e 33.

Musée de la Femme Henriette Bathily, Dakar, Senegal:

Aluás.

National Center for Arts and Culture, Research and Documentation Unit, Department of Literature, Performing and Fine Arts, Bakau, The Gambia.

Documentos: 002/A, 132/A, 358/A, 406/A

National Records Service, National Archives of the Gambia, Banjul, The Gambia:

Fundo: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism.

Fundo: Colonial Secretary's Office, 3/319.

National Museum of the Gambia, Banjul, The Gambia:

Cultura islâmica.

PUBLICADAS:

ALBUQUERQUE, Luís de; SANTOS, Maria Emília Madeira. *História Geral de Cabo Verde*, Corpo Documental. Lisboa: IICT, 1990.

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.

ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde práctico e versado nas ditas partes. Ano 1594*, In *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio. 2.^a série, vol III, (1570-1600), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964.

ANGUIANO, Mateo de. *Misiones Capuchinas en Africa*. Tomo II: Misiones al Reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea, y Sierra Leona, por el P. Mateo de Anguiano, O. F. M. CAP., con introducción y notas del P. Buenaventura de Carrocera, O. F. M. CAP.. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. 1957.

ANÔNIMO, Vocabulaires guiolof, mandingue, foule, saracole, séraire, bagon et floupe, recuillis à la Cote d'Afrique pour le servisse de l'ancienne Compagnie Royale du Sénégal. In. *Mémoires dela Societé Ethnologique*. Tome Second, première partie. Paris: Librairie Orientale de Mme Ve Dondey-Dupré, 1845.

AZURARA, Gomes Eanes. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Nota introdutória, actualização do texto e notas de Reis Brasil. Mem Martins: Publicação Europa-América. 1989.

BÂ, A. Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athenas/Casa das Áfricas. 2003.

- BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud*: Ahmad Baba's Replies on Slavery. Annotated and translated by John Hunwick and Fatima Harrak. Rabat: Institute of African Studies, University Mohammed V, Kingdom of Morocco, 2000.
- BABA, Ahmad. *Tuhfatu-I-Fudala* (Des Mérites des Ûlama-s). Texte établi par Saïd Sami et traduit par Mohamed Zniber. Rabat: Institut des Etudes Africaines, Université Mohammed V, 1992.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Revisão: Frei João José Pereira de Castro. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2008. Edição Claretiana.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728.
- BOILAT, David. *Esquisses sénégalaises*: physionomie du pays, peuplades, commerce, religions, passé et avenir, récits et légendes. Paris: P.Bertrand, Libraire/Éditeur. 1853.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. I, (1341-1499), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. II, (1500-1569), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. III, (1570-1600), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol IV, (1600-1622), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. V, (1623-1650), Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. VI, (1651-1684), Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1991.
- BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, 2.^a série, vol. VII, (1685-1699). *Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII*, Lisboa: Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, "Col. A Rota do Escravo – Fontes, n.º 1", 2004.
- BRITO, Domingos de Abreu de. *Um Inquérito à Vida Administrativa e Económica de Angola e do Brasil*. Prefácio de Alfredo de Albuquerque Felner. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1931.
- CHAMBONNEAU, Louis Moreau de (atribuído a). *Traité de l'origine des nègres du Sénégal, coste d'Afrique, de leurs pays, relligion, coutumes et moeurs. Ensuite dequoy est L'Histoire du Toubenan ou changement de souverains, et reforme de relligion desdits nègres, depuis 1673 son origine, jusques en la presente année [1677]*. In. RITCHIE, Carson. Deux textes sur le Sénégal (1673-1677), *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, tome XXX, n.1, série B, 1968.
- COPPIER, Guillaume. *Histoire et Voyages des Indes Occidentales, et de plusieurs autres régions maritimes, & esloignées*. Lyon, 1645.
- CUOQ, Joseph. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.
- 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.
- EI-MANSOUR, Ahmad. Lettre de Moulay el Ahmad el-Mansour aux chérifs, aux jurisconsultes et a tous les notables de Fez. Merrakech, 8 Chaban 999 [02 juin 1591].

- In. CASTRIES, Lt.-Colonel Henry de. La conquête du Soudan par el-Mansour (1591), *Hespéris*, tome III, Année 1923, 4e Trimestre, p.483.
- ES-SA'DI, Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir. *Tarikh es-Soudan*. Tradução (árabe para francês) de O. Houdas. Paris: Ernest Leroux Éditeur. 1900.
- ESTRÉES, Jean, Comte de. Mémoire, tant sur l'arrivée des vaisseaux du roy au Cap Vert et leur séjour à ces rades, que sur le commerce qu'on peut faire à ces costes jusques à la rivière de Gambie. Transcrit por THILMANS, G.; MORAES, N. I. de. Le passage à la Petite Côte du vice-amiral d'Estrées (1670). In. *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tome 39, sér. B, n.1, 1977.
- FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1604 a 1621*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano. 2015.
- FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1684 a 1698*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano. 2014.
- FAJARDO, José del Rey; GUTIÉRREZ, Alberto. *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada: años 1638 a 1660*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Archivo Historico Javeriano. 2014.
- FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664: os religiosos capuchos da província da piedade, do Reino de Portugal, em terra firme de Guiné na conversão dos gentios, e discorrendo da povoação de Cacheu, Rio de São Domingos: passando ao Rio Grande: Rio do Nuno: Rios do Deponga: Rios dos Carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só o que obraram no serviço de Deus, e as muitas almas que converteram à fé de Cristo, nos muitos reinos em que estiveram, mas ainda escrevendo alguns ritos e costumes dos gentios daquelas terras. In: SILVEIRA, Luís (organização e comentários). *Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios*. Lisboa: Officina da Tipographia Portugal-Brasil. 1945.
- FERNANDES, Valentim. O Manuscrito Valentim Fernandes, In. BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.^a série, vol. I, (1341-1499)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar. 1958.
- GABY, Jean-Baptiste. *Relation de la Nigritie: contenant une exacte description de ses royaumes et de leurs gouvernements, la religion, les moeurs, coutumes et raretez de ce país, avec la découverte de la rivière du Senega, dont on a fait une carte particuliere*. Paris: Chez Édme Couterois. 1689.
- GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão, China, Cataio, Tidore, Ternate, Ambóino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnagá, Maduré, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Dio, Etiópia a alta ou Preste-João, Monomotapa, Angola, Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*. Organização de Arthur Viegas. Lisboa: Imprensa Nacional. 1942.
- HUNWICK, John (editor). *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613, and other contemporary documents*. Leiden: Koninklike Brill, 2003.
- JOBSON, Richard. The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia. In: GAMBLE, David; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society. 1999.

- KATI, Mahmoûd Kti al Hdj al-Motawakkil; EL-MOKHTÂR, Ibn. *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur: documents arabes relatifs à histoire du Soudan*. Trad. O. Houdas e M. Delafosse. 1913.
- LA COURBE, Michel. *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d’Afrique en 1685*. Organizado por P. Cultru. Paris: Société de l’Histoire des Colonies Françaises. 1913.
- LE MAIRE, Jacques. *Les voyages du sieur Le Maire: aux îles Canaries, Cap-Verd, Sénégal et Gambie, sous monsieur Dancort, directeur général de la compagnie roiale d’Affrique*. Paris: Chez Jacques Collombat. 1695.
- LEÃO, o Africano. *Description de l’Afrique, tierce partie du monde*. Tome premier, Séptième livre. Lyon: Iean Temporal. 1556.
- LE MOS COELHO, Francisco. *Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde athe Serra Leoa com Todas as Ilhas e Rios que os Brancos Navegam, Feita por Francisco de Lemos Coelho no Anno de 1669*. In PERES, Damião. *Duas Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990.
- LE MOS COELHO, Francisco. *Discripção da Costa de Guine e Situação de todos os Portos e Rios dela, e Roteyro para se Poderem Navegar todos seus Rios*. Feita pelo Capitam Francisco de Lemos Sam Thiago de Cabo Verde, no Anno de 1684. In PERES, Damião. *Duas Descrições seiscentistas da Guiné*, de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa de História. 1990.
- LEV TZION, N.; HOPKINS, J.F.P. (ed.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers. 2006.
- MAOMÉ. *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d.
- MOISTER, Rev. William. *Memorials of Missionary Labours in Western Africa, the West Indies, and at the Cape of Good Hope: with historical and descriptive observations, illustrative of natural scenery, the progress of civilization, and the general results of missionary enterprise*. 3th Edition. London: Paternoster Row, 1866.
- MORAES, Nize Isabel de. *À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome I: 1600-1621. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1993.
- MORAES, Nize Isabel de. *À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome II: 1622-1664. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1995.
- MORAES, Nize Isabel de. *À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome III: 1664-1672. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1998.
- MORAES, Nize Isabel de. *À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome IV: 1672-1679. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1998.
- MOTA, A. Teixeira da. *Un document nouveau pour l’histoire des Peuls au Sénégal pendant le XVIème et XVIIème siècle, Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, v.XXIV, n.96, outubro/1969*.

- PEREIRA, Duarte Pacheco. Esmeraldo de Situ Orbis. In. BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, vol. I, (1341-1499)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar. 1958.
- PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver. Tradução do latim e italiano para espanhol por Anna María Splendiani e Túlio Aristizábal, jesuita. Bogotá: CEJA-Centro Editorial Javeriano, 2002. [depoimentos recolhidos a partir de 1657].
- RAINOLDS, Richard. Le Voyage de Richard Rainolds en Sénégambie. Introdução de J. Boulègue e R. Marquet. *Bulletin de L'Institut Fondamental d'Afrique Noire. Série B, Sciences Humaines. Tomo XXXIII, n.1, janeiro 1971.*
- SAINT-LÔ, Alexis de. *Relation du voyage du Cap-Vert par le R.P. Alexis de S. Lô, Capucin.* Paris: Chez François Targa, au premier pillier de la grand' Salle du Palais, devant la Chapelle, au Soleil d'or. 1637.
- SALDANHA, António de. *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*. Estudo crítico, introdução e notas por António Dias Farinha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997.
- SAMBA, Jebal. *Cosaani Sénégambie (L'Histoire de la Sénégambie)*. Programme de Radio Gambie «Chosaani Senegambia». Présenté par Alhaji Mansour Njie de Radio Gambie. Directeur de programme Alhaji Alieu Ebrima Cham Joof. Enregistré à la fin des années 1970, au début des années 1980 au studio de Radio Gambie, Bakau, en Gambie. Traduit et transcrit par The Seereer Resource Centre: Juillet 2014. Acessado em: The Seereer Resource Centre (SRC), www.seereer.com, em 30 de maio de 2016.
- SANDOVAL, Alonso de. *De Instauranda Aethiopia Salute – Natvraleza, Policia Sagrada i Profana, Costvmbres i Ritos, Disciplina I Catechismo Evangelico de todos Etiopes, Por el Pe. Alonso de Sandoval natvral de Toledo, de la Compañia de Jesvs, Rector del Collegio de Cartagena de las Indias.* Sevilha: Francisco de Lira Impressor. 1627.
- SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado.* Lisboa: Typographia Lacerdina, 1789.
- SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné.* Estudo preliminar, edição crítica, tradução e notas de comentário: Aires A. Nascimento. Introdução histórica: Henrique Pinto Rema. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- Slave Voyages – The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, <http://www.slavevoyages.org>
- SOH, Siré Abbás. *Chronique du Foûta Sénégalais.* Tradução (árabe para francês) de Maurice Delafosse. Paris: Ernest Leroux Éditeur. 1913.
- SPLENDIANI, Ana María; BOHÓRQUEZ, José Enrique Sánchez; SALAZAR, Emma Cecilia Luque de. Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660. Tomo II: documentos procedentes del Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), sección Inquisición, Cartagena de Indias, Libro 1020, años 1610-1637. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano CEJA. 1997.
- TORRES, Diego de. *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante.* Edición, estudio, índices y notas de Mercedes García Arenal. Madrid: Siglo Veintiuno, 1980 [primeira edição do texto original: Sevilha, 1586].
- WASSENAER, Nicolaes Van. *Historisch Verhael aller gedenckwaerdiger geschiedenissen die in Europa... 7e partie*, Amsterdam, 1624

WRITERS' Association of The Gambia. *Mandinka, Pulaar and Wollof Proverbs*. Fajara, Serrekunda (The Gambia): WAG, 2012.

SÍTIOS ELETRÔNICOS:

<http://global.britannica.com/topic/isnad>, acesso em 14 de agosto de 2015.

<http://qaalarasulallah.com/>, acesso em 23 de agosto de 2015.

<http://sunah.com/tirmidhi/41>. Acesso em 15 de agosto de 2015.

<http://www.bbc.com/news/world-africa-35359593>, acesso em 31 de março de 2016.

<http://www.gestrado.org/>, acesso em 05 de setembro de 2015.

<http://www.jesuitas.org.co>. Acesso em 08 de setembro de 2013.

<http://www.seereer.com>, acesso em 30 de maio de 2016.

http://www.seneweb.com/news/Religion/la-pratique-de-l-rsquo-islam-anterieure-n_211686.html, acesso em 12 de janeiro de 2018.

<http://www.slavevoyages.org/voyages/4wbuPbpB>, acesso em 12 de setembro de 2017.

<http://www.vatican.va>, acesso em 20 de julho de 2017.

<https://berkleycenter.georgetown.edu/>, acesso em 23 de setembro de 2017.

https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/30/internacional/1509359099_243826.html, acesso em 30 de dezembro de 2017.

<https://habibur.com/hijri/>, acesso em 27 de fevereiro de 2017.

<https://www.britannica.com/technology/chisel>, acesso em 01 de novembro de 2017.

<https://www.metmuseum.org>, acesso em 10 de novembro de 2017.

<https://www.museodeantioquia.co>, acesso em 19 de novembro de 2016.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha, SOIHET, Rachel, GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

AFONSO, Luís Urbano; HORTA, José da Silva. Olifantes afro-portugueses com cenas de caça, c.1490-c.1540. *Artis – Revista de História da Arte e Ciências do Patrimônio*, Lisboa: FLUL, n. 1, 2013.

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

ALMEIDA, Carlos. A Companhia de Jesus e a sociedade crioula cabo-verdiana na primeira metade de seiscentos – uma história de desencontros. In. MENESES, Avelino de Freitas de; COSTA, João Paulo Oliveira e (org.). *O reino, as ilhas e o mar oceano*. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos, Lisboa/Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores. 2007.

- AL-SALEH, Yasmine F. *“Licit Magic”*: The Touch And Sight Of Islamic Talismanic Scrolls. Dissertation. Doctor of Philosophy in the subject of History of Art and Architecture and Middle Eastern Studies. Harvard University. Cambridge, Massachusetts, February 2014
- AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia*: Etnias, Tribalismo e Estado em África. Luanda (Angola): Edições Mulemba; Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo, 2012.
- AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: para uma antropologia topológica. In. AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia*: Etnias, Tribalismo e Estado em África. Luanda (Angola): Edições Mulemba; Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo, 2012.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Mestizo Logics*: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- APPIAH, Anthony; GATES, Henry Louis, Jr. *Africana*: The Encyclopedia of the African and African American Experience. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- ASAD, Talal. *The Idea of an anthropology of Islam*. Washington, D. C., 1986.
- AUSTEN, Ralph. *Trans-Saharan Africa in World History*. New York: Oxford University Press, 2010.
- BA, Idrissa. Continuité ou discontinuité de la présence juive à Walâta et dans le Sahel ouest-africain du XVe au XIXe siècle, *Outre-mers*, tome 95, n.358-359, 2008.
- BABOU, Cheikh Anta Mbaké. *Fighting the greater jihad*: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2007.
- BAILYN, Bernard. The ideia of Atlantic History. *Itinerario*, v.XX, n.1,1996.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial, *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013.
- 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.
- BARROS, José Costa d'Assunção. História comparada – da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. In. *História Social*. Campinas (SP), n.13, 2007.
- BARRY, Barry. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tuculores. In: OGOT, B. (org.). *História Geral da África V*, África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO. 2010.
- BARRY, Barry. *Le Royaume du Wàlo*: le Sénégal avant la conquête. Paris: Éditions Karthala, 1985.
- BARRY, Boubacar. A Senegâmbia do século XV ao século XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia, *Soronda*, n. 9, 1990.
- BARRY, Boubacar. *La Ségambie du XVe au XIXe siècle*: Traite négrière, Islam et conquête coloniale. Paris: Éditions l'Harmattan, 1988.
- BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia*: o desafio da história regional. Amsterdam: SEPHIS; Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2000.

- BASSANI, Ezio; FAGG, William. *Africa and the Renaissance: Art in Ivory*. New York:/Houston: The Center for Africa/The Museum of Fine Arts. 1988.
- BASSIOUNI, M. Cherif. Evolving Approaches to jihad: From Self-defense to Revolutionary and Regime-Change Political Violence, *Chicago Journal of International Law*, v.8, n. 1, 2007.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL, 1974.
- BAXANDALL, Michael. Exhibiting Intention: Some Preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects. In: Lavine,S; KARP, I. Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display. In. KARP, Ivan; LAVINE, Steven D. (eds.). *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington and London: The Smithsonian Institution Press in association with the American Association of Museums, 1991.
- BERLINER, David; SARRÓ, Ramon. On learning religion: an introduction. In BERLINER, David; SARRÓ, Ramon (Eds.). *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007.
- BERNARD, 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.
- BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição Portuguesa: novas perspectivas. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n.5/6, 2004.
- BINSBERGEN, Wim van. Islam as a constitutive factor in African ‘traditional’ religion: the evidence from geomantic divination. Paper read at the conference on *Transformation processes and Islam in Africa*, African Studies Centre and Institute for the Study of Islam in the Modern World, Leiden, The Netherlands, 15 October, 1999.
- 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.
- BLANCHARD Christopher M. *Islamic Religious Schools, Madrasas: Background*, Congressional Research Service – The Library of Congress, 2008.
- 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.
- BOULÈGUE, Jean. Contribution à la chronologie du royaume du Saloum, Bulletin de l’I.F.A.N., tome XXVII, s. B, n.3-4, 1966.
- BOULÈGUE, Jean. *Le Grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)*. Blois: Éditions Façades; Paris: Diffusion Karthala, 1987.
- BOULÈGUE, Jean. *Les luso-africains de Sénégambie, XVIe-XIXe siècles*. Lisboa: IICT/Université de Paris I – Centre de Recherches Africaines, 1989.
- BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof dans l’espace Sénagambien (XIIIe-XVIIIe siècle)*. Paris: Éditions Karthala, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural. In. NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (organizadores). *Escritos de Educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

- BOXER, Charles. *O Império Colonial Português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70. 1981.
- 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.
- BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. *Revista de História*, v. XXX, ano XVI, n.62, 1965.
- BRENNER, Louis. Histories of religion in Africa, *Journal of Religion in Africa*, v.XXX, n.2, 2000.
- BRITO, Eduíno. As fontes do direito islâmico e as escolhas de interpretação. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.82, 1966.
- BRITO, Eduíno. Festas religiosas do islamismo Fula, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.41, 1956.
- BRITO, Eduíno. Notas sobre a vida religiosa dos fulas e mandingas, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.46, 1957.
- BRITO, Eduíno. O direito sucessório Islâmico dos Fulas e Mandingas da Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.87-88,
- BROOKS, George. “The Battle of Kansala” (c.1864-1867), *Mande Studies*, n.9, 2007.
- BROOKS, George. E. *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2003.
- BROOKS, George. Kola trade and State Building: Upper Guinea Coast and Senegambia, 15th to 17th centuries. *Working Papers*, n.38, African Studies Center, Boston University, 1980.
- BÜHNEN, Stephan. Ethnic origins of Peruvian Slaves (1548-1650): Figures for Upper Guinea. *Paideuma*, 39, 1993.
- CABALLOS, Esteban Mira. Los prohibidos en la emigración a América (1492-1550). In: *Estudios de historia social y económica de América*, n.12, 1995.
- CAIRUS, José Antônio Teófilo. *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia (1835)*. Dissertação (mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2002.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond. 2008.
- CALAINHO, Daniela. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n.5/6, 2004.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. Os Jesuítas em Angola nos séculos XVI e XVII: tráfico de escravos e “escrúpulos de consciência”. In *Trabalho forçado africano — articulações com o poder político*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007.
- CALDEIRA, José Arlindo. *Escravos em Portugal: das origens ao século XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão, 1977.
- CARREIRA, António. Aspectos históricos da evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa (achegas para o seu estudo). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.84, 1966.

- CARREIRA, Antônio. *Mandingas da Guiné Portuguesa*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947.
- CARVALHO, Flávia Maria de. *Sobas e homens do rei: relações de poder e escravidão em Angola (séculos XVII e XVIII)*. Maceió: Edufal, 2015.
- 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.
- CEESAY, Hassoum. Chiefs and Protectorate Administration in Colonial Gambia, 1894-1965. In: JALLOW, Baba. *Leadership in Colonial Africa: Disruption of Traditional Frameworks and Patterns*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- CHAMBERS, Douglas. The Black Atlantic: Theory, Method, and Practice, In: Toyin Falola/Kevin Roberts (eds.). *The Atlantic World, 1450–2000*. Bloomington and Indianapolis: Indiana, 2008.
- CHOUIN, Gérard. Seen, Said, or Deduced? Travel Accounts, Historical Criticism, and Discourse Theory: Towards an "Archeology" of Dialogue in Seventeenth-Century Guinea. *History in Africa*, Vol. 28, 2001.
- COELHO, António Borges. *A Inquisição de Évora: dos primórdios a 1668*. Lisboa: Editorial Caminho, 1987.
- COHEN, Zelinda. A administração das ilhas do Cabo Verde e seu distrito no segundo século da colonização (1560-1640). 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.
- CONRAD, David; FISHER, Humphrey. The Conquest That Never Was: Gana and the Almoravids, 1076 . I . The External Arabic Sources, *History in Africa*, Vol. 9, 1982.
- COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensar a história colonial africana. In. *Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Sírios e Libaneses em caricaturas do jornal *Echos d'Afrique noire* na África Ocidental Francesa. In. REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de; MOTA, Thiago Henrique. *Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos*. Curitiba (PR): Editora Prismas, 2016.
- CORRÉARD, Geneviève N'Diaye (direção). *Les Mots du Patrimoine: le Sénégal*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2006.
- COSTA E SILVA, Alberto da. A 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.
- COSTA, Emília Viotti. *Da senzala à colônia*. Corpo e alma do Brasil. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- CUNHA, Agostinho Paiva da. Conhecer o Islão. In: *Cadernos da IDN*, n.3, s.2, julho de 2009.
- CUOQ, Joseph. *Histoire de l'Islamisation d'Afrique de l'Oest: des origines à la fin du XVIe siècle*. Paris: Geuthner, 1986.
- CURNOW, Kathy. *The Afro-Portuguese ivories: classification and stylistic analysis of a hybrid art form*. PhD Dissertation. University of Indiana, 1983.

- CURTIN, Philip D. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- 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.
- CURTO, Diogo Ramada. Orientalistas e Cronistas de Quinhentos. In. *Cultura escrita: séculos XV a XVIII*. Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 2007.
- CURTO, Diogo Ramada; Domingos, Nuno. Introdução: Da história de África à história global: problemas e conexões. In. COOPER, Frederick. *Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006.
- DELGADO, Erika Melek. Identidades em trânsito: o caso dos africanos livres na primeira colônia britânica da África Ocidental. In: *Revista de Ciências Humanas, Viçosa*, v. 14, n. 2, p. 356-372, jul./dez. 2014, p.363.
- DEVISSE, Jean. Islam et ethnies en Afrique, in. CHRÉTIEN, J.-P.; PRUNIER, G. *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Éditions Karthala, ACCT, 1989.
- DIALLO, Thierno; MBACKÉ, Mame Bara; TRIFKOVIC, Miriana; BARRY, Boubacar. *Catalogue des manuscrits de l'I.F.A.N.: Fonds Vieillard, Gaden, Brevié, Figaret, Shaikh Mousa Kamara et Cremer en langues arabe, peule et voltaïques*. Dakar: IFAN, 1966.
- DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola Arabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia, *Cadernos de Estudos Africanos*, 7/8, 2005.
- DIAS, Eduardo Costa. Les mandingues de l'Ancien Kaabu et le savoir musulman. *Mande Studies*, volume 01, 1999, p.125-140.
- DIAS, Eduardo Costa; HORTA, José da Silva. La Ségambie: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués, *Mande Studies*, n.09, 2007.
- DIOUF, Gorgui Alioune. *Les Royaumes du Siin et du Saalum des origines au XIXe siècle: Mise en place du peuplement. Evolution du système économique et socio-politique*. These de doctorat de 3e cycle. Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Histoire. Dakar, 1984.
- DIOUF, Mamadou. *Le Kajor au XIXe siècle: pouvoir ceddo et conquête coloniale*. Paris: Karthala, 1990.
- DIOUF, Sylviane. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York and London: New York University Press. 2013.
- DOBONRAVIN, N. West African Ajami in the New World (Hausa, Fulfulde, Mande languages). In. M. Mumin & K. Versteegh (Eds.). *The Arabic script in Africa: Studies in the use of a writing system*. Brill: Leiden, 2014.
- DRAME, Aly. From Bulsafay to Fodeyya: Qur'anic education among Mandinka Muslims in Senegal, *Mande Studies*, vol. 13, 2011.
- DU BOIS, W. E. B. *The Negro*. New York: Holt, 1915.
- ELLIOT, John. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In.: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 01. São Paulo: EdUSP; Brasília: FUNAG. 2004.

- EPHRAT, Daphna. In Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan Awliya' Allah in "Kitab al-tashawwuf. In: *Studia Islamica*. n.94, 2002.
- EZRA, Kate. *Africa Ivories*: Catalog of an exhibition to be held at the Metropolitan Museum of Art, New York, June 26-Dec. 30, 1984. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1984.
- FALL, Rokhaya. Le Kajoor du milieu du XVI^e siècle a la fin du XVIII^e siècle: presentation générale, *Historiens-Géographes du Sénégal*, n.1, mai 1988.
- FALL, Rokhaya. *Le Royaume du Bawol du XVI^e au XIX^e siècle: Povoio Wolof et Rapports avec les populations Sereer*. Thèse (Doctorat de 3^e cycle). Paris: Université de Paris I – Pantheon-Sorbonne, 1983.
- FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*. Argel: Biblioteca Nacional da Argélia; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Caracas: Biblioteca Nacional de Ayacucho, 2007.
- FARIA, Patrícia Souza de. De Goa a Lisboa: Memórias de populações escravizadas no império asiático português (séculos XVI e XVII). *Revista Ultramares*, vol.5, n.9, Jan-Jun, 2016.
- FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songai-Tuareg history*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Book Review. *African Affairs*, Volume 93, Issue 371, 1 April 1994.
- FARINHA, António Dias. Estudo crítico. In. SALDANHA, António de. *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*. Estudo crítico, introdução e notas por António Dias Farinha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997.
- FARINHA, António Dias. O sufismo e a islamização da África subsariana. In: Antonio Custódio Gonçalves Alves (cord.). *O Islão na África Subsariana: Actas do 6^o Colóquio Internacional, Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Universidade do Porto, 2003.
- FARINHA, António Dias. *Os portugueses em Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões. 2002.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.
- FERREIRA, Roquinaldo. Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII e XIX, *Tempo*, vol.10, n.20, 2006.
- FERREIRA, Roquinaldo. Ilhas Crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica, *Revista Brasileira de História*, n.155, 2006.
- FERRONHA, António Luís. Notas ao texto. In: *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.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins de. *A religião dos barbancins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)*. Dissertação

- (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006.
- FROELICH, J. C. *Les musulmanes d'Afrique Noire*. Paris: Éditions de l'Orante, 1962.
- GARCÍA NOVO, Marta. Islamic law and slavery in premodern West Africa, *Journal of World History*, n.2, 2011.
- GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004 [1968].
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da cultura. In: A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- GIESING, Cornelia. Fari Sangul, Sankule Faring, Migrations et integration politique dans le monde manDe selon les traditions des guerriers koring de la Sénégambie méridionale. In. GAILLARD, Gérald (org.). *Migrations anciennes et peuplement actual de Côtes Guinéennes*. Actes du Colloque international de l'Université de Lile, les 1^{er}, 2 et 3 décembre. Paris: L'Harmattan, 2000.
- GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. *Ta:rikk Mandinka de Bijini* (Guiné-Bissau): la mémoire des Mandinka et Sooninkee du Kàbu. Leiden, Boston: BRILL, 2007.
- GILROY, Paul. Prefácio à edição brasileira. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- 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.
- GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the Age of Jihad: The precolonial state of Bundu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- GOMEZ, Michael A., *Black Crescent: the experience and legacy of African Muslims in the Americas*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- GONÇALVES, José Júlio. O islamismo na Guiné Portuguesa, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.52, 1958.
- GONÇALVES, José Júlio. *O Mundo Árabo-Islâmico e o Ultramar Português*. 2ª edição. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais, Junta de Investigação do Ultramar, 1962.
- GONÇALVES, Manuel Pereira, *A missionação dos jesuítas e dos franciscanos nos "Rios da Guiné" no Século XVII*. Dissertação (mestrado em História). Universidade de Lisboa, Lisboa, 1991.
- GONÇALVES, Nuno da Silva. *Os jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 1996.

- GONÇALVES, Nuno Henrique Sancho da Silva. A missão de Cabo Verde (1604-1642). In: *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente: actas do colóquio internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria*, Lisboa – 21 a 23 de abril de 1997. Lisboa: Brotéria Revista de Cultura; Fundação Oriente, 2000.
- GONZÁLES, Fernán E. Los Jesuitas em la historia colombiana: La Compañía de Jesús en los tiempos coloniales. In.: <http://www.jesuitas.org.co>. Acesso em 08 de setembro de 2013.
- GOODY, Jack. “Literatura” oral, in. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1980.
- GRATIEN, Chris. Race, slavery and Islamic law in the early modern Atlantic: Ahmad Baba al-Tinbukti’s treatise on enslavement. *The Journal of North African Studies*, n.18, v.3, 2013.
- GREEN, Tobias. Masters of Difference: Creolization and the Jewish Presence in Cabo Verde, 1497-1672. Tese (doutorado em História). Birmingham University. 2006.
- GREEN, Toby. Africa and the price revolution: currency imports and socioeconomic change in west and west-central africa during the seventeenth century, *The Journal of African History*, Vol. 57, n. 01, 2016.
- GREEN, Toby. *The rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. New York: Cambridge University Press. 2012.
- GRUZINSKI, Serge. *Que horas são... lá, no outro lado?: América e Islã no limiar da Época Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- HAIR, P. E. H. Notas aos capítulos 1 a 6. In. DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa*, op. cit., p.262.
- HALL, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*. New York: Cambridge University Press, 2011
- HALLAQ, Wael B. The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem. In: *Studia Islamica*, No. 89, 1999.
- HAMEL, Chouki el. *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- HAMÈS, Constant (ed.). *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris: Karthala, 2007.
- HAMPATÊ BA, A. A tradição viva, in KI-ZERBO. J. (editor). *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010.
- HAVIK, Philip. Hybridising Medicine: Illness, Healing and the Dynamics of Reciprocal Exchange on the Upper Guinea Coast (West Africa). *Medical History*, v.60, n.02, Abril 2016.
- HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and Atlantic Slave-Trade, 1600-1830*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- HAWTHORNE, Walter. *Planting Rice and Harvesting Slaves: transformations along the Guinea Bissau coast, 1400-1900*. Portsmouth (NH): Heinemann, 2003.
- HELLER, Reginaldo Jonas. *Diáspora atlântica: a Gente da Nação no Caribe, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004.
- HENIGE, David. *Oral Historiography*. New York: Longman, 1982.
- HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper & Bros, 1941.

- HERZOG, Lauren; MUI, Wilma. *A Discussion with Bou Khalifa Kounta, Kounta Family of the Qadiriyya Order of Senegal*. Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs. Disponível em <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-bou-khalifa-kounta-kounta-family-of-the-qadiriyya-order-of-senegal>, acesso em 23 de setembro de 2017.
- HEYWOOD, Linda. *Central Africans and Cultural Transformation in The America Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HORTA, José da Silva. “Nações”, marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII). In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 29, nº 51, p.649-675, set/dez 2013.
- HORTA, José da Silva. *A “Guiné do Cabo Verde”: produção textual e representações (1578-1684)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/FCT, 2011.
- HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens do Senegal à Serra Leoa (1453-1508), *Mare Liberum*, n.2, 1991.
- HORTA, José da Silva. Ensino e cristianização informais: do contexto luso africano à primeira “escola” jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba – Guiné-Bissau, 1605-1606). In: REIS, Maria de Fátima (org.). *Rumos e Escrita da História*. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida. Lisboa: Edições Colibri. 2006.
- 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.
- HORTA, José da Silva; AFONSO; Luís Urbano. *Books and oliphants: Luso-African relations in Western Africa*. Não publicado.
- HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, *Revista Crítica de Ciências Sociais – Epistemologias do Sul*. 80. 2008.
- HOURLANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOWARD, Allen M.. Mande kola traders of northwestern Sierra Leone, late 1700s to 1930, *Mande Studies*, n.9, 2007.
- HUNWICK, J. O. Religion and State in the Songai Empire, 1464-1591. In: LEWIS, I. M. *Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar*. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press, January 1964.
- HUNWICK, John, Islamic Law and Polemics over Race and Slavery n North and West Africa (16th-19th Century), In: MARMON, Shaun E. (ed.) *Slavery in the Islamic Middle East*. Princeton, New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1999.
- HUNWICK, John. *Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa*. Volume II. Leiden/New York/Köln: EJ. Brill, 1995.
- INSOLL, Timothy. *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- JAH, Omar. The Impact of Jihad on the Senegambian Society. In: *Islam in Africa: Proceedings of the Islam in Africa Conference*. Ibadan: Spectrum, 1993.

- JEPPIE, Shamil. Timbuktu Scholarship: But What Did They Read?, *History of Humanities*, Vol. 1, n. 2., 2016.
- JESSUP, Lynne; CONTEH, Isatou. *Acquisition Catalogue of the Cultural Archives of the Gambia: Tape Collection 1956 to June 1980*. Oral History and Antiquities Division, Vice-President's Office.
- KA, Thierno. *École de Ndiaye-Ndiaye Wolof: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal (1890-1990)*. Dakar: IFAN Ch. Anta Diop, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2009.
- KA, Thierno. *École de Pir Saniokhor: Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamique au Sénégal du XVIIIe au XXe siècle*. Dakar: Publié avec le concours de la Fondation Cadi Amar Fall à Pir, 2002.
- KANE, Oumar. *Le Fuuta-Tooro des Satigi aux Almaami (1512-1807)*, tome III. Tese (Doutorado em Letras e Ciências Humanas) Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar. Dakar, 1986.
- KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- KI-ZERBO. *Para quando a África?* Entrevista com René Holestein. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- KLEIN, Martin. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia, *Journal of African History*, XIII, 3, 1972.
- KOPYTOFF, Igor. Ancestors as Elders in Africa, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 41, n. 2, 1971.
- KOSELECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAPIDUS, Ira. Islam in Sudanic Savannah and Forest West Africa. In. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- LARANJEIRA, Lia Dias. O culto da Serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia, séculos XVII e XVIII. Salvador: EdUFBA. 2015.
- LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. *Tempo*, vol.10, no.20, 2006.
- LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. *The Biography of Mahommah Baquaqua: his passage from slavery to freedom in África and América*. Princeton, Marcus Weiner Publishers, 2003.
- LECOCQ, Baz. Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space. In: *Journal of African History*, n.56, 2015.
- LEISTER Fátima Cristina. *Um prefácio a povos da Guiné-Bissau: o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- LESPINAY, Charles de. La disparition de la langue baynunk: fin d'un peuple ou processus réversible? In. BOULÈGUE, Jean. Contributions à l'histoire du Sénégal. Cahiers du C.R.A., n.5. Paris: Diffusion Karthala; Édition Afera, S/d.
- LEVTZION, Nehemia. Patterns of Islamization in West Africa. In.: *Islam in West Africa: religion, society and Politics to 1880*. Aldershot (Inglaterra): Variorum, 1994.
- LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in Middle East: An Historical Enquiry*. New York: Oxford University Press, 1990.

- LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Saara*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. A presença do Novo Mundo na iconografia da morte e dos sonhos de São Francisco Xavier: a missão jesuítica e as partes e gentes do Império Português, *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 30, nº 53, p.407-441, mai/ago 2014.
- LLITERAS, Susana Molins. From Toledo to Timbuktu: The Case for a Biography of the Ka'ti archive, and its Sources, *South African Historical Journal*, 65:1, 2013.
- LOBBAN, Richard. *Historical Dictionary of the Republics of Guinea-Bissau and Cape Verde*. London: The Scarecrow Press, Inc, 1979.
- LOPES, Carlos. A Pirâmide Invertida - historiografia africana feita por africanos. In *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazas, 1995.
- LOPES, Carlos. *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
- LOVEJOY, Paul E. The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery. In LANDERS, Jane; ROBINSON, Barry (editores). *Slaves, Subjects and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.
- LOVEJOY, Paul. *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Zaria (Nigéria): Ahmadu Bello University Press and University Press Limited in association with Oxford University Press, 1980.
- LOVEJOY, Paul. *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Athens: Ohio University Press, 2016.
- LOVEJOY, Paul. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. In: *Topoi* (RJ), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.
- LOVEJOY, Paul. Jihad, "Era das Revoluções" e história atlântica: desafiando a interpretação de Reis da história brasileira, *Topoi*, Rio de Janeiro, v.16, n.30, p.390-395, jan./jun. 2015.
- LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LVOVA, Eleonora. *The history of precolonial Africa South Sahara through personalities*. Translated from Russian by M. Gordeeva. Moscow: Klush S. 2014.
- LYDON, Ghislaine. Inkweels of the Sahara: reflections on the production of Islamic knowledge in Bilâd Shinqît. In. REESE, Scott. *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden/Boston: Brill. 2004.
- LYDON, Ghislaine. *On trans-Saharan trails: Islamic Law, Trade Network, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LYDON, Ghislaine. Saharan Oceans And Bridges, Barriers And Divides In Africa's Historiographical Landscape. *The Journal of African History*, 56, 2015.
- LYDON, Ghislaine. Writing Trans-Saharan History: Methods, Sources and Interpretations Across the African Divide, *The Journal of North African Studies*, Vol.10, No.3-4, September -December 2005.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Tradução: Alfredo Margarido; revisão acadêmica da tradução para edição brasileira:

- Valdemir Zamparoni; assistentes: Bruno Pessoti e Mônica Santos. Salvador: EdUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas. 2008.
- MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: as contribuições de Paulin Hountondji, Valentim Mudimbe e Achille Mbembe. In. MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.
- MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of deaf : Europeans on the Atlantic Coast of Africa. In. SCHWARTZ, Stuart. *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *O Gâmbia no Mundo Atlântico: fulas, jalofos e mandingas no comércio global moderno (1580-1630)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- MALACCO, Felipe. A caça de elefantes e o comércio de marfim no rio Gâmbia, 1580-1630. In. SANTOS, Vanicléia Silva (org.). *O Marfim no Mundo Moderno: comércio, circulação, fé e status social (séculos XV-XIX)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. África no Brasil: mapa de uma área em expansão. *Topoi*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, p. 33-53, julho-dezembro de 2004.
- MANÉ, Mamadou. Contribution à l’histoire du Kâbu, des origines au XIXe siècle, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, tome 40, s. B, n.1, 1978.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821*. 2ª edição revista e corrigida. Lisboa: Esfera dos Livros, 2016.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2016.
- MARCUSSI, Alexandre de Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.
- MARCUSSI, Alexandre de Almeida. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVI. *Odeere – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (UESB)*, n.1, ano 1, 2016.
- MARK, Peter. *A Cultural, Economic, and Religious History of the Basse Casamance since 1500*. Stuttgart: Frobenius-Institut & Steiner Verlag, 1985.
- MARK, Peter. African Meaning and European-African Discourse: iconography and semantics in seventeenth-century salt cellars from Serra Leoa. In: TRIVELLATO, Francesca; HALEVI, Leor; ANTUNES, Cátia. *Cross-Cultural Exchange in World History, 1000-1900*. New York: Oxford University Press. 2014.
- MARK, Peter. Sixteenth- and Seventeenth-Century Architecture in the Gambia-Geba Region and the Articulation of Luso-African Ethnicity. In. MARK, Peter. “Portuguese” Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- MARK, Peter. Towards a reassessment of the dating and geographical origins of the Luso-African ivories, fifteenth to seventeenth centuries, *History in Africa*, 34, 2007.

- MARK, Peter; HORTA, José da Silva. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York: Cambridge University Press, 2011.
- MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome I: Les Personnes. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1917.
- MARTY, Paul. *Études sur l'Islam au Sénégal*. Tome II: Les Doctrines et les Institutions. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1917.
- MASONEN, Pekka. Léon l'Africain et l'Historiographie del'Afrique Sudanaise. In: *Studia Islamica*, n.102/103, 2006.
- MASQUELIER, Adeline. Qur'an Schooling and the Production of Mindful Bodies in West Africa, *Journal of Africana Religions*, Volume 3, Number 2, 2015.
- MATTOS, Regiane Augusto de. *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)*. São Paulo: Alameda, 2015.
- MBAYE, El Hadji Ravane. *L'Islam au Sénégal*. These de doctorat de troisième cycle. Université de Dakar. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Département d'Arabe. 1975-1976.
- MEDEIROS, François de. *L'Occident et l'Afrique (XIIIe et XVe siècle): images et representations*. Paris: Editions Karthala. 1985.
- MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Habemus Africa: Islã, renascimento e África em João Leão Africano (séc. XVI)*. 2013. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MELLAFE, Rolando. *La introduccion de la esclavitud negra en Chile: trafico y rutas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1959.
- MENDES, António de Almeida. Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI. *Africana Studia*, n.7, 2004.
- MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e Coisas*. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- MILLER, Joseph. History and Africa/Africa and History. In.: *The American Historical Review*. Vol. 104, n.01. Fev. 1999.
- MILLET, Nathaniel. An Analysis of the Role of the Study of the African Diaspora within the Field of Atlantic History. In: *African and Black Diaspora: An International Journal*, volume 5, issue 1, January 2012.
- MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica, *Tempo*, v.14, n.28, 2010.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes. 2003.
- MIRES, Fernand. *El Islamismo: la última guerra mundial*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria: LOM, 2005.
- MONTEIL, Vincent. *Islam Noir*. Paris: Éditions du Seuil. 1971.
- MONTEIRO, Fernando; ROCHA, Teresa Vásquez. *A Guiné do século XVII ao século XIX: o testemunho dos manuscritos*. Lisboa: Prefácio, 2004.

- MORAES, Nize Isabel de. Le commerce de peaux à la Petite Côte au XVIIe siècle (Sénégal), *Notes Africaines*, n.134 e 136 (continuação), 1972.
- MOTA, Thiago Henrique. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616), *Temporalidades*, Belo Horizonte Vol. 5 n. 2, Mai./Ago. 2013.
- MOTA, Thiago Henrique. Epistemologia Islâmica Como Fio Narrativo da História na África Ocidental. *Outros Tempos*, v. 13, p. 232, 2016.
- MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 1993.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões na senzala*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.
- MOURALIS, Bernard. Les *Esquisses sénégalaises* de l'abbé Boilat, ou le nationalisme sans la negritude. In: *Cahiers d'études africaines*, v. 35, n.140, 1995.
- MUDIMBE, Valentin. *A invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Mangualde (Portugal): Edições Pedagogo Lda., 2013.
- NAVARRETE, Cristina. Cimarrones y palenques en el Nuevo Reino de Granada, *TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos*, n.33, enero-junio del 2001.
- NEWSON, Linda A. Africans and Luso-Africans in the Portuguese slave trade on the Upper Guinea Coast in the early Seventeenth century, *The Journal of Africa History*, Vol. 53. n.01. Mar/2012.
- NIANE, Djibril Tamsir. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris; Éditions Karthala. 1989.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- NOBILI, Mauro. A short note on some Historical Accounts from the IFAN Manuscript Collection, *History in Africa*, Volume 43, June 2016.
- NOGUEIRA, Maria Alice. Capital Cultural. In. GRUPO de estudos sobre política educacional e trabalho docente. *Dicionário*. 2010. Disponível em: <http://www.gestrado.org/>, acesso em 05 de setembro de 2015.
- ORTIZ, Fernando, *Los Negros Brujos: La Hampa Afro-Cubano*, Miami: Ediciones Universal, 1973.
- OSÓRIO, Inês Marinho. *O Transporte de escravos no Atlântico: A arqueação dos navios negreiros*. Dissertação, Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2016.
- PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.
- PAIVA, Eduardo França. Jesuítas e escravos e um escravo jesuíta em Cartagena de Índias, no século XVII. In: Adriana Romeiro e Magno Moraes Mello (org.). *Cultura, Arte & História*. A contribuição dos jesuítas entre os séculos XVI e XIX. Belo Horizonte: Fino Traço. 2014.
- PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?, *Revista de História das Ideias*, Vol. 11, 1989.

- PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- PALMER, Colin. Defining and Studying the Modern African Diaspora, *The Journal of Negro History*, Vol. 85, No. 1/2, 2000.
- 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.
- PEDRO, Albano Mendes. *As missões ultramarinas*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Semana do Ultramar, 1970.
- PETTER, Margarida. A presença de línguas africanas na América Latina. *Linguística*, Vol. 26, dezembro 2011.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida (SP): Editora Santuário, 2010.
- QUINN, Charlotte. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- QUIRINO, Manuel Raimundo. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918.
- RAMINELLI, Ronald. A escrita e a espada em busca de mercê. In.: *Viagens Ultramarinas: monarcas, vassallos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RANGER, Terence. Nationalist Historiography, Patriotic History and History of the Nation: the Struggle over the past in Zimbabwe, *Journal of Southern African Studies*, v.30, n.2, junho, 2004.
- 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.
- REESE, Scott S. Islam in Africa/Africans and Islam. *The Journal of African History*, n.55. v.1. p.17-26. 2014.
- REESE, Scott S. Islam in Africa: challenging the perceived wisdom. In. REESE, Scott S. *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.
- REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (Edição revista e ampliada). 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REIS, João José. Resposta a Paul Lovejoy. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.16, n.30, p.374-389, jan./jun. 2015.
- REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1823-c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- REMA, Henrique Pinto. As primeiras missões da costa da Guiné (1533-1640). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Vol. XXII - 087 e 088. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1967.

- REMA, Henrique. A primeira Missão Franciscana da Guiné (séculos XVII-XVIII). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Vol. XXIII – n. 089 e 090, 1968.
- REMA, Henrique. *História das Missões Católicas na Guiné*. Braga: Ed. Franciscana, 1982.
- RESTREPO, Liz Adriana. Demografia histórica de la trata por Cartagena 1533-1810. In. AROCHA RODRIGUEZ, Jaime; VILLA, Martha. *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000.
- 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, volume I.
- RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. *No rastro do viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no Tratado Breve, de André Álvares de Almada (1550-1625)*. Tese (doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016.
- ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
- ROBINSON, David. *Pragmatism in the Age of Jihad: The Precolonial State of Bundu* by Michael A. Gomez Review by: David Robinson *African Economic History*, No. 23, 1995.
- ROBINSON, David. Reflections on Legitimation and Pedagogy in the “Islamic Revolutions” of West Africa on the Frontiers of the Islamic World, *Journal of West African History*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- RODNEY, Walter. *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- RODNEY, Walter. Portuguese Attempts at Monopoly on the Upper Guinea Coast, 1580-1650, *The Journal of African History*. Vol.6, n.3. Cambridge University Press, 1965.
- ROMERO, Fanny Longa. O simbolismo de poder de líderes mourides em plataformas virtuais: enraizamentos históricos, dinâmicas identitárias e rituais multissituados. In. REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de; MOTA, Thiago Henrique. *Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos*. Curitiba (PR): Editora Prismas, 2016.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016.
- SANNEH, Lamin. Reviews, in *Journal of Religion in Africa*, XXVI, 3, 1996.
- SANNEH, Lamin. *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*. Colorado (USA), Oxford (UK): WestView. 1997.
- SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute. 1979.
- 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, Beatriz Carvalho. *Memórias do Ultramar: os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de criouliização (séc. XVI e XVII)*. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017.

- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SANTOS, Letícia Ferreira dos. *É pedido, não tributo: o donativo para o casamento de Catarina de Bragança e a Paz de Holanda (Portugal e Brasil, c.1660-c.1725)*. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.
- SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missionação e sociedade. In. SANTOS, Maria Emília Madeira (org.). *História Geral de Cabo Verde*, volume 02. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde. 1995.
- SANTOS, Matilde Mendonça dos. *Os bispos e o Tribunal do Santo Ofício no arquipélago de Cabo Verde (1538-1646)*. Dissertação (mestrado em História Moderna). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2010.
- SANTOS, Patrícia. *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do 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. Africans, Afro-Brazilians and Afro-Portuguese in the Iberian Inquisition in the seventeenth and eighteenth centuries, *African and Black Diaspora: An International Journal*, Vol. 5, Iss. 1, 2012.
- 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.
- 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.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Introdução: Marfim no Brasil e no Atlântico. In. SANTOS, Vanicléia Silva (org.). *O Marfim no Mundo Moderno: comércio, circulação, fé e status social (séculos XV-XIX)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. In: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicléia Silva (orgs.). *África e Brasil no Mundo Moderno*. São Paulo: Annablume, 2012.
- SARMENTO RODRIGUES, M. M. Os maometanos no futuro da Guiné Portuguesa, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.9, 1948.
- SARR, Assan. Islam, Power, and Dependency in the River Gambia Basin. The Politics of Land Control, 1790-1940. Rochester: University of Rochester Press. 2016.
- SAUVAGEOT, Serge. La linguistique en tant que témoignage historique: les cas du Baynunk. In. BOULÈGUE, Jean. *Contributions à l'histoire du Sénégal*. Cahiers du C.R.A., n.5. Paris: Diffusion Karthala; Édition Afera. S/d.

- SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SEESEMANN, Rüdiger. Embodied Knowledge and The Walking Qur'an: Lessons for the Study of Islam and Africa, *Journal of African Religions*, Vol. 3, No. 2, 2015.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?, *História da Historiografia*, Ouro Preto, n.11, Abril de 2013.
- 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.
- SILVEIRA, Renato da. Nação Africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, 38, 2008.
- SLENES, Robert. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Campinas: Editora da Unicamp, 2011 [1ª ed. 1999].
- SMITH, H. F. C.. A Neglected Theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th century. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 02, n.02, 1961.
- SOARES, Benjamin. The Historiography of Islam in West Africa: An Anthropologist's View. *The Journal of African History*, 55, 2014.
- SOARES, Maria João. Os Lançados nos Rios da Guiné: século XVI – meados do século XVII. In. Revista STVDIA, n.56/57, 2000.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUSA, Lúcio de. *The Early European Presence in China, Japan, the Philippines and Southeast Asia (1555-1590) – The Life of Bartolomeu Landeiro*. Macau: Macau Foundation, 2010.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. In.: *Topoi*, v.7, n.12, jan-jun. 2006.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. In. LIEBERMAN, Victor (editor). *Beyond Binary Histories: Re-Imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Harbour: The University of Michigan Press, 1999.
- SUMMAVIELLE, Isabel Maria Araújo Lima Cluny. *O Conde de Tarouca e a Diplomacia na Época Moderna*. Lisboa: Estúdios Horizonte, 2006.
- SWEET, David. Black Robes and “Black Destiny”: Jesuit Views of Slavery in 17th Century Latin America, *Revista de Historia de America*, n.86, Jul-Dec 1978.
- SWEET, James. Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo Afro-Português (1440-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.
- TABOADA, Héran. El moro en las Indias. In: *Latinoamérica*, 39. México. 2004/2.
- THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp, 2002.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa: árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- THORNTON, John K.. Conquest and Theology: the Jesuits in Angola, 1548-1650, *Journal of Jesuit Studies*, n. 1, 2014.
- THORNTON, John K.. The Kingdom of Kongo and the Counter Reformation, *Social Science and Missions*, n.26, Leiden, 2013.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico – 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier. 2004.
- TORRÃO, Maria Manuel Ferraz. Actividade comercial externa de Cabo Verde: organização, funcionamento, evolução. In. ALBUQUERQUE, Luís de; SANTOS, Maria Emília Madeira. *História Geral de Cabo Verde, Volume I*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga/IICT; Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural de Cabo Verde, 2001.
- TORRÃO, Maria Manuel F. Formas de participação dos portugueses no comércio de escravos com as Índias de Castela: abastecimento e transporte. Separata de *A Dimensão Atlântica da África II Reunião Internacional de História de África 30-31/Outubro a 1/Novembro de 1996*.
- TORRÃO, Maria Manuel. Uma mercadoria branca num entreposto negreiro: negócios do marfim nas ilhas de Cabo Verde (início do século XVI). Comunicação oral apresentada no colóquio internacional “Marfim Africano: Comércio e Objetos, séculos XV a XVIII”. Lisboa: Universidade de Lisboa, 15 e 16 de março de 2017.
- TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam South of the Sahara: an adventure in taxonomy. *The Journal of African History*, n.55, v.1, 2014
- TRIMINGHAM, Spencer. The phases of Islamic expansion and Islamic culture zones in Africa. In: LEWIS, Ioan. *Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar*. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press. 1964.
- URVOY, Dominique. Modes de présence de la pensée arabo-islamique dans l’Afrique de l’Ouest (jusque vers 1150 H./1737 p. C.), *Studia Islamica*, n.62, 1985.
- VEINSTEIN, Gilles. L’Empire Ottoman depuis 1492 jusqu’à la fin du XIXe siècle. In: MÉCHOULAN, Henry. *Les Juifs d’Espagne. Histoire d’une diaspora, 1492-1992*. Paris: Liana Lévi. 1992.
- VENÂNCIO, Renato Pinto; SOUSA, Maria José Ferro de; PEREIRA, Maria Teresa Gonçalves. O Compadre Governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII, *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 273-294, 2006.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 4ª edição revista. Salvador: Corrupio, 2002 [1968, original].
- VILLALÓN, Leonardo. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- WALZ, Terence. The Paper Trade of Egypt and the Sudan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries and its Re-export to the Bilād as-Sūdān. In. KRATLI, Graziano; LYDON, Ghislaine. *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript culture, Arabic literacy and intellectual history in Muslim Africa*. Leiden/Boston: Brill. 2011.
- WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur’an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

- WEBB Jr, J. L. A. The Horse and Slave Trade between the Western Sahara and Senegambia. *The Journal of African History* , 34 (2), 1993.
- WESSELING, Henk. História de além-mar. In. BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1992.
- 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.
- WHEAT, David. The first great waves: African provenance zones for the transatlantic slave trade to Cartagena de Indias, 1570-1640, *Journal of African History*, 52, 2011.
- WHITFIELD, Harvey Amani; IBHAWOH, Bonny. Problems, Perspectives, and Paradigms: Colonial Africanist Historiography and the Question of Audience, *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, n.39, v.3, 2005.
- WILLIS, John Ralph. The Ideology of Enslavement in Islam. In. WILLIS, John Ralf. *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. London: Frank Cass, 1985.
- WINTERS, Clyde-Ahmad Afro-American Muslims – from slavery to freedom, *Islamic Studies*, v. 17, n.4, 1978.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Carta, procurações e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista. In: MAC CORD, Marcelo; Araújo, Carlos Eduardo M. de; GOMES, Flávio. *Rascunhos cativos: educação, escolas e ensino no Brasil*. Rio de Janeiro: FAPERJ/7 Letras, 2017.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinhas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: HUCITEC, 1998.
- WRIGHT, Donald R. Requiem for the Use of Oral Tradition to Reconstruct the Precolonial History of the Lower Gambia, *History in Africa*, Volume 18, January 1991.
- WRIGHT, Donald. *The World anda Very Small Place in Africa*. Armonk: M. E. Sharp, 1997.
- ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. *Ciência e Cultura (SBPC)*, v. 59, n. 2, p. 46-49, 2007.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.