

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas– FAFICH
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História

Jeocasta Juliet Oliveira Martins de Freitas

**A RELIGIÃO DOS BARBACINS, CASANGAS, BANHUNS E PAPEIS
NOS RELATOS DE VIAGEM NA GUINÉ (1560-1625)**

Belo Horizonte
Minas Gerais - Brasil
2016

Jeocasta Juliet Oliveira Martins de Freitas

**A RELIGIÃO DOS BARBACINS, CASANGAS, BANHUNS E PAPEIS
NOS RELATOS DE VIAGEM NA GUINÉ (1560-1625)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como exigência parcial para obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vanicléia Silva Santos

Belo Horizonte
Minas Gerais - Brasil
2016

966.5
F866r
2016

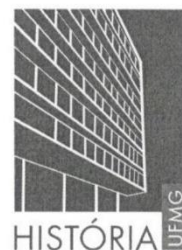
Freitas, Jeocasta Juliet Oliveira Martins de
A religião dos Barbacins, Casangas, Banhuns e papéis nos
relatos de viagem na Guiné (1560-1625) [manuscrito] /
Jeocasta Juliet Oliveira Martins de Freitas. - 2016.
152 f. : il.
Orientadora : Vanicléia Silva Santos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.História – Teses. 2. Religião – Teses.3.Cultos - Teses.
4.Guiné - História - Teses. I. Santos, Vanicléia Silva. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



**"A Religião dos Barbacins, Casangas, Banhuns e Papéis Nos Relatos de Viagem
Na Guiné (1560-1625)"**

Jeocasta Juliet Oliveira Martins de Freitas

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos
UFMG

Prof. Dr. José Augusto Nunes da Silva Horta
Universidade de Lisboa

Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi
UFMG

Belo Horizonte, 09 de agosto de 2016.

À Júlia, que já se tornou o grande amor da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas estiveram em minha vida e marcaram presença durante os anos em que realizei a pesquisa apresentada agora como dissertação. Minha gratidão a todas elas é imensurável. Algumas me ajudaram com palavras severas; outras com doces poemas; algumas em forma de carinho e amor; outras com conselhos, livros, leituras e discussões. Minha dívida para com todas essas pessoas é enorme e talvez impagável; de qualquer forma sinto um desejo e uma obrigação de manifestar gratidão. É hora de agradecer, é hora de reconhecer, sem ajuda eu não teria conseguido.

Agradeço a professora Vanicléia da Silva Santos pela orientação cuidadosa, pela disponibilidade em ler e reler meu trabalho com cuidado, zelo; pela gentileza e atenção diante de todas as minhas dúvidas; pelos incontáveis empréstimos de livros e materiais que tornaram a pesquisa possível. Agradeço-a, especialmente, pelo prazer de ter conhecido uma pessoa maravilhosa, amiga e uma profissional brilhante.

Agradeço aos professores Luiz Arnault e Eduardo França Paiva, pelas contribuições oferecidas na qualificação.

Ao professor José da Silva Horta, com quem tive o prazer de cursar uma disciplina na Universidade Federal de Minas Gerais. Suas palavras e conhecimentos ajudaram-me durante a realização da minha pesquisa.

Meus agradecimentos também à professora Malvina, com quem tive o prazer de conviver durante todo o Ensino Médio. Foi ela quem despertou em mim o amor pela História e uma visão mais humana do mundo.

Com carinho especial e gratidão constante, dedico também aos colegas do mestrado, pela convivência e pelo rico aprendizado através da diversidade. Especialmente, aos meus colegas Felipe Malacco e Thiago Henrique Mota.

As minhas eternas amigas, com as quais já possuo mais de uma década de amizade e cumplicidade, muito obrigada: Naira e Naiara.

A minha mãe e ao meu pai pelo apoio, carinho e por sempre acreditarem em mim, muito obrigada. Sem vocês, eu não conseguiria.

Ao Carlos, meu querido irmão, pelas brincadeiras, pelas brigas, pelo amor incondicional e por trazer para a minha vida mais alegria.

Dedico também aos meus alunos da Escola Municipal Eloy Heraldo Lima e da Escola Municipal Antônio Tereza dos Santos, que despertam em mim uma vocação e uma provação

constante. Descobri que amo ser uma educadora, mas também descobri que a educação, no Brasil, pede socorro. Mas não deixo de acreditar que é possível e quero fazer a diferença.

Agradeço ao CNPq, ao governo e ao povo brasileiro pela bolsa que me foi fornecida, durante um ano e meio, enquanto eu ainda não trabalhava. Ajuda fundamental para que este trabalho fosse realizado.

Ao Djan, meu marido, pelas palavras de carinho, pelo incentivo e pela compreensão diante da minha ausência em alguns momentos importantes e pelo amor incondicional.

À Júlia, minha filha, que está por chegar, mas já transformou minha vida, a maneira como observo o mundo e até a forma como vejo este trabalho.

RESUMO

Esta dissertação consiste na análise dos relatos escritos por André Álvares de Almada (1594), André Donelha (1625) e das cartas missionárias, escritas pelo Padre Baltasar Barreira, de 1604 a 1612. Documentos que abordam aspectos sociais, políticos e econômicos da região compreendida entre o Rio Senegal e Serra Leoa, denominada nos documentos administrativos como Guiné. O presente trabalho buscou compreender as práticas religiosas dos barbacsins, casangas, banhuns e papeis, alguns dos muitos povos que viviam nessa região. A intenção é compreender os aspectos religiosos centrais dos povos mencionados, como o culto aos antepassados, a importância dos Jabacouces e das cerimônias fúnebres. Além da análise dos documentos, pretende-se mostrar a importância dos relatos de viagem como valiosa fonte documental para entender a história da Guiné, entre o século XVI e XVII.

PALAVRAS-CHAVE: Culto aos antepassados, Jabacouces, Cerimônias Fúnebres, Guiné, barbacsins, casangas, banhuns e papeis.

ABSTRACT

This dissertation is the analysis of the reports written by André Álvares de Almada (1594), André Donelha (1625) and missionary letters written by Father Baltasar Barreira, 1604 to 1612. These documents address social, political and economic aspects of the region comprised between the River Senegal and Sierra Leone, called in official documents such as Guinea. This study sought to understand the religious practices of barbamins, casangas, banhuns and papeis, some of the many people who lived in this region. The intention is to understand the central religious aspects of these people, such as ancestor worship, the importance of Jabacouces and funeral ceremonies. In addition to the analysis of documents intended to show the importance of travel accounts as a valuable documentary source for understanding the history of Guinea, between the sixteenth and seventeenth century.

KEYWORDS: Ancestor worship, Jabacouces, Funeral Ceremonies, Guinea, barbamins, casangas, banhuns, papeis.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1. Moça papel aos pés do poilão. Fonte: BCGP, n.73, 1964	91
FIGURA 2. Foto atual de um poilão. Fonte: Blog Bissau-Lisboa-Bissau. Link: http://bissau-lisboa-bissau.blogspot.com.br/2010/05/poilao.html	92
FIGURA 3. A foto representa um Irã familiar tradicional. Fonte: Foto de Antônio Carreira, BCGP, n. 63, 1961.....	93
FIGURA 4. O desenho traz o modelo mais comum de Irã entre os povos da Guiné. Fonte: BCGP, n. 63, 1961.....	94
FIGURA 5. A foto traz a existência de dois tipos de Irãs distintos. Fonte: Foto de Antônio Carreira, BCGP, n. 63, 1961	94

ÍNDICE DOS MAPAS

MAPA 1. Localização aproximada da região conhecida como “Guiné do Cabo Verde”	38
MAPA 2. Localização dos barbacins, banhuns e casangas.	39
MAPA 3. Localização dos barbacins, banhuns, casangas e papeis.....	40
MAPA 4. Localização dos papeis.....	40
MAPA 5. Organização política da Senegâmbia no século XVII	42

SUMÁRIO

NOTA INTRODUTÓRIA.....	12
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – A GUINÉ DO CABO VERDE E O CONTEXTO DAS VIAGENS.....	33
1.1 Espaço Geográfico: Guiné do Cabo Verde.....	34
1.2 Os povos da Guiné.....	37
1.3 Estruturas de poder na Guiné	41
1.4 Contexto Histórico.....	45
1.5 Os homens e suas trajetórias.....	62
CAPÍTULO 2 – CHINAS E JABACOUÇES.....	72
2.1 A religião como principal marcador identitário na Guiné.....	73
2.2 O culto aos espíritos	79
2.3 Jabacouces: seu poder e sua importância.....	105
CAPÍTULO 3 – OS RITOS DE PASSAGEM: CERIMÔNIAS FÚNEBRES E RITOS DE INICIAÇÃO	117
3.1 Ritos de Passagem	118
3.2 Cerimônias Fúnebres	119
3.3 Cerimônia de Iniciação.....	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	146

NOTA INTRODUTÓRIA

Com a intenção de evitar possíveis confusões, em razão das grafias diferentes. Neste texto optou-se pelo “aportuguesamento” dos etnônimos das nações que serão estudadas (barbacins, casangas, banhuns e papeis). Esta opção se deu em detrimento de dois aspectos: das diferentes formas como aparecem grafadas nas fontes portuguesas; e da grafia moderna, na bibliografia inglesa, francesa e portuguesa.

Nas fontes portuguesas os etnônimos aparecem grafados de distintas formas: berbeciis, cassanga, papeis e papel e banhun. Nas outras línguas, os os etnônimos foram grafados, das seguintes formas: Barbacini (francês) e Cassangas, Banyun ou Bañun, Papel ou Pepel (inglês).

Já o termo china aparece com poucas variações, tanto nas fontes portuguesas como na bibliografia. As duas grafias que aparecem, são: china e chinã. Optamos neste trabalho por utilizar china, já que este é o termo que mais aparece nas fontes.

O termo jabacoce aparece grafado de diferentes formas nas fontes portuguesas: jabacoce, jabacoses, janbacoses e jambacoces. Na bibliografia inglesa, o termo aparece grafado como jambacous e djambakós. Optamos por utilizar o termo jabacouce, por sua ampla presença nas fontes.

Além disso, foram aplicadas as regras de concordância da língua portuguesa em relação aos etnônimos: barbacins, casangas, banhuns e papeis. Por isso, os termos concordam com o plural; são grafados com letra minúscula, como manda a norma padrão da língua portuguesa. Como poderá ser observado nas citações em inglês (notas de rodapé) manteve-se a escrita original, cujas normas são totalmente opostas do português.

Introdução

Esta dissertação tem como foco de estudo a compreensão e análise das práticas religiosas dos barbacins, casangas, banhuns e papeis, na região da Guiné, a partir da literatura de viagem produzida sobre a região, no século XVI e início do XVII. É de suma importância o estudo das práticas religiosas, haja vista que se relacionam diretamente com as esferas sociais, políticas e jurídicas entre os povos citados. Para tanto, foram selecionados os relatos de três autores principais à investigação: André Álvares Almada (1594), padre Baltasar Barreira (1604-1612) e André Donelha (1625).

Meu primeiro contato com a literatura de viagem se deu em 2011, quando cursei a disciplina optativa *História da África – Os viajantes e a literatura de viagem*, no curso de História, ofertada pela Professora Vanicléia Silva Santos. A disciplina possibilitou que os alunos tivessem acesso a uma importante seleção de obras de literatura de viagem dos europeus na África. O interesse por esse tipo de fonte aumentou; por isso, nos anos de 2012-2013, sob a orientação da mesma professora, participei do Programa Institucional de Iniciação Científica Voluntária (ICV- UFMG), por meio do qual aprofundei os estudos e tive acesso a mais relatos de viajantes. Entre os autores de relatos investigados estavam Almada, Baltasar Barreira e Donelha. A partir de então, estabeleci um recorte espaço-temporal e uma temática como proposta de investigação de Mestrado: *as práticas religiosas dos barbacins, casangas, banhuns e papeis na Guiné, entre os séculos XVI e XVII, nos relatos produzidos por portugueses e luso-africanos*.

Em janeiro de 2015, realizei uma missão de pesquisa em Portugal para consultar arquivos e bibliotecas. Efetuei buscas no Arquivo Histórico Ultramarino, na Biblioteca da Ajuda e na Sociedade de Geografia de Lisboa. A pesquisa possibilitou o acesso a outras fontes referentes à Guiné, que foram incorporadas a esse trabalho, tais como, o relato de Manuel Álvares e Francisco de Lemos Coelho.

O período e o espaço

O período da pesquisa são os anos entre 1560 e 1625, pois os relatos analisados de forma mais detalhada contêm informações relativas ao período citado. O relato escrito por Almada, em 1594, refere-se a viagens realizadas por esse cabo-verdiano à região da Guiné, entre os anos de 1560 e 1570. O relato de Donelha, por sua vez, refere-se às viagens realizadas nos anos de 1574, 1581 e 1585; mas incluem informações de 1625, ano de redação da obra. Apenas as cartas do Padre Baltasar Barreira, escritas entre 1604 e 1612, foram produzidas no período em que o missionário esteve na região. Portanto,

temporalmente a dissertação aborda o período entre a primeira viagem de Almada à Guiné, em 1560. E quando foi produzido o último relato analisado, em 1625, por Donelha.

Além da questão da data de produção dos documentos, ligadas à história local, existem razões que justificam a escolha do período especificado.

O recorte espacial, foco deste estudo, compreende o território entre o Rio Senegal e a bacia do Rio Grande, região denominada como Guiné e onde se localizavam as *nações*¹: barbacins, casangas, banhuns e papeis.² No primeiro quartel do século XVII ocorreram outros fatores importantes nesta região: as mudanças provocadas pela entrada dos povos africanos no sistema comercial Atlântico, o fortalecimento dos povos localizados na costa em detrimento do enfraquecimento e do rompimento da Confederação Jalofa.

Além disso, o Império do Mali também foi perdendo gradativamente o seu poder, em função do deslocamento dos circuitos comerciais transaarianos para a costa. Os povos da costa, como os casangas, banhuns e papeis, ganharam mais autonomia, já que estes povos apesar de terem algumas obrigações (pagar impostos, ajudar em guerras), permaneciam submetidos aos seus chefes políticos e as suas estruturas sociais, culturais e religiosas. Esta autonomia está evidenciada nos referidos relatos, pois mostram que neste momento havia um contato direto e contínuo entre comerciantes e missionários com os povos focalizados, no período entre 1560 e 1625. Portanto, foi um tempo relevante no contexto guineense. Isto será abordado com mais profundidade no capítulo um.

As fontes e metodologia de análise dos relatos de viagem

¹ A escolha de *nações* como marcador identitário para designar os povos que pesquisamos baseia-se nos termos utilizados nas próprias fontes, que usaram o termo tanto para designar o nascimento e origem comum de um povo como os aspectos do corpo cultural. Portanto, entre os principais marcadores para a classificação de uma nação, podemos citar: o vestuário, o armamento, a guerra, a religião, a língua e costumes particulares. O termo nação não estava submetido à organização do espaço em unidades políticas, já que não existia na Guiné, necessariamente, uma correspondência entre um território, um reino e uma nação. Verificamos, também através das fontes, que o termo era utilizado para se referir aos mandingas, jalofos, banhuns, casangas, assim como aos franceses, portugueses e espanhóis. Acreditamos que o termo não está imbuído de um sentido pejorativo, ao tratar dos povos africanos. Sobre o debate referente ao termo nação ver 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)*. *Vária História*, Belo Horizonte, vol. 29, set/dez 2013, p. 649-675.

² Atualmente a região corresponde aos atuais países Senegal, Gâmbia e Guiné Bissau. PERSON, Yves. Os povos da costa – os primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da Costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 337.

A dissertação em curso se inscreve na vertente historiográfica, a qual foi postulada no final dos anos 1980, e que vem ganhando força; ela se refere à possibilidade de utilização de “fontes europeias” na construção da História da África. As principais fontes utilizadas no trabalho foram os relatos de viagem de dois mercadores cabo-verdianos que se identificavam como europeus e estiveram na região denominada como Guiné do Cabo Verde, são eles André Álvares de Almada e André Donelha e as cartas do padre português Baltasar Barreira, o qual também esteve na região, entre 1604 e 1612. O objetivo é identificar e compreender as práticas religiosas centrais dos barbacin, casangas, banhuns e papeis.

Há dois manuscritos conhecidos como *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde* (1594), de André Álvares de Almada. Um encontra-se na Biblioteca Pública do Porto e o outro na Biblioteca Nacional. Mas existem algumas publicações desses relatos, de Luís Silveira (1946), António Brásio (1964) e António Luís Ferronha (1994). Foram consultadas as duas últimas versões,³ para a produção da presente dissertação. O manuscrito da obra conhecida como *Descrição da Serra Leoa e dos Rios da Guiné do Cabo Verde* (1625), de André Donelha, encontra-se na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, sob a cota 51- IX-25. Utilizo aqui a edição publicada em 1990, comentada por Avelino Teixeira da Mota e P. E. H. Hair.⁴

Quanto às cartas do Padre Baltasar, vinte e sete missivas consultadas, foram publicadas em 1964, por António Brásio, na obra conhecida como *Monumenta Missionária Africana*.

Ao analisar as práticas religiosas dos povos da Guiné, através dos relatos de viagem, é fundamental discutir a metodologia utilizada na análise das fontes. Importantes pesquisadores como Adam Jones, Albert van Dantzing, David Henige, Robin Law e Paul Hair, por meio do jornal *History in Africa*, contribuíram para o debate metodológico em torno da utilização de relatos de viagem. Além disso, em julho de 1986, ocorreu na Alemanha, em Bad Homburg, um Simpósio Internacional que reuniu historiadores de

³ FERRONHA, António. Introdução. In: ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do 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, A. *Tratado Breve dos rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana*. Porto: Tipografia comercial portuguesa. Largo de São João Novo nº 12, 1841.

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

diversas universidades. Um dos frutos do encontro foi uma coletânea organizada por Beatrix Heintze e Adam Jones e intitulada *Europeans Sources for Sub-Saharan Africa before 1900: Use and Abuse*.

Durante o evento, Adam Jones e Beatrix Heintze afirmaram: “Os historiadores da África devem contar com uma combinação de diferentes fontes, cada uma exigindo habilidades específicas, por exemplo, documentos escritos por estrangeiros, tradição oral, história oral, etnologia comparada, arqueologia, linguística, climatologia.”⁵

Jones e Heintze apontam que, a partir da década de 1980, os relatos de viagem foram valorizados como um excelente recurso para os historiadores, salvo se compreenderem que todas as fontes têm limitações. Os dois pesquisadores dedicaram esforços para demonstrar a relevância das fontes europeias, pois acreditavam que, durante os anos de 1960 e 1970, houve uma tendência em destacar o etnocentrismo desses documentos e a impossibilidade de sua utilização para a construção da História da África.

É indispensável observar que Jones e Heintze não afirmaram que as fontes europeias são as mais importantes para a História da África, contudo também são relevantes. Eles acreditam que “É vital reconhecer os limites do que podemos deduzir das fontes europeias; mas isso não é uma justificativa para jogar fora o bebê, junto com a água do banho.”⁶ Portanto, em vez de descartar as fontes, os historiadores devem utilizar-se de metodologias apropriadas ao trabalho com esse gênero de documento.

Entre as importantes colocações que os autores apontam para o trabalho com a fonte investigada, é interessante citar: a atenção ao filtro cultural do viajante; a observação da intenção e direcionamento da obra; a cautela diante de traduções dos relatos de viagem; a atenção com as partes do texto referentes ao que o viajante viu em contraposição às partes do relato em alusão ao que o viajante ouviu.

Além dessas colocações, eles problematizam a dicotomia existente entre literatura e oralidade; entre fontes externas e fontes internas.⁷ Uma vez que os viajantes escreviam, muitas vezes, informações que recebiam de africanos através da oralidade; pode-se dizer

⁵ Tradução nossa: “Historians of Africa have therefore had to rely on a combination of different sources, each requiring particular skills- for example, documents written by outsiders, oral traditions/oral history, comparative ethnology, archaeology, linguistics, climatology.” JONES, Adam; HEINTZE, Beatrix. Introdução. In: *Paideuma*. vol. 33, 1987, p.1.

⁶ Tradução nossa: “It is vital, then, to recognise the limits and brased nature of what we can hope to deduce from Europeans sources; but this is no justification for throwing out the baby with the bathwater, as anthropologist would wish.” JONES; HEINTZE, 1987, p.4

⁷ JONES; HEINTZE, 1987, p.7-8.

que as fontes expressam, efetivamente, diversas vozes. É difícil separar em polos completamente opostos literatura e oralidade, fontes internas e externas:

Muito do material que temos sobre as sociedades africanas pré-coloniais provavelmente se originou de informações transmitidas por africanos europeizados ou europeus africanizados; e essa zona gris torna quase impossível distinguir claramente entre fontes externas e internas, ou entre dados derivados da escrita ou da oralidade.⁸

A dificuldade em classificar os relatos de viagem como fontes internas ou externas está relacionada ao fato de os textos serem o que José Costa Barros classifica como “fontes dialógicas”, a saber: “aquelas que envolvem, ou circunscrevem dentro de si vozes sociais diversas.”⁹ Os relatos destes viajantes foram escritos com base não apenas no que presenciaram, mas também por meio de informações fornecidas pelos próprios africanos. Assim, fica comprovada a riqueza das fontes utilizadas, já que nelas se expressam “efetivamente diversas vozes – por vezes explicitamente, através de um espaço que lhes é concedido para a fala; por vezes implicitamente, através do discurso de outro que, mesmo sem querer, permite que outras vozes falem no interior do seu discurso.”¹⁰

José da Silva Horta é um dos mais importantes historiadores entre os que trabalham com relatos de viagem na região da Guiné, no período da Expansão Marítima. Silva Horta apresenta dois conceitos fundamentais para a análise desse tipo de fonte. Os conceitos de “representação” e “decodificação”. Esta dissertação se posiciona firmemente a favor do conceito de “representação”, formulado por Roger Chartier e apresentado por Horta:

A representação é, aqui, a tradução mental de uma realidade exterior que se percebeu e que vai ser evocada, oralmente, por escrito, por um ícone – estando ausente. Dando-se natural primazia ao que mais interessa, poderá despertar no eventual leitor – aquilo que aos seus olhos é novo, estranho à sua realidade vivencial – a tarefa de transmitir torna-se difícil. (...) Realiza-se, desde logo, pelo ato de classificar, cujo ponto de partida mais geral é uma matriz civilizacional de base ocidental cristã, com que o africano é confrontado, num jogo de semelhanças e diferenças.¹¹

⁸ Tradução nossa: “A great deal of the material we have about precolonial African societies probably originated from information given by Europeanised Africans or Africanised Europeans; and this grey zone makes it almost impossible to distinguish neatly between external and internal sources or between data deriving from a literate environment and from a oral one.” JONES; HEINTZE, 1987, p.7.

⁹ BARROS, José Costa D’assunção. O Tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas. *Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia*. Ano 3, n.4, Julho 2012, p.10.

¹⁰ BARROS, 2012, p.24.

¹¹ HORTA, José da Silva. Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações, (Lisboa, s.n, 1995), sep. De *Actas do Colóquio ‘Construção e Ensino da História de África’*,

E também do conceito de “decodificação”:

O observador tentará retratar a novidade humana que percebe a modo a que ela passe a fazer sentido, isto é: decodifica-a para si próprio e para os outros membros da sua cultura de origem, aqueles que irão ser os receptores do seu discurso. Esta decodificação é simultaneamente, uma codificação, pois a mensagem que se transmite é destinada aos membros de uma mesma cultura, segundo um determinado código cultural de que só eles são os detentores.¹²

Portanto, ao estudar os relatos de viagem e as cartas missionárias, devemos saber que estamos diante de “representações”, as quais não são ingênuas, porque pretendem sempre transmitir sentido a um potencial leitor. Para transmitir um sentido, é necessário primeiro tornar a ideia compreensível. E é óbvio que, para atingir tal objetivo, o viajante irá utilizar os conceitos que conhece. Entretanto, não significa que os relatos apenas são capazes de nos informar sobre a cultura ocidental da qual seus autores advêm. Os relatos são polifônicos, como já afirmamos, devido à variedade de vozes e interpretações presentes no texto. Logo, através das fontes pesquisadas, podemos acessar vozes africanas.

Afirmar que trabalhamos com representações não significa defender que estamos diante apenas da ficção, pois “distinta da ficção, sem compromisso com uma verdade objetiva, a literatura de viagem e a etnografia pretendem informar sobre a realidade exótica.”¹³ Logo, trabalhar com relatos de viagem significa compreender que são compostos de *res facta* e *res ficta*.¹⁴ É trabalho do historiador identificar os dois discursos através de procedimentos metodológicos que os aproximem da verdade, tendo consciência da limitação e parcialidade da mesma verdade.

Silvio Marcus de Souza Correa, também, defende a necessidade de “lançar um olhar acurado para como olhou, quando olhou e de onde olhou seu informante – o viajante.”¹⁵ O autor realça, ainda, a necessidade de submeter os relatos de viagem a uma crítica historiográfica, que pressupõe uma análise intertextual dos relatos. É necessário comparar os diferentes relatos, haja vista que muitos viajantes leram obras

Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, p.190.

¹² HORTA, 1995, p.190.

¹³ CORREA, Sílvio Marcus de Souza. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. *Afro-Ásia*, 37, 2008, p. 19.

¹⁴ CORREA, 2008, p.17.

¹⁵ CORREA, Sílvio Marcus de Souza. *Evidências de História nos Relatos de Viajantes sobre a África Pré-colonial*. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9809/5600>. Acesso em: 9 de junho de 2014.

de outros informantes, copiaram algumas partes e completaram outras, por isso é tão relevante propor um diálogo entre os textos produzidos pelos viajantes.

Diante disso, é necessário ter em conta o que teoriza Roger Chartier sobre as representações. Chartier defende que as representações do mundo social, embora aspirem a um diagnóstico que tenha como base a razão, são construções determinadas sempre por interesses. Logo, é necessário o “relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”¹⁶; deve-se valorizar, portanto, o peso dos referenciais dos autores dos discursos.

Silva Horta confirma a teoria de Chartier ao defender que o estudo das representações deve ser acompanhado da análise do *stock cultural* do viajante, o que implica estudar-lhe o código cultural, com abrangência para aspectos sociais, políticos, culturais e econômicos.¹⁷

Na discussão presente, será dado destaque aos historiadores que abordam a metodologia de trabalho com fontes que carregam “discursos sobre os outros” ligados à História da África, no período pré-colonial. A análise de discursos que dizem respeito à construção da imagem do outro, já recebeu grande atenção da historiografia. Obras como *Orientalismo*, de Edward Said; *A África Presente no Discurso de Richard Francis Burton*, de Alexander Gebara; *Fé Guerra e Escravidão*, de Patrícia Teixeira, são exemplos de textos que abordam a problemática da “representação”. As três obras tratam de diferentes períodos e regiões, todavia ressaltam a questão do olhar para o *outro* como um ato que carrega concepções preestabelecidas, as quais só podem ser compreendidas se procuramos entender os filtros, o conceito e o contexto da produção dos discursos em abordagem.¹⁸

A nossa proposta não é limitar o debate metodológico referente ao trabalho com as fontes em estudo nestas páginas iniciais. Ao contrário, a intenção é fornecer uma base para que o leitor possa acompanhar as discussões sobre metodologia que estarão presentes em todos os capítulos.

¹⁶ CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1998, p.17.

¹⁷ HORTA, José da Silva, A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508), separata de *Mare Liberum*, *Revista de História dos Mares*, nº2, 1991, p.210.

¹⁸ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; GEBARA, Alexander. *A África de Richard Francis Burton: antropologia, política e livre-comércio, 1861-1865*. São Paulo: Alameda, 2010; SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

Diálogo com a Antropologia

Na dissertação, utilizamos o termo “práticas religiosas” para determinar o nosso objeto de estudo ao trabalhar com as representações construídas a respeito dos barbancins, casangas, banhuns e papeis. O termo “práticas religiosas” é utilizado no sentido que elaborou o antropólogo Luis Nicolau Páres:

[...] toda interação ou comunicação entre “este mundo” sensível e fenomenológico e um “outro mundo” invisível, onde se supõe habitar uma série de entidades espirituais, responsáveis pela sustentabilidade da vida no mundo sensível. Assim as práticas religiosas envolvem práticas de sacrifício, oferendas e preces dedicadas às divindades, atividades de cura, divinação, rituais funerários, experiências de transe, práticas de iniciação.¹⁹

Embora tenhamos classificado uma série de práticas sociais dos povos da Guiné, já citadas como “práticas religiosas”, é legítimo destacar que tal classificação é externa. As sociedades estudadas não utilizavam essa expressão nem concebiam as práticas, que classificamos religiosas, como uma esfera da vida social diferenciada. Ao contrário, as práticas conectavam-se com uma multiplicidade de relações sociais, relações de poder, de parentesco, de justiça, etc. É compreensível que elas não fizessem parte de um sistema de significados coeso e claro, porque se definiam através da experiência, da participação dos membros da sociedade. Dessa forma, mais do que determinações sistematizadas, importava a dimensão comportamental e o engajamento corporal, interessava viver a experiência, e não existia uma preocupação em classificá-la.

Vale ressaltar que nesta dissertação pretende-se estabelecer um diálogo com o campo da antropologia; já que, ao longo da pesquisa, houve a necessidade de adotar a perspectiva antropológica para avaliar aspectos religiosos dos povos estudados.

As ideias defendidas pelo antropólogo estadunidense, Clifford Geertz, no livro *Interpretação Cultural*, foram fundamentais para estabelecer uma conexão entre a religião e a construção de uma visão de mundo, a qual se relaciona com as ideias gerais de ordem. Geertz afirma que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o estilo de vida e a visão do mundo de um povo, para influenciar a ordenação das coisas. Portanto, segundo o antropólogo focalizado, uma religião é “um sistema de símbolos que atua a fim de estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos

¹⁹ PARÉS, Luis Nicolau (org). *Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730*. URL: <http://www.costadamina.ufba.br/>. Acessado em 20/04/2015, p.11.

homens através da formulação dos conceitos de uma ordem de existência geral.”²⁰ A religião, de acordo com ele, é formada por um complexo de símbolos cuja função é criar padrões culturais responsáveis por moldar o comportamento público.

Para Geertz, a religião – além de induzir motivações e disposições – formula ideias gerais de ordem. Nesse sentido, a religião necessita de explicar a ordem geral das coisas, por isso é uma forma de conhecimento do mundo. No entanto, a função dos símbolos religiosos não se restringe apenas à capacidade que retêm de oferecer uma compreensão do mundo, “mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo.”²¹ Percebe-se que os conceitos religiosos são utilizados pelos homens não apenas para pensar as questões metafísicas, mas também para influenciar grande parte da existência humana.

O pensamento de Geertz foi muito útil à dissertação, porque ajudou-nos a pensar dois aspectos antropológicos: como as práticas religiosas dos barbacins, casangas, banhuns e papéis estavam diretamente relacionadas à organização dessas sociedades e como os aspectos religiosos influenciavam a visão de mundo e o estilo de vida dos povos que as integram.

Destaco, também, o importante livro do antropólogo Luis Nicolau Parés, *A Formação do Candomblé*, trabalho no qual se afirma que a religião não se restringe a ser um mecanismo de organização e controle do povo. A religião também “garantia processos de integração social e oferecia assistência, soluções e referências conceituais e morais coerentes com as necessidades básicas da população diante dos tempos de experiência difícil (secas, guerras, enfermidade, morte).”²² Por isso, acreditamos que as práticas religiosas dos povos estudados promoviam uma integração social. Seria impossível compreender as práticas religiosas sem relacioná-las à integração social, com o sentimento de pertencimento a determinado grupo.

O importante trabalho do antropólogo britânico Evans-Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, também foi fundamental para esta dissertação. Evans Pritchard realizou uma pesquisa de campo na África Central, no Sudão anglo-egípcio, entre 1926 e 1930, com o intuito de compreender os significados das práticas religiosas

²⁰ GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008, p.67.

²¹ GEERTZ, 2008, p.77.

²² PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, Editora da UNICAMP, 2006, p.106.

entre os Azande. A pesquisa foi publicada em 1937. Na obra, o antropólogo mostra que as crenças dos nativos daquela região possuem lógica própria. O foco principal de sua pesquisa era acerca do significado e da importância que o povo azande atribui à feitiçaria. Evans-Pritchard afirma que escreveu sobre o tema (bruxaria) porque é um assunto de interesse dos Azande e um antropólogo estuda sobre aquilo que encontra na sociedade que deseja estudar. Por isso, ele evidencia que a noção de bruxaria está ligada às regras de moral e à dinâmica social entre este povo. Nas palavras do antropólogo:

Descrevo a bruxaria em primeiro lugar, por se tratar de uma base indispensável para a compreensão das demais crenças. Quando os zande consultam os oráculos, sua preocupação maior são os bruxos. Quando empregam os adivinhos, fazem-no com o mesmo objetivo. O curandeirismo e as confrarias que praticam são dirigidos contra o mesmo inimigo.

Não tive dificuldade em descobrir o que pensam os zande sobre a bruxaria, nem em observar o que fazem para combatê-la. Tais ideias e práticas jazem a superfície de sua vida; elas são acessíveis a quem quer que viva com eles em suas casas por algumas semanas. Todo zande é uma autoridade em bruxaria [...] Mangu, “bruxaria”, foi uma das primeiras palavras que ouvi na terra zande, e continuei a ouvi-la dia após dia no correr dos meses.²³

Assim como Evans-Pritchard, percebemos que ao interrogar as fontes muitas respostas relacionavam-se às práticas religiosas dos barbacins, casangas, banhuns e papeis. Seria impossível compreender qualquer aspecto sobre tais povos se não investigássemos a importância dos antepassados, das cerimônias de iniciação, das cerimônias fúnebres e das oferendas.

Evans Pritchard, ao analisar a bruxaria entre os zande²⁴, nota que ela não exclui as causas físicas do fenômeno, ou seja, eles acreditam que a bruxaria explica porque os acontecimentos são nocivos e não como eles acontecem. Para exemplificar, o antropólogo afirma:

No país zande, às vezes, um velho celeiro desmorona. Nada há de notável nisso. Todo zande sabe que as térmitas devoram os esteios com o tempo, e que até as madeiras mais resistentes apodrecem após anos de uso. Mas o celeiro é a residência de verão de um grupo doméstico zande; as pessoas sentam à sua sombra nas horas quentes do dia para conversar, jogar ou fazer algum trabalho manual. Portanto, pode acontecer que haja pessoas sentadas debaixo do celeiro quando ele desmorona; e elas se machucam, pois se trata de uma estrutura pesada, feitas de grossas vigas e de barros. Mas por que estariam essas pessoas

²³ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxária, Oráculos e magia entre os Azande*. Edição resumida e Introdução de, Eva Gillies; tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 33.

²⁴ Evans-Pritchard utiliza em sua obra os dois vocabulários: Azande e zande para se referir ao povo que vivia na região do Sudão anglo-egípcio, na década de 1920.

em particular sentadas debaixo desse celeiro em particular, no exato momento em que ele desabou? [...] A filosofia zande pode acrescentar o elo que falta. O zande sabe que os esteios foram minados pelas térmitas e que as pessoas estavam sentadas debaixo do celeiro para escapar ao calor. Mas também sabe porque estes dois eventos ocorreram precisamente no mesmo momento e no mesmo lugar: pela ação da bruxaria.²⁵

Outra contribuição importante do antropólogo Evans-Pritchard é questionar as análises simples que poderiam levar a pensar que os Azande ignoram as causas físicas dos fenômenos. Procuramos fazer o mesmo, explicando, por exemplo, que os povos estudados não desconsideravam as relações entre a cura e a administração de ervas. Eles compreendiam a necessidade dos medicamentos no processo de cura, mas também valorizavam a importância do trabalho espiritual para a cura efetiva.

A historiografia sobre a religião dos povos da Guiné

Na historiografia consultada até então encontramos poucos estudos dedicados diretamente aos aspectos religiosos dos povos aqui estudados. Entretanto, existem importantes trabalhos que abordam diferentes temas referentes à região conhecida como Guiné do Cabo Verde. Por isso, realizaremos uma revisão historiográfica sobre os aspectos gerais e uma “visita” ao que foi produzido pela historiografia africana, norteamericana e europeia e brasileira; referente as práticas religiosas dos povos da Guiné.

Um dos primeiros trabalhos acadêmicos a ter como foco tal região foi o livro do historiador Walter Rodney, chamado *A History of the Upper Guinea Coast (1545 to 1800)*, lançado em 1970. Rodney explica que se dedicou a estudar a Alta Guiné porque estava impressionado com a escassez de estudos sobre a região. O objetivo do pesquisador era apresentar um retrato da sociedade da Alta Guiné e principalmente das relações comerciais, entre os séculos XVI e XVII, quando a dada região ainda estava livre da profunda influência europeia. Rodney demonstra, no decorrer do livro, que durante esse período os europeus não tinham o controle da região, isto é, eram os africanos que delimitavam como as negociações deveriam ser feitas e quais os produtos mais cobiçados. Entretanto, no que se refere aos aspectos religiosos dos povos da Guiné, o trabalho de Rodney tem pouco a acrescentar.²⁶

²⁵ EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 53

²⁶ O autor discutiu o tema em várias publicações, por exemplo: RODNEY, Walter. *A History of the Upper Guinea Coast (1545 to 1800)*. Reprint of the 1970 ed. Published by Clarendon Press, Oxford, in series: *Oxford studies in African affairs*; RODNEY, Walter. *Portuguese Attempts at Monopoly on the Upper*

Philip J. Havik é outro nome de destaque nas pesquisas relacionadas à região da Guiné, porque tem relevantes trabalhos sobre a dinâmica das relações de gênero e parentesco no contexto comercial na região. Ele percebeu que poucos autores até então haviam se preocupado em estudar os papéis das mulheres nos jogos de negócios e comércios na África dita lusófona. Por isso, realiza uma pesquisa inédita, na qual demonstra que na África Ocidental, na região conhecida como “Guiné do Cabo Verde”, as mulheres comerciantes foram caracterizadas pela perícia, autonomia e mobilidade.

O autor afirma que os forasteiros, na África pré-colonial atlântica, precisaram de se adequar aos valores locais, por exemplo, o casamento. Para se integrarem à sociedade local e conseguir estabelecer relações comerciais, casavam-se com as nativas. Vale ressaltar que as mulheres estavam ligadas a *djorsons* (ou linhagens) fundadoras de sociedades africanas, que detinham autoridade política e espiritual sobre algumas áreas-chaves para o negócio de escravos. O trabalho de Havik, portanto, tem como foco de estudo a relação de gênero e as relações comerciais na região da Guiné.²⁷

Em suas obras, quando o autor aborda temas referentes a religião, ele diferencia as nações da Guiné em dois grupos: os influenciados pelo islamismo (mandingas e fulas) e os povos da costa que são tratados pelo autor, como animistas ou politeístas. Em seu livro *Silences and Soundbytes*, no capítulo três Witchcraft, Politics and Gender, Havik discute a acusação de bruxaria feita a mulheres que detinham um importante papel como agentes comerciais na Guiné. Nas fontes da inquisição aparecem acusações como o culto às *chinas* e a consulta aos *djambakos*. O objetivo do historiador não era aprofundar nos aspectos religiosos, mas demonstrar como a perseguição religiosa também foi utilizada como um meio de combate ao importante papel de mulheres, nas relações comerciais na Guiné.²⁸

Guinea Coast, 1580-1650. In: *The Journal of African History*. Vol.6, n.3. Cambridge University Press. 1965.

²⁷ O autor discutiu o tema em várias publicações, por exemplo: HAVIK, Philip J. “Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio Atlântico na Costa da Guiné”, in: Fernando Albuquerque Mourão (org.) *A Dimensão Atlântica de África*, (Actas da II Reunião Internacional de História de África, São Paulo, CEA-USP/SDG-Marinha / CAPES, 1997), pp. 161-179; HAVIK, Philip J. “A dinâmica das Relações de Gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau (séculos XVII e XIX)”. *Afro-Ásia*, 27 (2002), pp.79-120; HAVIK, Philip J. “Dinâmicas e Assimetrias Afro-Atlânticas: a agência feminina e representações em mudança na Guiné (séculos XIX e XX)”, in: *Identidades, Memórias e história em Terras Africanas*. Org. Selma Pantoja. Brasília/ Luanda, LGE/ Nzila, 2006, pp. 59-78.

²⁸ HAVIK, Philip J. *Silences and soundbytes: the gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. Muenster: Lit Verlag; New Brunswick: Transaction 2004, pp.148-199.

George E. Brooks, outro importante nome da historiografia, pesquisa a África Ocidental. Seus livros são fundamentais para qualquer pesquisador que pretenda compreender a história social e comercial da região. Ele se preocupa em caracterizar o espaço estudado, o clima, os rios e em compreender como as relações comerciais entre os diversos povos aconteciam na região antes do contato com os europeus. No entanto, o principal objetivo de sua pesquisa foi compreender o papel dos “eurafricanos”, com as sociedades nativas da Guiné. Brooks utiliza o termo “eurafricanos” para tratar dos luso-africanos, franco-africanos, anglo-africanos, todos descendentes da união entre homens comerciantes europeus e mulheres africanas, na maioria das vezes, membros da elite local. O historiador afirma que as crianças, frutos de uniões entre europeus e africanos, herdavam predominantemente os traços sociais e culturais ligados à herança materna. Entretanto, a construção da identidade dos euro-africanos era muito complexa; porque, mesmo herdando traços culturais e sociais dos povos africanos, muitos deles se identificavam como portugueses.²⁹

No que se refere aos aspectos religiosos Brooks, no livro *Eurafricans in Western Africa*, afirma que os Casangas, Banyun e Papel seguem religiões tradicionais, adoram as *chinas*, que o autor define como divindades espirituais, realizam sacrifícios e oferendas direcionadas a estas divindades, que influenciam os juramentos e a cerimônia dos chefes locais.³⁰

Em outro artigo *The observance of all souls' day in the Guinea-Bissau Region*, George Brooks analisa as semelhanças e compatibilidades entre as crenças e práticas religiosas dos povos da Guiné e dos portugueses. Ele afirma que o dia de todos os santos e o dia de finados comemorados na Europa católica tem relação com práticas pagãs do tempo medieval, com os festivais ligados à mudança das estações e com o ciclo da agricultura. De acordo com Brooks, o mesmo pode ser observado na Guiné Bissau, no século XIX, onde as cerimônias festivas mantem uma relação com o respeito aos ancestrais e a fertilidade agrícola. Uma vez que, os mortos são considerados “guardiões da semente”, responsáveis por providenciar boas colheitas.

²⁹ O autor discutiu o tema em várias publicações, por exemplo: BROOKS, George E. *Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder, Colo: Westview Press, 1993; BROOKS, George E. *Historical Perspectives on the Guinea-Bissau Region, fifteenth to nineteenth centuries*. In: *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio: Cacheu na encruzilhada de civilizações*. Imprensa nacional – Casa da Moeda. Lisboa, 1993.

³⁰ BROOKS, George E. *Eurafricans. Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens, United States of America: Ohio University Oxford: James Currey, 2003, pp.44-49.

Neste texto, o historiador ainda identifica aspectos relevantes das crenças dos povos da Guiné-Bissau que viviam nas zonas costeiras, como Papel, Banyun, Diola, Biafra, Balanta. Povos que o autor caracteriza como sociedades democráticas, por possuírem uma hierarquia menos rígida. Brooks afirma que estes grupos foram notavelmente resistentes a influências religiosas internas e externas, africanas (mandinga-islamismo) e europeias (cristianismo). O autor afirma que os padrões culturais e sociais destes povos permaneceram praticamente inalterados até o século atual, já que estas crenças definem e dão sentido à vida destes grupos. Brooks afirma que entre as crenças centrais destes povos estão: crença em um deus criador mas que não se envolve em assuntos cotidianos, crença em espíritos da natureza (habitam o solo, água, flora e fauna), crença no espírito dos ancestrais, acreditam que estátuas e outros objetos servem de morada temporária para os espíritos e acreditam no poder de amuletos ou talismãs (como chifres de animais) para curar doenças e evitar danos.³¹

Peter Mark é outro importante historiador que pesquisou sobre a presença dos luso-africanos na região da Guiné.³²

P. Mark, no artigo *Fetishers, "Marybuckes" and the Christian Norm: European Images of Senegambians and Their Religions, 1550-1760*, discute sobre as representações religiosas construídas por ingleses e franceses, entre os séculos XVI e XVIII, referentes aos povos da Senegâmbia. Mark afirma que as descrições foram influenciadas por três fatores: o etnocentrismo europeu, as relações comerciais entre europeus e africanos e o crescimento do comércio de escravos. De acordo com este pesquisador, as crenças religiosas foram um importante parâmetro de julgamento dos povos da região. Eles eram classificados, seguindo uma hierarquia: cristãos, muçulmanos e não-muçulmanos. Um dos objetivos era legitimar, justificar, o tráfico de escravos. Neste sentido, os povos que seguiam as práticas tradicionais, acreditavam em espíritos da natureza e ancestrais, eram severamente julgados e a escravidão significava um processo de salvação.³³

³¹ BROOKS, George E. The observance of all souls' day in the Guinea-Bissau Region: A Christian Holy day, an african harvest festival, na african new year's celebration, or all of the above. In: *History in Africa*, 11 (1984), pp. 1-34.

³² O autor discutiu o tema em várias publicações, por exemplo: MARK, Peter. "Constructing Identity: sixteenth and seventeenth century architecture in the Gambia-Geba region and the articulation of Luso-African identity", *History in Africa*, 22 (1995), pp. 307-27; MARK, Peter. "The Evolution of Portuguese Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea coast from the sixteenth to the nineteenth century", *Journal of African History*, 40 (1999), pp. 173-91; MARK, Peter. *Portuguese style and and Luso-African identity: pre-colonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Bloomington: Indiana University, 2002.

³³ MARK, Peter. *Fetishers, "Marybuckes" and the Christian Norm: European Images of Senegambians and Their Religions, 1550-1760*. In: *African Studies Review*. Vol. 23, No. 2 (Sep., 1980), pp. 91-99.

O historiador norte-americano Walter Hawthorne, no livro *From Africa to Brasil*, aborda a conexão entre a Alta Guiné (Senegal a Serra Leoa) e o Estado do Grão Pará e Maranhão, entre os séculos XVII e XIX. A intenção do autor era compreender as influências da diáspora guineense sobre a experiência cultural das comunidades escravas no Maranhão. Com este intuito, ele compara manifestações culturais dos povos da Alta Guiné com as das comunidades escravas do Maranhão.

No capítulo, *Spiritual Beliefs*, Hawthorne dedica especial atenção as crenças espirituais da Alta Guiné. O autor acredita que os povos da região costeira da Guiné, possuíam um conjunto relativamente imutável de crenças, denominadas, por ele, de “crenças centrais”. Estas crenças espirituais eram compostas por quatro elementos importantes: (1) crença em um deus criador distante que não interfere em assuntos cotidianos, (2) crença em espíritos naturais e no seu poder de influência sobre a humanidade, (3) crença em certos objetos materiais e substâncias naturais que podem estabelecer contato com os espíritos e (4) acreditam no poder de alguns homens em manipular os poderes sobrenaturais. Esta obra será discutida, também, no capítulo dois.³⁴

Além dos trabalhos ligados às perspectivas comerciais e culturais do espaço conhecido como “Guiné do Cabo Verde”, também existem pesquisas direcionadas ao estudo da presença de missionários católicos na região.

Destaco os trabalhos de Nuno da Silva Gonçalves, que realiza uma análise sistemática da missão jesuíta, enviada à Guiné no ano de 1604, no intuito de perceber os objetivos e as razões do fracasso da missão na região.³⁵ E a dissertação de mestrado, da historiadora Carlene Recheado, que analisa o processo missionário, tentando compreender a ação dos missionários franciscanos e seus meios de intervenção para a evangelização.³⁶ Infelizmente, as duas obras trazem poucas informações sobre as atitudes dos povos africanos frente à tentativa de evangelização e sobre as práticas religiosas dos mesmos.

³⁴ HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

³⁵ O autor discutiu o tema em várias publicações, por exemplo: GONÇALVES, Nuno da Silva. “Os jesuítas portugueses e a Serra Leoa (1605-1617). I - A atividade do P. Baltasar Barreira”. In *Brotéria*, 141(1995), pp. 549-568; GONÇALVES, Nuno da Silva. “Os jesuítas portugueses e a Serra Leoa (1605-1617). II - Os vários projectos de colonização e a ação missionária do P. Manuel Álvares”. In *Brotéria*, 142(1996), pp. 51-66; GONÇALVES, Nuno da Silva. *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa: *Brotéria*, 1996.

³⁶ RECHEADO, Carlene. *As missões Franciscanas na Guiné (Século XVII)*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Federal Fluminense, 2013.

Antônio Carreira e Avelino Teixeira da Mota foram dois funcionários portugueses que trabalharam na Guiné durante o período colonial. Ambos escreveram várias obras sobre a região. Apesar de carregarem uma dose da visão imperialista, são obras importantes que não devem ser descartadas. Teixeira da Mota produziu a obra denominada *Guiné Portuguesa*, em que aborda de forma geral os aspectos físicos, históricos, econômicos e religiosos da Guiné.³⁷ Antônio Carreira, por sua vez, produziu diversos artigos para o *Boletim Cultural da Guiné* em que tratava de aspectos culturais da chamada Guiné portuguesa, por exemplo, a poligamia e as características das moradias dos diversos povos.³⁸

Por fim e não menos importante, o historiador português José da Silva Horta também contribui com importantes trabalhos sobre a região da Guiné. Sua tese de mestrado, *A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal a Serra Leoa*, objetiva apreender como foi representado o africano, nos registros feitos pelos europeus. Para tanto, analisa como os viajantes descreveram o corpo, as crenças e o modo de viver dos povos da Guiné, preocupando-se sempre em entender o filtro cultural de quem escreve. Nesta obra, o autor destaca uma parte relevante para tratar do modo como as crenças religiosas eram representadas. Percebendo que nas descrições existia uma divisão entre mouros e gentios. Nota que nas descrições os gentios-idólatras são considerados mais fáceis de conversão do que os “mouros”. Além disso, percebe que com referência aos aspectos religiosos existe uma quase ausência de descrições das crenças pelos aspectos positivos.³⁹

No Brasil, nos últimos anos, com o avanço do interesse pelos estudos africanos, tem surgido algumas pesquisas importantes sobre a Guiné, com recorte no tema da religiosidade muçulmana. As dissertações de Beatriz Carvalho dos Santos⁴⁰ e Thiago Henrique Mota⁴¹, tem como objeto de estudo a influência do islamismo na região da

³⁷ MOTA, A. Teixeira da Mota. Monografias dos Territórios do Ultramar. *Guiné Portuguesa*. I Volume. Agência Geral do Ultramar. Divisão de Publicações e Biblioteca.

³⁸ CARREIRA, António. A poligamia entre os grupos étnicos da Guiné portuguesa: contribuição para o estudo da instituição da poligamia nos territórios africanos / António Carreira. In: *Boletim cultural da Guiné portuguesa*. - Vol. VI, nº24 (1951), p.929-945.

³⁹ O autor discutiu o tema em várias publicações, por exemplo: HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). *Mare Liberum*, no 2, Lisboa, 1991; HORTA, José da Silva. A “Guiné do Cabo Verde”: Produção textual e Representações (1578 -1684). Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para Ciência e Tecnologia. APPACDM. Novembro 2010.

⁴⁰ SANTOS, Beatriz Carvalho dos. *Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde”* (séc. XVI e XVII). Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal Fluminense. 2013.105f.

⁴¹ MOTA, Thiago Henrique. *A Outra Cor de Mafamede: aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas (1594-1625)*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense. 2014. 281f.

Guiné. Por meio, da análise de relatos de mercadores e missionários, as pesquisas abordam a influência do islamismo sob os povos Mandingas. Embora com temas muito parecidos, os dois autores têm opiniões muito distintas sobre a matéria.

Beatriz Carvalho questiona a conversão dos mandingas ao Islã; pois, na interpretação dela, não houve uma conversão ao islamismo, existiu foi uma forma de hibridização, porque os Mandingas passaram por um processo de mistura cultural, isso justificaria a habilidade dos comerciantes mandingas de transitar entre culturas. Para justificar o hibridismo, a autora aponta algumas características das tradições africanas que permaneceram entre os Mandingas, por exemplo: a sucessão matrilinear e a circuncisão. Carvalho também apresenta características da influência do Islã, como a construção de mesquitas no rio Gâmbia, orações voltados para Meca e usos de nômimas pelos Mandingas (colares de couro cozido costurados, que continham dentro pequenas partes do Alcorão escritas em um pedaço de papel, que funcionava como amuleto, talismã para quem os utilizava). Contudo, a historiadora tem dificuldade em caracterizar os Mandingas como islamizados, pois “o que se pôde observar é a forma como se misturavam em um perfil híbrido característico dos Mandingas as práticas islâmicas e as tradições locais”.⁴²

Por outro lado, Thiago Mota observou que os Mandingas não deixaram de associar ao islamismo alguns aspectos das tradições africanas, tais como a descendência matrilinear e aspectos do código legal tradicional (juramento da água vermelha/juramento do fogo). O pesquisador chega à conclusão de que os Mandingas não eram ortodoxos em relação à crença islâmica; porque, quando entravam em contato com o Islã, apropriavam-se de acordo com suas necessidades e culturas. Entretanto, Thiago Mota afirma que isso não significa que os Mandingas não possam ser caracterizados como islâmicos, pois seu “foco é na religião encarnada nas pessoas as quais a vivenciam e se identificam como muçulmanas, uma vez que a autoatribuição e o reconhecimento pela comunidade envolvente são os principais referenciais na produção de identidades.”⁴³ Concordo com a abordagem de Thiago Mota, os Mandingas reconheciam-se e eram identificados pelos outros como islamizados, isso faz com que sejam islâmicos, embora o Islã tenha sofrido alterações e acomodações entre eles.

Outro importante trabalho publicado no Brasil é o artigo *Bexerins e Jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné*, de Vanicléia da Silva Santos. Neste a

⁴² SANTOS, 2013, p.88.

⁴³ MOTA, 2014, p.180.

pesquisadora faz uma análise da primeira missão dos jesuítas na região da Guiné, no início do século XVII. Investiga os conflitos entre interesses comerciais e religiosos e percebe que a propagação do catolicismo teve como uma de suas dificuldades a presença dos missionários-comerciantes (bexerins) na região da Guiné.⁴⁴

A partir desta revisão historiográfica sobre a região, composta amplamente por historiadores estrangeiros e alguns poucos trabalhos no Brasil, concluímos que nenhum dos trabalhos dedicou atenção específica à questão das práticas religiosas dos povos africanos. As referidas pesquisas não tem como objeto principal o estudo dos aspectos religiosos.

Neste sentido, ao verificar a ausência de trabalhos dedicados ao tema em foco, esta pesquisa pretende contribuir para com os estudo sobre as práticas religiosas dos barbacins, banhuns, casangas e papeis.

A pergunta central desta pesquisa é própria da história cultural contemporânea: o que as práticas religiosas revelam sobre as formas de sociabilidade, sobre a cultura e sobre os procedimentos jurídicos criados pelo povo para resolver seus conflitos? Acreditamos que é possível perceber a rede de conexões existente entre os aspectos religiosos, políticos, jurídicos e sociais quando atravessamos a “forma” mais externa das práticas religiosas examinadas.

Por meio da análise de relatos de mercadores e correspondências oficiais, produzidos entre o final do século XVI e início do século XVII, o objetivo desta pesquisa é analisar a importância e o significado das práticas religiosas centrais desses povos: o culto aos espíritos, as oferendas, as cerimônias fúnebres e de iniciação e o poder dos jabacouces. Com o intuito de alcançar os objetivos supracitados, a presente dissertação tem a seguinte divisão.

O primeiro capítulo dedica-se à apresentação do espaço geográfico denominado como Guiné, a localização espacial dos povos estudados, a análise dos aspectos históricos, políticos, econômicos e culturais da região. Também são apresentadas e problematizadas as fontes, sob os seguintes aspectos: os locais de produção (escrita), a vida dos autores e o contexto das sociedades de origem dos homens que dão vida às representações nos relatos que servem de material à pesquisa.

⁴⁴ SANTOS, Vanicléia. Bexerins e Jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné. *Métis: história & cultura* – v. 10, n. 19 p. 187-213, jan/jun 2011.

O segundo capítulo tem como objetivo compreender o significado do culto aos espíritos, bem como, entender qual a importância e as funções dos sacerdotes, denominados Janbacouses, para os barbacins, casangas, banhuns e papeis. Por meio do conhecimento das crenças destes povos será possível analisar aspectos sociais e jurídicos deles.

Finalmente, o último capítulo, é um estudo minucioso sobre o significado social de duas cerimônias fúnebre e de iniciação, principalmente masculina, entre os barbacins, banhuns, casangas e papeis.

CAPÍTULO 1:
A GUINÉ DO CABO VERDE
E O CONTEXTO DAS
VIAGENS

O presente capítulo apresenta análise sobre o contexto e o espaço denominado “Guiné do Cabo Verde”, bem como as práticas religiosas dos povos estudados. O principal *corpus* de fonte utilizado para a análise foi a literatura de viagem, considerada como o resultado das interações entre viajantes e população local. Neste sentido, os seguintes aspectos foram observados na exegese das fontes: o espaço geográfico descrito pelos viajantes; os povos descritos; o contexto de produção dos relatos de viagem; o panorama político e econômico da região estudada e, finalmente, o contexto cultural no qual viveram os viajantes que escreveram os relatos, André Álvares Almada (1594), padre Baltasar Barreira (1604-1612) e André Donelha (1625).

1.1 Espaço geográfico: Guiné do Cabo Verde

André Álvares Almada, no *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, escrito em 1594, no Prólogo de sua obra, afirma: “Quis escrever algumas coisas dos Rios de **Guiné Cabo Verde, começando do Rio Sanagá [Senegal], até Serra Leoa**, que é o limite da Ilha de Santiago, porque dessas partes sei honestamente.”⁴⁵ Já Baltasar Barreira, em carta enviada ao Padre João Álvares (Assistente da Companhia de Jesus da Província de Portugal em Roma), no ano de 1606, afirma que suas cartas se referem a “Esta parte de África que os portugueses propriamente chamam **Guiné** começa no Rio Cenagá [Senegal] e corre pela costa até o Cabo Ledo ou Serra Lyoa.”⁴⁶ André Donelha, em 1625, na *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, afirma que escreveu a obra para o Governador Geral Francisco da Cunha, percebendo a curiosidade e necessidade que o novo Governador tinha de conhecer sobre a “**nossa Guiné**”.⁴⁷

A denominação “Guiné do Cabo Verde”, portanto, foi criada e utilizada no período da Expansão Marítima nos documentos produzidos pelos portugueses, como um termo administrativo. Os povos que viviam nesse espaço não o nomeavam por esse termo, usavam-no como referência para a localização de aspectos naturais, como árvores e rios.

Nos três relatos utilizados na dissertação, os autores afirmam que escrevem sobre o espaço geográfico, nomeado como “Guiné do Cabo Verde”. Isto reitera a afirmação de José da Silva Horta de que “Guiné do Cabo Verde”, “Rios de Guiné do Cabo Verde”,

⁴⁵ ALMADA, 1994, p.21-22. Grifo meu.

⁴⁶ “Carta do padre Baltazar Barreira ao padre João Álvares”, 01/08/1606. *Monumenta Missionária Africana*. África Ocidental. Vol. IV. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965. p.159-174.

⁴⁷ DONELHA, 1977, p. 67.

“Rios de Guiné”, “Rios de Cabo Verde” e “Guiné” são termos que denominam um mesmo espaço geográfico e que aparecem indistintamente em diferentes relatos de viagens.⁴⁸

O historiador inglês Toby Green confirma a mesma ideia, pois a área de Cabo Verde, no século XV e XVI, não incluía apenas o arquipélago que constituiu a nação moderna. De acordo com Green, a área de Cabo Verde englobava também as áreas da costa africana, que correspondem hoje a Guiné-Bissau, Casamansa e Senegâmbia, estavam sob a jurisdição (teórica) administrativa do arquipélago:⁴⁹

Quem lê os documentos do Conselho Ultramarino do século XVII para Cabo Verde e Guiné só pode perceber os interesses e preocupações comuns que as duas áreas tiveram no período, e, assim, estudar a história do período sem se referir tanto a Cabo Verde como a Guiné seria artificial. Além disso, o fato de que os dialetos crioulos de muitas das ilhas cabo verdianas e da Guiné são mutuamente inteligíveis confirma que este é um espaço cultural comum; assim, por se concentrar no que eu chamo de "espaço Caboverdiano", realmente estou salientando o aspecto cultural importante desta tese, onde a cultura é em si cada vez mais definida por especialistas como um espaço.⁵⁰

Concluindo este ponto sobre a denominação geográfica da “Guiné do Cabo Verde”, entende-se, portanto, a região costeira próxima ao arquipélago de Cabo Verde, entre o Rio Senegal e a chamada “Serra Leoa” e o próprio arquipélago de Cabo Verde, na África Atlântica. Por conseguinte, tal espaço geográfico faz referência a uma área navegável, composta pelo espaço marítimo e fluvial, conhecido pelos portugueses e luso-africanos.

Walter Rodney, importante pesquisador da área conhecida como Alta Guiné, afirma que a quantidade de rios é uma característica impressionante da Guiné, e que a maioria dos rios da região origina-se do Futa Jalon.⁵¹ Os rios em questão tiveram

⁴⁸ HORTA, José da Silva. “O Nosso Guiné”: representações luso-africanas do espaço guineense (séculos. XVI-XVII). In: *Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”*. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005, p.2.

⁴⁹ GREEN, Toby. *Masters of Difference- Creolization and the Jewish Presence in Cabo Verde (1497-1672)*. Centre of West African Studies, University of Birmingham, 2006, p. 22.

⁵⁰ Tradução nossa: “Anyone who reads through the documents of the Conselho Ultramarino of the 17th century for Cabo Verde and Guiné can only be struck by the common interests and concerns which these two areas had in this period, and thus to study the history of this period without referring both to Cabo Verde and Guiné would be artificial. Moreover, the fact that the Creole dialects of many of the Caboverdean islands and Guiné are mutually intelligible confirms that this is a shared cultural space; thus by focusing on what I call “Caboverdean space”, I am really stressing the important cultural aspect of this thesis, where culture is itself increasingly defined by specialists as a space.” GREEN, 2006, p.22-23.

⁵¹ As montanhas do Futa Jalon abrangem cerca de 50.000 km quadrados, começando no alto Gâmbia e chegando até o atual estado de Serra Leoa. RODNEY, 1970, p.3

importantes funções, entre elas: a relevância na ligação com o comércio Atlântico.⁵² Aspecto reforçado por John Thornton ao afirmar que o Atlântico se conectava a rotas fluviais na África e que esta conexão constituía um complexo vital para o oceano, já que reunia sociedades e estados localizados a quilômetros da costa com outras sociedades e Estados.⁵³ Evidencia-se que a interação entre rotas marítimas e fluviais definiu a configuração desse espaço atlântico.

Avelino Teixeira da Mota fortalece o mesmo discurso ao destacar a importância dos cursos de água da Guiné:

Historicamente o fato de a Guiné ser composta por muitos rios assumiu considerável significado, porque através dos séculos facilitou as relações entre europeus e nativos na vasta faixa litoral, conhecida antigamente por “Rios de Guiné do Cabo Verde”, a tal ponto que durante muito tempo o limite interior da fixação dos portugueses foi precisamente a linha de limite das marés.⁵⁴

Em outro trabalho de Toby Green, escrito com Philip Havik, utiliza-se de outra definição, denominam o espaço de “Western Africa”, mas ainda destacam a importância dos cursos de água para a região e para o comércio:

Um aspecto que distingue a região de muitas outras é a sua topografia particular, caracteriza-se por rios que correm por centenas de quilômetros na direção leste-oeste, dissecando as planícies costeiras para formar um complexo geográfico. O Senegal, Gâmbia, Casamance, Cacheu, Geba, Nunez, Pongo, Scarcies e rios Sherbro proporcionam vias de acesso marítimo para o interior e vice-versa, que seria de influência profunda e determinam em grande parte o curso dos acontecimentos em tempos pré-coloniais. [...] Não é coincidência que a área entre a Gâmbia e o Rio Sherbro, sendo mais favorável para a navegação fluvial, tornou-se o principal foco de comércio Afro-Atlântico e liquidação ao longo da costa Africa Ocidental no século XV, depois seguido por Angola e outras regiões no decorrer do século XVII.⁵⁵

⁵² RODNEY, 1970, p.2-3.

⁵³ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*/ John Thornton; tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p.55.

⁵⁴ TEIXEIRA DA MOTA, 1954, p.62.

⁵⁵ Tradução nossa: “One aspect that distinguishes the region from many others is its particular topography, characterized by rivers that run for hundreds of miles in an east–west direction, dissecting the coastal plains to form a complex geographical puzzle. The Senegal, Gambia, Casamance, Cacheu, Geba, Nunez, Pongo, Scarcies, and Sherbro rivers provided routes of maritime access to the interior and vice versa that would profoundly influence and largely determine the course of events in precolonial times. [...] It is therefore by no means coincidental that the area between the Gambia and the Sherbro River, being most favorable to riverine navigation, became the principal focus of Afro-Atlantic trade and settlement along the Western African coast from the fifteenth century, thereafter followed by Angola and other regions in the course of the seventeenth century.” GREEN, Toby e HAVIK, Philip J. Introdução. In: GREEN, Toby (Ed.). *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa*. Oxford: Oxford University Press, for The British Academy, 2012, p.16-17.

Havik e Green percebem que o limite dos rios é muitas vezes o limite do que os europeus conhecem daquela região. Contudo, os dois autores preocupam-se em demonstrar que seria um equívoco pensar que o interior da África não participou destas redes de comércio. O interior teve um papel fundamental neste processo, uma vez que as rotas de comércio foram, ao longo do tempo, sendo modificadas. A direção dos produtos e do comércio, antes dirigida para o Norte da África, foi redirecionada para a Costa, a partir do contato com os europeus.

Yves Person também se preocupa em caracterizar a costa. Ressalta que as terras baixa e pantanosa, tinham áreas propícias à rizicultura, além de recortada por muitos cursos de água, provenientes do Futa Jalon, que se lançam no mar após percorrerem centenas de quilômetros.⁵⁶

Neste sentido, notamos que todos os autores que abordaram o espaço conhecido como “Rios de Guiné do Cabo Verde” ressaltam a importância deste espaço na mediação entre o Atlântico e a África Ocidental. Reforçando o papel dos rios e dos agentes comerciais na região.

1.2 Os povos da Guiné

Quando os portugueses chegaram, na região da Guiné, esta era composta por múltiplas e pequenas unidades políticas e socioculturais. A multiplicidade de grupos humanos ajuda a explicar as numerosas diferenças linguísticas que caracterizam a paisagem cultural da região.⁵⁷ Contudo, vale ressaltar que, apesar das diferenças linguísticas, existiam também semelhanças. George Brooks afirma que: “Uma característica importante das línguas oeste do Atlântico é o fato de que, apesar da grande divergência no vocabulário, são muito semelhantes quanto aos sistemas de som, gramática e semântica.”⁵⁸

Almada, já no prólogo de seu relato, aponta para a variedade de povos: “E como os reinos dos negros sejam tantos e as linguagens tão várias como os costumes diversos. Porque em cada espaço em menos de vinte léguas há duas e três nações [...]”⁵⁹

⁵⁶ PERSON, 2010, pp. 331-361.

⁵⁷ WONDJI, C. Os Estados e as culturas da costa da Alta Guiné. In: OGOT, B.A. (Ed.). *História geral da África*. África do século XVI ao século XVIII. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

⁵⁸ Tradução nossa: “One significant characteristic of West Atlantic languages is the fact that, despite great divergence in vocabulary, they are strikingly similar in their systems of sound, grammar, and semantics.” BROOKS, 2003, p. 18.

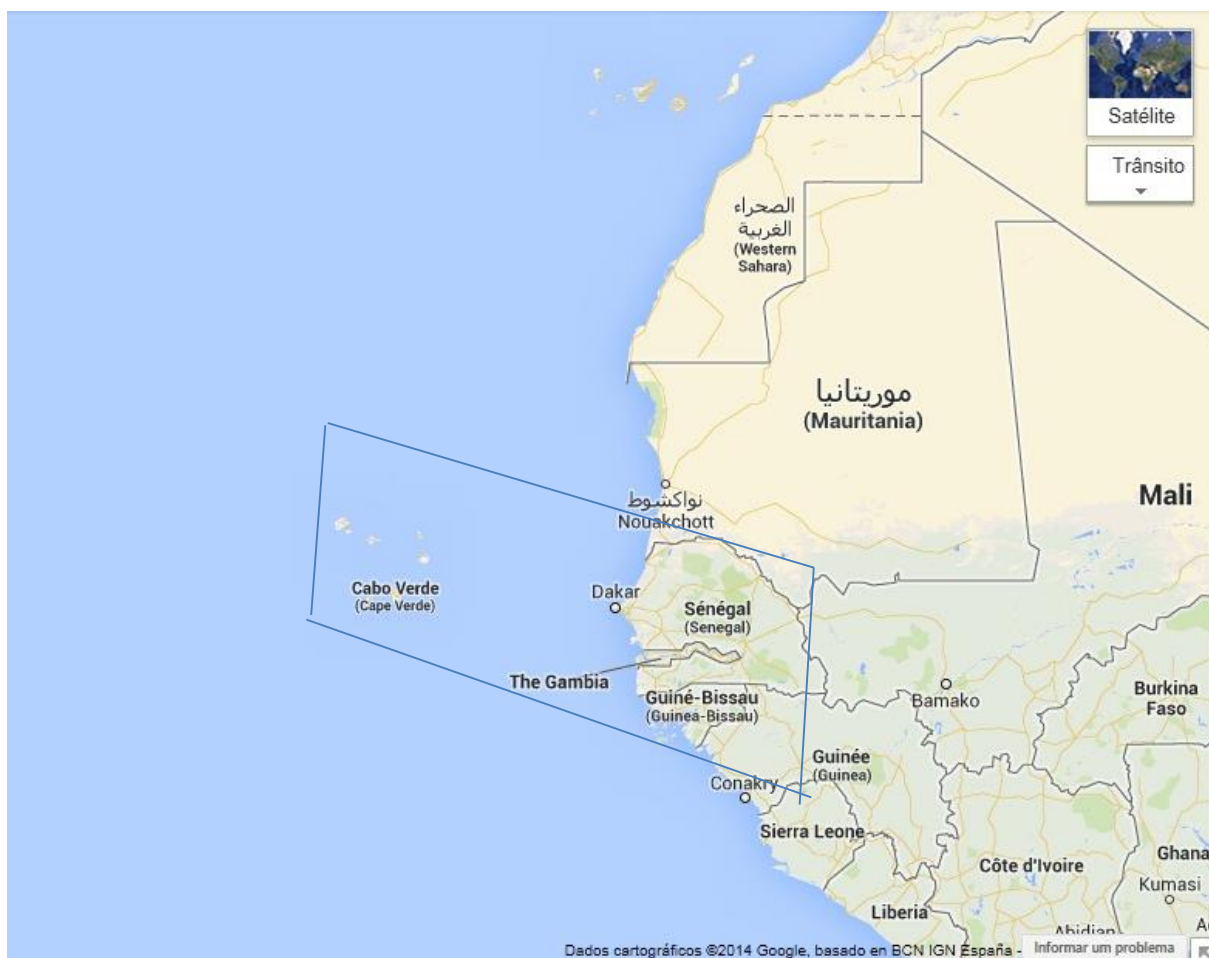
⁵⁹ ALMADA, 1964, p.231.

Entre os diversos povos que habitavam a região, podemos citar: barbacin, felupes, baiotes, banhuns, casangas, manjacos, cobianas, brames, papeis, balantas, bijagós, beafadas, nalus, jalofos, mandingas. Nosso objetivo é abordar as práticas religiosas de quatro povos em específico: barbacin, casangas, banhuns e papeis.

A indicação da localização desses povos era realizada pelos viajantes, sempre tendo como referência a proximidade deles em relação a algum rio da Guiné. Por isso, os papeis (buramos) eram localizados com relação a sua proximidade ao rio São Domingos (e com referências à proximidade com Cacheu). Os povos vizinhos dos papeis eram os felupes (a Oeste), os balantas (a Leste) e os casangas (a Norte).

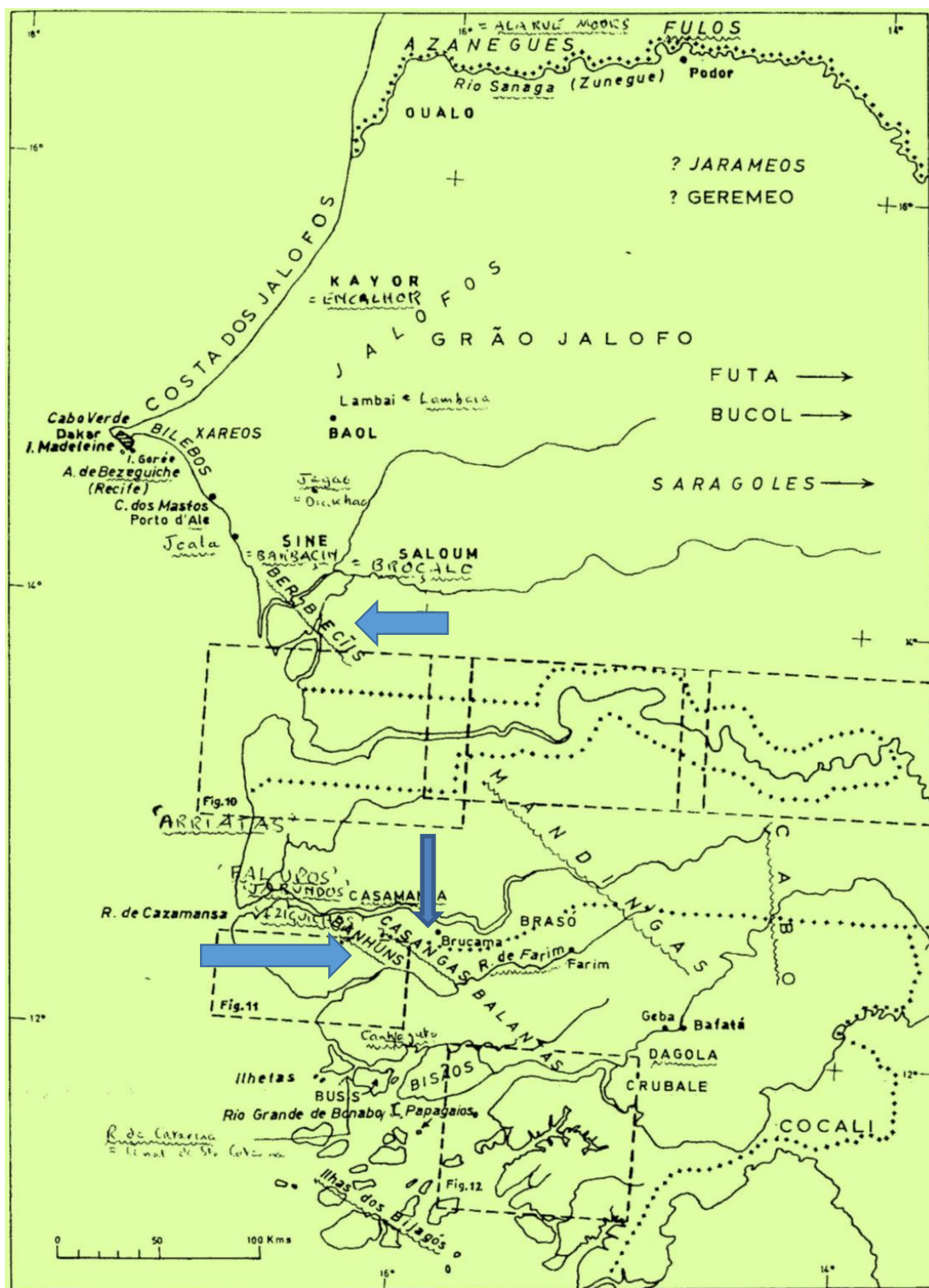
Os banhuns e os casangas eram localizados pela sua proximidade do rio Casamansa, de modo que os banhuns estavam mais próximos ao Litoral do que os casangas. Os povos vizinhos a estes eram os buramos e mandingas. Os barbacin localizavam-se na proximidade dos Rios Sine e Saloum. A localização ficará mais clara com a observação dos mapas 2 e 3.

Mapa 1- Localização aproximada da região conhecida como “Guiné do Cabo Verde”



Fonte: Ferramenta “Google Maps”

Mapa 2 – Localização dos barbaccins, banhuns e casangas



As adaptações no mapa foram realizadas pela autora, com o objetivo de deixar a imagem mais nítida. As setas foram incluídas com o objetivo de demonstrar a localização dos povos estudados. Fonte: HAIR, P.E.H. Introduction. Brief Treatise of the Rivers of Guinea. Uma tradução inglesa do relato: Tratado breve dos Rios de Guiné (c. 1594), organizada por Avelino Teixeira da Mota, junto com P. E. H. Hair e Jean Boulègue, Univ. of Liverpool, 1984, p.13.

1.3 Estruturas de poder na Guiné

Sobre as estruturas de poder que existiram na África Ocidental, o historiador senegalês Boubacar Barry realizou uma síntese com o objetivo de esclarecer a história política da região. Ele afirma que do século XII em diante, com a queda do Império Almorávida, a Senegâmbia passou a sofrer grande influência do Império Mali, a qual foi decisiva na região até o século XV.⁶⁰

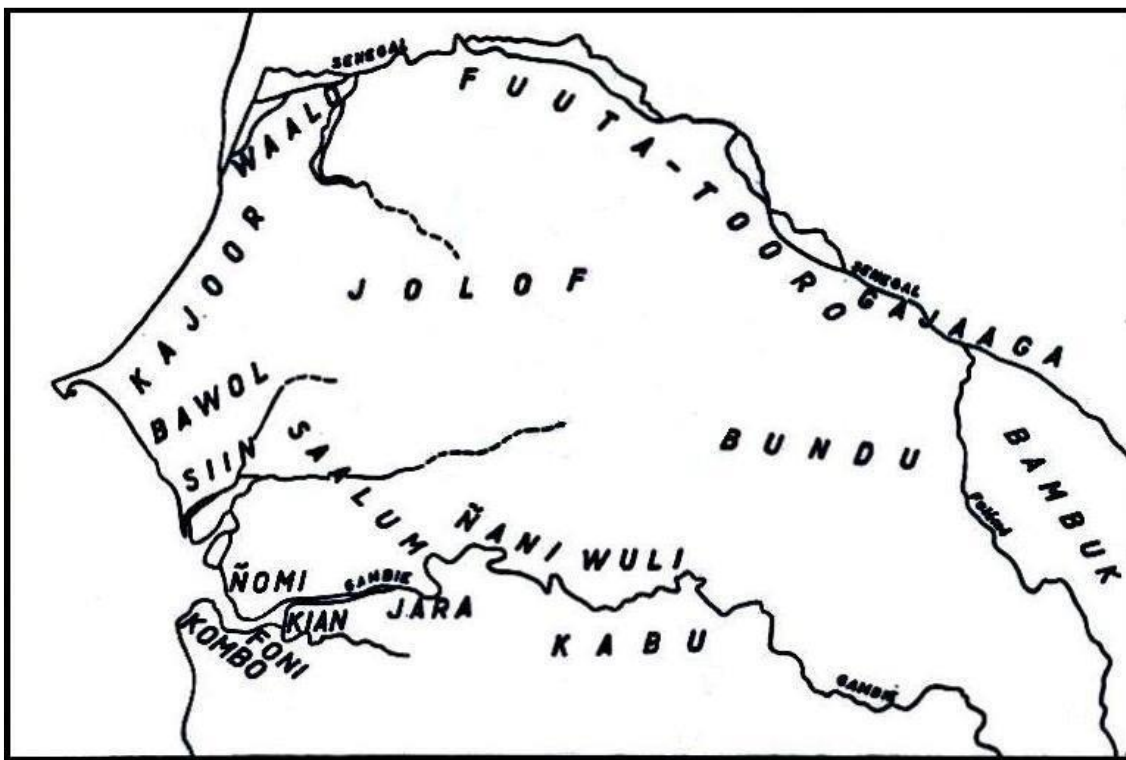
No auge do seu poder, o Império Mali chegou a exercer certa autoridade sobre os povos que se estabeleciam no Rio Gâmbia, Casamansa, Cacheu e Rio Geba. Mas já na segunda metade do século XVI, o até então estado confederado Kaabu (principal instituição política mandinga na região da Senegâmbia), tornou-se independente do Mali e passou a exercer uma importante dominação sobre a região dos Rios da Guiné, entre o Rio Gâmbia e a Serra Leoa.

Boubacar Barry ainda afirma que, embora fosse muito forte, o Império do Mali não exerceu um sólido domínio na região norte da Senegâmbia, pois na região entre o Rio Senegal e o Rio Gâmbia, quem exercia grande poder era a Confederação Jalofo, formada pelas províncias Wolof (Waalo, Kajoor e Baol),

Entretanto, no século XVI, a hegemonia da Confederação Jalofo foi rompida com a invasão dos Fulas, liderados por Koli Tengela. Além disso, a Confederação enfrentou uma rebelião das províncias Kajoor, Waalo e Baol contra a autoridade do Jolof Buurba. Como resultado da dita rebelião, cada província tornou-se um reino independente: Kajoor passou a ser governada por Damel; Waalo, por Brak e Baol, por Teen. A autoridade da Confederação Jalofo também diminuiu sobre os reinos Sereer de Siin e Saalum. Isso permitiu que os reinos passassem a ser governados pelos seus próprios Buur (rei/dignitário).

⁶⁰ BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave trade*. Traduzido do francês por Ayi Kwei Armah. Cambridge University Press, 1997, p. 6.

Mapa 5: Organização política da Senegâmbia no século XVII



Fonte: BOULÈGUE, Jean. *apud*. HORTA, José da Silva. *A "Guiné do Cabo Verde": produção textual e representações*. Lisboa: Impresso. 2010. p.479

Notamos, portanto, que no século XVI, ocorreram duas mudanças relevantes na configuração política da região, o declínio do Império Mali e o rompimento da Confederação Jalofo. Tais modificações estiveram diretamente relacionadas à influência do comércio Atlântico, que alterou as relações de poder na África Ocidental.⁶¹

Com a gradual perda de autoridade do Império Mali, foi surgindo a autonomia e expansão de um estado Mandinga, denominado Kaabu. Dessa forma, o Kaabu passou a estender sua autoridade sobre todo o rio Gâmbia e gradualmente ganhou o controle sobre os rios do Sul.⁶²

Toby Green também abordou aspectos da estrutura política da Senegâmbia. O historiador afirma que durante o século XIV e XV, o Império Jalofo, liderado pelo "Gran-Jalofo", exercia influência entre os rios Senegal e Gâmbia, além de ser incrivelmente independente do Império do Mali. A influência do Império Jalofo recaía em cinco províncias: Jalof, Cayor, Waalo, Bawol e Sine-Saloun. A força regional desse

⁶¹ BARRY, 1997, p. 8.

⁶² BARRY, 1997, p. 8.

império estava ligada ao poder de sua cavalaria e também à proximidade com o término das rotas de caravanas do Saara.⁶³

Green destaca outra estrutura de poder da região na Guiné, o Kaabu, localizado ao sul do Rio Gâmbia, o principal centro de poder do Mali na região. Assim como Boubacar Barry, Green insiste em afirmar que o Kaabu foi se tornando cada vez mais independente do Império Mali.⁶⁴

O historiador Carlos Lopes dedicou vários estudos ao domínio do Kaabu na região da Guiné, para confirmar que se tratava de um importante estado do Sudão Ocidental, que começou sendo vassalo do Mali – governado pelo “Farim Cabo” – todavia acabou por autonomizar-se. O Kaabu tomou de empréstimo do Mali a estrutura hierárquica e a social, mas também recebeu características de dinâmicas religiosas e culturais dos povos com que entrou em contato. Exemplo disso foi a adesão à sucessão matrilinear, que denota uma diferença em referência ao aspecto patrilinear do Mali.⁶⁵ O desenvolvimento desse estado esteve diretamente relacionado com o deslocamento dos circuitos comerciais transaarianos para a costa e com o comércio de escravos.

Carlos Lopes confirma as afirmações de Barry e Green, ao defender a ideia de que com o declínio do Mali, nos finais do século XVI, assistiu-se a um crescimento do prestígio do Farim Kaabu na região da Guiné. Por isso, não seria difícil imaginar que o Kaabú tivesse mais poder econômico do que o Mali, nos princípios do século XVII. Mas é importante destacar que tal influência foi realizada de forma bastante atomizada. Logo, esses povos dispunham de um elevado nível de independência, isto significa que, pagavam alguns tributos e deveriam fornecer assistência em casos de guerra, mas os chefes políticos submetidos ao poder dispunham de muita autonomia sob o seu espaço territorial e sob o seu povo.⁶⁶

Tanto André Donelha como André Álvares de Almada fazem referências ao poder de certo “Farim Kaabu” sob os povos da costa. Entretanto, nos dois relatos não encontramos informações mais precisas sobre a organização do Estado referido. De acordo com Carlos Lopes, isso aconteceu porque, nos séculos XV e XVI, o conhecimento estava limitado à costa, o que dificultava conhecer as estruturas de poder localizadas no

⁶³ GREEN, 2006, p.35.

⁶⁴ GREEN, 2006, p.36.

⁶⁵ LOPES, Carlos. O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e Histórica explicativa de conflitos. *Afro-Ásia*, 32 (2005), p. 9-28.

⁶⁶ LOPES, Carlos. *Kaabunké- Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-Coloniais*. Tradução de Maria Augusta Júdice e Lurdes Júdice. Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses: Lisboa, 1999, p. 125.

interior. Portanto, chegaram aos estrangeiros poucas informações sobre tais organizações.⁶⁷

Acredito que as poucas referências existentes na obra de Almada e Donelha sobre o estado do Kaabu reforçam a ideia de que seu poder era bastante pulverizado. Os povos da costa deviam algumas obrigações ao Farim, porém mantinham um elevado nível de independência. Fato que pode ser observado por meio das relações estabelecidas com os forasteiros. Agentes comerciais negociavam diretamente com os chefes locais e não tinham de dirigir-se ao interior para negociar com o “Farim Kaabu.”

As observações destacadas nos ajudam a compreender como funcionavam as estruturas de poder local e a autonomia dos povos da costa, já que os povos em estudo localizavam-se nesse espaço. Sabemos, portanto, que os casangas, banhuns e papeis estavam subordinados ao poder do “Farim Kaabu”. Semelhante relação não era demasiadamente autoritária, pois permitiu aos povos organizarem suas próprias estruturas de poder, à medida que mantinham uma relativa independência.

Por sua vez, os barbamins⁶⁸, neste período, haviam conseguido independência em relação à Confederação Jalofa, e mantinham uma organização política:

Todos os reis [barbamins] têm alcaides que cobram dos nossos as dádivas, e compram as coisas que são necessárias aos reis. Há capitães-generais, como já disse, a quem chamam Jagarafes, e aos capitães dos lugares, Jagodins; aos vereadores da fazenda chamam Farbas, e aos estribeiros-mores, Bigéos e aos moços da câmara, Buquinegos. Quando o Rei sai fora, algumas vezes, vai acompanhado de muita gente a cavalo, e costumam ir sempre correndo até o lugar para onde vão.⁶⁹

Na descrição de Almada fica evidente a existência de uma estrutura de poder hierárquica entre os barbamins. Após conseguirem sua autonomia em relação a Confederação Jalofa, formada por wolof, serer (barbamins) e malinké. Os barbamins passam a ser comandados pelos governantes locais (buur) e por uma estrutura de poder forte que comanda a cobrança de taxas para que os estrangeiros possam comercializar e que pulveriza este controle através de estruturas de poder locais, com os jagarafes, jagodins, farbas e outros.

⁶⁷ LOPES, 1999, p. 88.

⁶⁸ Os governantes das regiões próximas ao rio Senegal eram denominados Bur-ba, de onde vem a interpretação portuguesa dos barbamins, que designava de fato Bur-ba –sinn, em wolof, que significava súditos do governante de sinn. BOULÈGUE, Jean. *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIII^e-XVIII^e siècle)*. Paris : Editions Karthala, 2013, p.23-24.

⁶⁹ ALMADA, 1964, p.267.

O objetivo não foi aprofundar nas estruturas políticas dos povos em estudo, mas perceber como eles se organizavam; a quem estavam submetidos e qual foi o nível da submissão e demonstrar como as estruturas de poder da Guiné passaram por alterações com a abertura da região para o comércio atlântico. Podemos sintetizar, com a afirmação de Boulègue: “A costa atlântica foi aberta para o exterior, e as atividades comerciais polarizadas perturbaram o equilíbrio econômico da região e também causaram o rompimento de seu equilíbrio político.”⁷⁰

1.4 Contexto histórico

Como já foi assinalado, ao analisar as fontes, é necessário ter em conta o contexto em que foram produzidas. Nesta parte do trabalho, o objetivo é descrever o contexto e motivos que levaram à produção dos relatos de Almada, Barreira e Donelha.

Sem dúvida, os impulsos por trás do que se conhece como “Expansão Marítima” surgem de uma mistura de fatores econômicos, estratégicos, políticos e religiosos. Devido à mistura desses fatores, durante os séculos XIV, XV e XVI, era perceptível o crescimento do interesse português em toda a costa ocidental da África. O interesse fez com que os portugueses chegassem à Madeira, em 1420; dobrassem o Cabo Bojador, em 1434; chegassem à ilha de Arguim, em 1443; no Senegal, em 1445; no Gâmbia, em 1456; em Serra Leoa e Cabo Verde em 1460.⁷¹ Portanto, no final do século XV, os portugueses já haviam chegado à região denominada “Guiné do Cabo Verde”.

As relações comerciais entre Santiago e Guiné

A descoberta de Cabo Verde, em 1460, foi muito importante para os portugueses.⁷² O arquipélago era desabitado o que facilitava a sua colonização. O descobrimento foi visto como um aspecto positivo, já que os portugueses tinham tentado se estabelecer na Guiné, região costeira. Entretanto, não haviam encontrado facilidades;

⁷⁰ Tradução nossa: La façade atlantique, s’ouvrant sur l’extérieur, polarise une activité commerciale que bouleversa l’équilibre économique de la région et fut aussi l’origine du bouleversement de son équilibre politique. BOULÈGUE, 2013, p.99.

⁷¹ Há controversas referentes à data de descoberta do arquipélago de Cabo Verde. Alguns afirmam que o primeiro navegante europeu a encontrá-lo tenha sido Vicente Dias, em viagem anterior a 1445. O italiano Alvise e Cadamosto afirmou que o arquipélago foi descoberto em sua viagem, em 1456. Mas Diogo Gomes de Sintra e António de Noli afirmam que teriam sido os primeiros a chegar às ilhas, em 1460. Diogo Gomes de Sintra e António de Noli foram reconhecidos como os descobridores oficiais. MOTA, 2013, p.113-114.

⁷² As ilhas de Santiago, Fogo, Maio, Boavista e Sal foram descobertas em 1460, por Diogo Gomes e António de Noli ainda em vida do infante D. Henrique; as demais ilhas, Brava, São Nicolau, São Vicente, Santa Luzia, Santo Antão e os ilhéus Raso e Branco foram “descobertas” em 1462, por Diogo Afonso.

pois, para se estabelecer, precisavam da permissão dos governantes africanos e deveriam seguir as normas impostas pelos mesmos.

O arquipélago de Cabo Verde, por conseguinte, foi muito importante para os portugueses. Eles pretendiam se estabelecer nas ilhas, e, por meio destas, “controlar” o comércio com os rios da Guiné, que seriam um tipo de “anexo” comercial das ilhas de Cabo Verde, que proporcionaria às ilhas riqueza e prosperidade. Percebe-se, portanto, que “a atividade comercial com a Costa era, com efeito desde o início da ocupação de Cabo Verde, o principal setor da vida econômica das ilhas.”⁷³

Além disso, as ilhas de Cabo Verde localizam-se em um ponto estratégico, entre a África, Europa e América, o que permitiu aos portugueses estabelecerem uma base de controle sobre a navegação pelo atlântico, a qual se tornou um entreposto que facilitava as investidas ao território africano. Portanto, como afirma António Correia e Silva:

São as relações econômicas, sociais, demográficas e políticas com os outros espaços, alguns deles geograficamente distantes, uma preciosa fonte de explicação do percurso histórico cabo-verdiano. Não tendo riquezas naturais abundantes e significativas, o maior triunfo deste pequeno arquipélago foi a sua capacidade em desempenhar um papel ativo nas redes de troca e de circulação entre diferentes espaços, climas e civilizações.⁷⁴

Percebendo a importância das ilhas, a Coroa Portuguesa iniciou o processo de ocupação já em 1462.⁷⁵ O foco principal, nos primeiros vinte anos após a ocupação, era consolidar a colonização das ilhas. Com esse objetivo, foi estabelecida a capital de Cabo Verde em Santiago, e uma elite reinol – nobre e urbana – foi incentivada a partir para o arquipélago com a finalidade de controlar o comércio com o continente fronteiro.⁷⁶ Além da elite reinol, a Coroa enviou para as ilhas uma grande quantidade de escravizados, de diferentes “nações”, provenientes da Guiné. Os dois grupos, a elite cabo-verdiana e os escravizados, foram os responsáveis pela construção da Ribeira Grande, primeira cidade de Cabo Verde, e também por transformar o arquipélago no entreposto comercial mais procurado pelos navios negreiros no século XVI e início do XVII.

⁷³ TORRÃO, Maria Manuel Ferraz. Rotas Comerciais, Agentes Económicos, Meios de Pagamento. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde. Volume II*. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura, 1995, p.47.

⁷⁴ SILVA, Antonio Correia e. Cabo Verde e a Geopolítica do Atlântico. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde. Volume II*. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura, 1995, p.1.

⁷⁵ PERSON, 2010, p.355.

⁷⁶ CABRAL, Iva. “*Elites atlântica: Ribeira Grande do Cabo Verde (séculos XVI–XVIII)*,” Serviço de Documentação e Informação Parlamentar Assembleia Nacional de Cabo Verde, In:http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/iva_cabral.pdf. Acessado em: 20/04/2015.

Para fortalecer o papel de Cabo-Verde como importante entreposto comercial, a Coroa Portuguesa concedeu certos privilégios aos residentes da Ribeira Grande. A Carta de Privilégios dos Moradores da Ilha de Santiago (1466), concedia aos moradores da ilha o privilégio comercial e fiscal sobre o território da Costa da Guiné, determinando que apenas os moradores da ilha poderiam estabelecer comércio direto com a Guiné.⁷⁷ Dessa forma, os moradores de Santiago levavam para a Guiné produtos europeus no intuito de trocar por produtos locais, que, quando adquiridos, eram transportados para a ilha e lá vendidos a mercadores europeus. Fato que criou um mercado guineense, o qual, durante muito tempo, foi explorado de uma forma mais intensa pelos moradores de Cabo Verde – bem colocados face ao mercado – que investiram em produtos de interesse dos comerciantes da Guiné, por exemplo, o algodão e a criação de cavalos.⁷⁸

A vocação da ilha, na época, era operar como uma via de acesso à Guiné, ou melhor, um mercado de revenda das mercadorias guineenses. Os mercadores de Lisboa e Sevilha adquiriam escravos guineenses em Santiago, ao invés de percorrerem rio a rio da Guiné em busca de cativos. Uma das justificavas era o fato de as leis régias, como já afirmamos, proibirem o acesso direto à Guiné.

Entretanto, em 1472, com a publicação de nova carta régia, ocorreram algumas alterações. A carta definia que os moradores de Santiago só poderiam utilizar produtos da própria ilha, no comércio com a Costa da Guiné. Além disso, os mercadores deveriam usar como ponto de origem apenas a ilha de Santiago e os navios deveriam ser dos moradores obrigatoriamente, sendo vedada a parceria com não moradores.⁷⁹ Com essas alterações, os mercadores foram obrigados a residir de forma permanente no território e a dedicar-se às atividades que tornassem o solo produtivo, fornecendo produtos para serem trocados na Guiné. Por isso, nas ilhas de Santiago e Fogo, os moradores investiram na criação extensiva de cavalos e no cultivo de algodão.

Antônio Correia e Silva afirma que o desenvolvimento prioritário do algodão e da criação de cavalos foi sustentado pelas condições naturais das ilhas (Santiago e Fogo)

⁷⁷ 12 de Junho de 1466, IAN/TT, Chancelaria D. Afonso, L. 14, fl. 104, In: *História Geral de Cabo Verde* – Corpo Documental, vol. I, Doc. 4, Instituto de Investigação Científica Tropical e Direção-geral do Património Cultural de Cabo Verde, Lisboa, 1988, pp. 19-22.

⁷⁸ O algodão que se plantou nas ilhas de Cabo Verde era de origem africana e estava aclimatada às condições naturais da região. A cultura do algodão começou a ser desenvolvido no século XV, em Santiago, e no século seguinte o Fogo passou a ser o seu centro produtor em larga escala, no arquipélago, devido à sua importância como moeda de troca no comércio com escravos na costa da Guiné.

⁷⁹ Carta de limitações de privilégios de 1472, publicada in *História Geral de Cabo Verde* – Corpo Documental. Vol. I, p. 27-28.

e pelas facilidades de intercâmbio de seus produtos na Guiné. Já que os dois produtos eram símbolos de hierarquização: somente os grandes senhores usavam roupas de algodão, com cores distintas e possuíam cavalos. Além disso, a impossibilidade de criação de cavalos nas regiões dos “Rios da Guiné”, em razão das altas temperaturas e da mosca tsé-tsé, tornava o produto ainda mais desejado.⁸⁰

Percebe-se, portanto, que o setor agropecuário foi reforçado, a partir de 1472, voltando-se principalmente para o comércio com a Guiné. O papel dos homens de negócio nas Ilhas de Cabo Verde foi então redefinido. Agora, além de mercadores e armadores de navios, os moradores de Santiago “passaram a ser também terratenentes (proprietários rurais), responsáveis pela produção das mercadorias internas que deviam ser trocadas pelos escravos na Costa da Guiné”.⁸¹

Como consequência de tais fatores, no período entre 1517 e 1547, depois da Costa da Mina, Cabo Verde era a parte mais rentável da África para os portugueses. Esse “boom” econômico de Cabo Verde dependia diretamente das relações comerciais com a Guiné e do comércio de escravos.⁸²

Contudo, nenhuma configuração histórica é permanente. A partir de 1530, surgiram as primeiras incursões mercantis e corsárias dirigidas aos mercados guineenses, fronteiras às ilhas de Cabo Verde. Os franceses estabeleceram fortes relações de comércio nos portos da Angra de Bezeguiche e nos portos de Ale e Joala. A concorrência criada pela entrada dos comerciantes franceses na Guiné tinha como consequência uma alteração nos preços negociados, como o valor dos escravizados na região, já que havia aumentado a demanda. Isto significava que os produtos oferecidos aos africanos em troca dos escravizados foram recebidos por um valor menor. Isto contribuiu para tornar as mercadorias cabo-verdianas pouco competitivas.

A partir desse período, ingleses e franceses iniciam também uma série de ataques surpresa e ações dispersas de pilhagem contra os navios portugueses na Guiné e contra as próprias ilhas de Cabo Verde. O objetivo era neutralizar o poder do arquipélago de Cabo Verde como base de penetração e controle comercial da Guiné.

⁸⁰ SILVA, 1995, p.186-192.

⁸¹ BRITO, Bertelina. O comércio de cavalos em Cabo Verde (1460-1518): Consequências econômicas, sociais institucionais. XXXI *Conference of the Associação Portuguesa de história Económica e Social*. Faculty of Economics University of Coimbra. 18 e 19 de Novembro de 2011, p. 14.

⁸² GREEN, 2006, p. 70-72.

Nesse contexto, nos anos de 1550 e 1560, ocorreram várias viagens de ingleses para a Guiné sob a supervisão dos capitães Towson, Walter Wren e John Hawkin.⁸³ A presença de ingleses e franceses na “Guiné do Cabo Verde” e a aceitação dos governantes africanos, de diferentes nações, em comercializar com os novos parceiros comerciais oriundos do Norte (ingleses e franceses), provaram que a Guiné não estava ligada à Coroa portuguesa por nenhum acordo efetivo de dependência política. Todavia, os portugueses reivindicavam exclusividade sob o espaço comercial africano, como sua área de domínio político.

Por isso, Walter Rodney argumenta que apenas idealmente os cabo-verdianos teriam preferência por conduzir todo o comércio com a Guiné, porque na prática os ingleses e franceses já estavam presentes no lucrativo comércio da Guiné, dirigindo-se diretamente para o continente sem passar pelo controle das ilhas. Afirma ainda que os lançados e os povos africanos colaboravam, de forma intensa, para manter atividades, consideradas “ilegais” pela Coroa Portuguesa e pelos cabo-verdianos.

Percebe-se que os regulamentos do governo português, durante o período pré-colonial, foram dirigidos para portugueses e funcionários. Os governantes africanos não se sentiam obrigados a comercializar apenas com os portugueses e cabo-verdianos. Ao contrário, os poderes africanos eram radicalmente independentes. Os ingleses e franceses não se sentiam obrigados a obedecer a “direitos” que não consideravam reais e os lançados estavam interessados na lucratividade de seu comércio, por isso comercializavam com povos de qualquer nação.⁸⁴

Philip Havik e Toby Green confirmam a autonomia dos comerciantes africanos, que não tinham assinado “pacto de exclusivismo”:

A diminuição da influência portuguesa no continente foi acompanhada pela perda de importância de Cabo Verde. Durante os anos de 1500, a presença europeia na costa da Guiné permaneceu muito limitada, sendo essencialmente confinada a algumas feitorias nas zonas costeiras, enquanto o vasto interior, incluindo Kaabu e se estende até o curso superior do rio Níger, em grande parte, continuou sob o controle das sociedades africanas. Isso significa que as sociedades africanas mantiveram o controle sobre as principais fontes de receita, a saber: escravos, ouro, marfim, peles e cera de abelha, que foram canalizados a partir do interior para a costa através de uma ampla rede de comércio e diásporas itinerantes.⁸⁵

⁸³ GREEN, 2006, p.107-108.

⁸⁴ RODNEY, 1965, p.310.

⁸⁵ Tradução nossa: “This diminution of Portuguese influence on the continent was accompanied by the loss of importance of Cape Verde, from where the Portuguese operated. Throughout this 500-year period, the European presence on the Guinea coast remained very limited, being essentially confined to a few trading posts in coastal areas, while the vast hinterland, including Kaabú and stretching to the upper reaches of the

As afirmações de Walter Rodney, Philip Havik e Toby Green corroboram com as ideias apresentadas por John Thornton, na obra: *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Na primeira parte do livro, Thornton examina a natureza das interações entre a África e a Europa. Ao analisar o comércio euro-africano e a economia produtiva africana, o autor concluiu que o “comércio no Atlântico não era essencialmente especial para o bem-estar ou o desenvolvimento da África.”⁸⁶ Thornton defende que a África possuía uma economia muito variada e produtiva, e que os africanos controlavam o caráter de suas interações com a Europa, a ponto de serem participantes ativos no mundo atlântico. Logo, os seus parceiros comerciais eram definidos pelos estados e elites africanas e não por potências europeias. Isso explica a dificuldade dos portugueses em controlar a região da “Guiné”, que consideravam seu espaço de influência, porém cada vez mais era penetrado por outras nações.

A dificuldade de manter o controle sobre o comércio da costa da Guiné, através do centro administrativo em Cabo Verde, levou a Coroa a recorrer ao regime de contratação na região. A gradual afirmação do comércio da Guiné, face ao de Santiago (com muitos navios que se dirigiam direto à costa recusando-se a passar pelo controle fiscal no arquipélago) levou a Coroa a impor valores fixos determinados por contratos negociados diretamente com particulares. Através dos contratos, os mercadores tinham direito ao comércio de certos produtos em áreas determinadas, desde que pagassem a quantia estabelecida no contrato. Os contratos em evidência, estabelecidos a partir de meados da década de 1560, resultaram em um duro golpe ao “exclusivismo comercial” dos moradores de Santiago sobre a Costa. Agora, além da presença de estrangeiros no resgate da Guiné, os moradores de Santiago presenciavam o livre acesso, permitido pela própria Coroa, de mercadores que vinham do Reino em direção à costa africana, uma vez que os mercadores eram parceiros comerciais dos contratadores. O que representava mais uma dificuldade para os cabo-verdianos, pois os mercadores traziam mercadorias variadas e com um valor mais vantajoso do que as produzidas em Santiago.⁸⁷

Contudo, apesar das dificuldades, Maria Manuel Ferraz Torrão afirma que as ilhas de Cabo Verde, ao longo do século XVI, continuaram dependendo

Niger River, largely continued under the control of African societies. This meant that the latter retained control over the main sources of revenue, that is, slaves, gold, ivory, hides, and beeswax which were channeled from the interior towards the coast through an extensive network of itinerant trade and trade diasporas” GREEN; HAVIK, 2012, p.16.

⁸⁶ THORNTON, 2004, p.48.

⁸⁷ TORRÃO, 1995, p.17-123.

significativamente do comércio com a Guiné, e Santiago continuou a ser um ponto reexportador de escravos.⁸⁸

Todavia, a situação tendeu a agravar-se, à medida que a internacionalização do Atlântico foi se expandindo rapidamente. A presença de ingleses, franceses e holandeses se fez cada vez mais frequente nesse cenário, principalmente em consequência da União Ibérica.⁸⁹ De 1580 a 1640, a Coroa portuguesa esteve unida à Coroa de Castela, o que significava que Felipe II de Espanha e I de Portugal passava a tomar as decisões referentes aos Reinos e a seus respectivos “Impérios”. António Correia e Silva afirma que durante este período:

Cada vez mais se aprofundava a linha de divisão e antagonismo entre a Península Ibérica, católica e obstinada em defender os seus “direitos históricos”, e o Norte europeu, protestante e ávido em conquistar, também, quinhões do comércio e das terras exclusivamente repartidas entre os ibéricos. A união ibérica vai aprofundar até o extremo o antagonismo atrás referido.⁹⁰

Entre os resultados da União mencionada podemos citar: o aumento da capacidade de defesa militar e ao mesmo tempo uma intensificação das violações do exclusivismo, principalmente por parte da Inglaterra, França e das Províncias Unidas. Este fato tornou-se mais perceptível no final do século XVI e início do XVII, na região da Guiné, onde também houve aumento da pirataria e contrabando. Como já havíamos observado, ingleses e franceses já rondavam a região, mas após 1580 é possível testemunhar um aumento nas aparições das nações rivais da Península Ibérica na Costa Oeste-africana.

Prova dessa presença de comerciantes da Inglaterra e França - são as palavras de André Álvares de Almada (1594), mercador cabo-verdiano, que em seu tratado afirma que a Angra de Bezeguiche, reino de Sanagá, “é morada contínua de ingleses e franceses”. Afirma que na região “os lançados dão carga e despacho aos inimigos”, e que os ingleses e franceses utilizavam a região para consertar suas embarcações. A presença de ingleses e franceses na região é tão significativa que “os negros desses portos do mar, e da costa falam muito bem francês, e foram muitos à França muitas vezes, e agora, depois de terem amizade com os ingleses, foram já alguns à Inglaterra aprender a língua inglesa e ver a terra”. De acordo com Almada, isso aconteceu porque o rei chamado Nogor que era

⁸⁸ TORRÃO, 1995, p.22.

⁸⁹ C. Wondji afirma que no último decênio do século XVI, os barcos holandeses começaram a frequentar a África Ocidental e que dez anos mais tarde, os Países Baixos comerciaram mais do que a maioria das nações europeias reunidas: totalizando 200 viagens entre 1593 e 1607, um pouco mais tarde passaram a realizar 20 viagens por ano. WONDJI, 2010.

⁹⁰ SILVA, 1995, p.14-15.

“muito amigo dos nossos” foi sucedido pelo governante Budumel que, além de “fazer maus pagamentos aos nossos, recolhia nos seus portos os Franceses e folgava com eles”.⁹¹

Em virtude do que foi apresentado, percebemos que o final do século XVI e o início do século XVII representaram um momento de crise para os cabo-verdianos, já que cada vez mais eles perdiam o controle sobre a região da Guiné. Este contexto de crise e de perda de influência está relacionado com a necessidade de alguns cabo-verdianos, como Almada e Donelha, de solicitarem a Coroa uma colonização efetiva da região costeira.

Lançados

Outra preocupação de André Álvares Almada era destacar a aliança estabelecida entre os estrangeiros (ingleses e franceses) e os lançados:

E andam estes nossos portugueses lançados muito mimosos destes inimigos [...]. E por esta causa estão estes resgates de toda a costa do Cabo Verde até ao Rio Gâmbia perdidos. [...] E se não foram estes portugueses lançados, não tiveram as duas nações tanto trato em Guiné.⁹²

Mas afinal quem eram os “lançados” que estabeleciam contatos comerciais com os inimigos de Portugal?

Maria Emília Madeira Santos afirma que os “lançados” foram os primeiros europeus que se estabeleceram na região costeira, na “Guiné”, e que ignoravam a subordinação ao governador e demais autoridades estabelecidas na ilha de Santiago (Cabo Verde), por isso ficaram conhecidos como os fora-da-lei.⁹³

Eram homens de diversos estratos sociais, aventureiros, renegados e cristãos-novos, que se lançavam ou eram lançados na terra firme, “estabelecendo ali residência e ocupando-se do comércio de produtos vários, entre eles os proibidos por lei, como era o caso do ferro.”⁹⁴ Os lançados estavam envolvidos em atividades comerciais, ocupavam-se da troca entre mercadorias europeias e produtos africanos. Por isso, escolhiam como ponto de fixação, de preferência, a costa ou as margens dos rios com boa navegabilidade, que permitiam também um fácil acesso ao mar. Favorecia, assim, o contato com os navios

⁹¹ ALMADA, 1994, p.35.

⁹² ALMADA, 1994, p.36.

⁹³ SANTOS, Maria Emília Madeira. Lançados na Costa da Guiné: Aventureiros e Comerciantes. In: LOPES, Carlos. *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio*. Actas do Colóquio “Cacheu, Cidade Antiga”, realizado em Cacheu, de 22 a 24 de Novembro de 1988. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa, 1993, p.64-79.

⁹⁴ SANTOS, 1993, p.67.

européus e com o sertão. Como eram comerciantes sem vínculo com a Coroa Portuguesa, pouco lhes importava fornecer mercadorias a portugueses, franceses ou ingleses.

Ao estabelecer-se na região, logo perceberam que teriam que resolver sozinhos as suas relações de convivência com os povos africanos. Com o tempo, foram adotadas boa parte das práticas culturais dos africanos. Alberto da Costa e Silva afirma que o casamento entre o lançado e as mulheres da terra tornou-se bastante comum. Eles tinham nessas mulheres “(...) as melhores mestras e as melhores sócias. Por meio delas, estabeleceram vínculos com as estruturas de mando locais.”⁹⁵ Semelhantes uniões podem ser avaliadas sob vários aspectos. Por um lado, era uma forma dos governantes africanos controlarem os movimentos e o comércio do estrangeiro. Por outro lado, era uma forma do estrangeiro ganhar maior segurança na região e um espaço comercial maior. Além disso, o casamento com mulheres da terra possibilitava aos portugueses familiarizarem-se com os costumes locais. Sendo assim, muitos lançados tornaram-se fluentes na língua local, aprenderam as regras locais de compra, distribuição, venda e regateio:

Em muitos casos, ao se associarem intimamente aos africanos, os lançados não só mudavam a maneira de comer, de vestir-se e de morar, mas adotaram as divindades da terra – sacrificar aos deuses sempre foi a primeira marca de cidadania –, e se deixaram escarificar, e se submeteram aos rituais sagrados.⁹⁶

George E. Brooks também destaca como os casamentos com mulheres africanas tiveram um importante papel no processo de adaptação dos lançados, pois elas ensinavam-lhes as línguas locais, em alguns momentos foram intérpretes nas transações comerciais, e além disso, forneciam informações relevantes, sobre as redes de comércio. Brooks destaca ainda que “Eles (lançados) usavam roupas africanas e amuletos de proteção, passaram pela circuncisão e escarificação, participaram de rituais africanos e de outras formas de adaptação aos costumes africanos.”⁹⁷

Acreditamos que a aproximação desses agentes comerciais com a religiosidade local demonstra como as práticas religiosas dos povos da Guiné são fortes e permeavam todos os aspectos sociais. Parece impossível pertencer a esses povos sem fazer parte dos seus ritos, cerimônias e oferendas.

Ainda com relação aos lançados, Almada afirma que no rio Gâmbia portugueses perderam resgate, devido à presença de ingleses, franceses e de lançados na região. Isto

⁹⁵ SILVA, Alberto da Costa e. Os Lançados. In: *A manilha e o Libambo: a África e a Escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 238.

⁹⁶ SILVA, 2002, p. 240.

⁹⁷ Tradução nossa: “[...] they (lançados) wore African dress and protective amulets, underwent circumcision and scarification, participated in African rituals, and otherwise adapted to African customs.” BROOKS, 1993, p. 36.

justifica a afirmação de Walter Rodney de que a região da Senegâmbia, entre o Rio Senegal e o rio Gâmbia, era uma região com forte presença de lançados, o que teria facilitado a perda de controle por parte de Portugal, já em 1568.⁹⁸

Foi em um contexto de menor poder dos ibéricos sobre a região da Guiné, e de dificuldades para os moradores de Santiago, que os cabo-verdianos chegaram à conclusão de que para sobreviver, teriam que manter um contato mais forte com o litoral africano.⁹⁹

A elite cabo-verdiana e suas reivindicações

A elite cabo-verdiana solicitou uma presença mais efetiva da Coroa na região, nas esferas administrativa, militar e religiosa. Um exemplo foi a eleição do capitão André Álvares de Almada como procurador de Santiago, com o objetivo de ir à Europa tratar com o Felipe II, da colonização efetiva da Guiné, principalmente da Região da Serra Leoa.

Almada não conseguiu uma audiência com o Rei e decidiu escrever seu *Tratado Breve dos Rios do Guiné do Cabo Verde*, em 1594, com o objetivo de enviar ao soberano o texto, no qual relatava a presença dos “inimigos” na Guiné e sugerir medidas que deveriam ser tomadas para retomar a influência sobre a região.

Todo o relato de Almada é perpassado por um desapontamento em relação à presença dos estrangeiros na região da Guiné. Isso se evidencia quando o autor trata da terra dos Jalofos: “E com estas ajudas dos lançados vão acrescentando ao trato da Guiné os inimigos, e vai de todo acabando o comércio que com eles tínhamos”.¹⁰⁰ E também, quando trata da terra dos barbamins, afirma: “Ao Reino deste sonham ir muitas armações dos moradores do Cabo Verde com cavalos a resgatar escravos, muita roupa branca, e preta, cera, marfim, e hoje não corre este resgate por causa dos franceses e ingleses.”¹⁰¹ Outro trecho demonstra a preocupação de Almada com a presença de outras nações na Guiné:

Povoando-se (refere-se à região da Guiné) resultará muito serviço a Nosso Senhor na Cristandade que haverá, e permitirá que a Europa está tão confinada de muitas heresias, a Sua Santa Fé se aumenta e acrescenta na terra destes gentios; e se acrescentará a fazenda de sua majestade. Abrindo esta porta aos vassallos se fecharão aos estrangeiros, os quais enriquecem as suas terras com o que destas partes levam; e dela podem correr para a Costa da Malagueta, e cessarão os Franceses e Ingleses.¹⁰²

⁹⁸ RODNEY, 1965, p.314.

⁹⁹ O porto de Cacheu, no rio S. Domingos, foi onde se estabeleceu o primeiro núcleo comercial português na Costa da Guiné oficialmente reconhecido pelas autoridades de Lisboa.

¹⁰⁰ ALMADA, 1994, p.36-37.

¹⁰¹ ALMADA, 1994, p.40.

¹⁰² ALMADA, 1994, p.132.

No trecho em evidência, além da preocupação em destacar a presença dos estrangeiros e a necessidade de povoar a região, Almada também recorre ao discurso religioso. Afirma que a Igreja Católica teve a oportunidade de conquistar novos fiéis, no momento em que isso era muito relevante, pois na Europa o protestantismo conquistava cada vez mais fiéis. Em várias partes do seu Tratado, o autor se mostra preocupado em afirmar a necessidade de enviar missionários e difundir a fé católica:

Permita Deus, pela sua misericórdia, que em dias da Majestade de el Rei Filipe, nosso senhor, vejamos esta terra povoada de Cristãos, e que se salvem muitas almas, assim dos nossos, que nela andam e morrem sem sacramentos, como destes gentios, que posto em suas terras sigam muitas gentilidades e ritos, vindos à nossa eles mesmos pedem batismo.¹⁰³

Almada estava interessado em demonstrar que a colonização da região da Guiné seria mais lucrativa para Portugal do que a colonização de outras regiões, como o Brasil:

Esta terra é tão abundante de tudo que nada lhe falta; abastada de muitos mantimentos; muito fresca de ribeiras de água, laranjeiras, cidreiras, limoeiros, canas de açúcar, muitos palmares, muita madeira excelente. Povoando-se viria a ser de maior trato que o Brasil, porque no Brasil não há mais que açúcar, o pau e algodão; nesta terra há algodão e o pau que há no Brasil, e marfim, cera, ouro, âmbar, malagueta; podem-se fazer muitos engenhos de açúcar; há ferro, muita madeira para os engenhos e escravos para eles.¹⁰⁴

Por fim, o comerciante demonstrava certa indignação com a falta de interesse da Coroa em relação à Guiné: “Uma só coisa me dá pena. Tendo nós isso, à porta o deixamos para irmos buscar empresas duvidosas.”¹⁰⁵ O interesse e objetivo que podem ser observados em toda a obra de Almada é o de ressaltar a necessidade e os benefícios que a colonização da Guiné e Serra Leoa levariam à Coroa e aos cabo-verdianos.

Diante das exigências dos cabo-verdianos e do perigo da região da Guiné ser tomada por outras nações, a Coroa luso-espanhola tomou algumas atitudes: em 1604, Cacheu foi reconhecida como vila. No mesmo ano, a Coroa enviou o primeiro grupo de missionários jesuítas para a região. E em 1606, Pedro Álvares Pereira recebeu a região de Serra Leoa como doação, com a responsabilidade de encorajar seu povoamento.

¹⁰³ ALMADA, 1994, p.132.

¹⁰⁴ ALMADA, 1994, p.131.

¹⁰⁵ ALMADA, 1994, p.132.

A Igreja e a “Guiné do Cabo Verde”

Vale lembrar que, “nos espaços ultramarinos, missionação e colonização caminhavam, mutuamente, acompanhando-se.”¹⁰⁶ Por conseguinte, durante a Expansão Marítima, a Igreja esteve ligada intimamente ao Estado, e com a expansão das conquistas portuguesas, seguiu-se um alargamento da abrangência da presença das estruturas da Igreja em diferentes locais.

A responsabilidade da Coroa portuguesa em expandir a fé cristã ganhou notoriedade em três bulas papais (Dum Diversas 1452; Romanus Pontifex 1455; Inter Coetera 1456), que reforçaram o poder e o dever de Portugal: fornecer assistência religiosa (enviar missionários, erigir dioceses, apresentar candidatos ao bispado e aos demais benefícios eclesiásticos) aos territórios “descobertos”.¹⁰⁷ As bulas papais, muitas vezes, refletiam pedidos e desejos da Coroa Portuguesa que mantinha uma relação amistosa com os principais membros da Igreja, além de defender o combate ao protestantismo. Para a Igreja Católica, era importante conseguir novos fiéis, diante do ataque e da expansão da Reforma Protestante; para a Coroa Portuguesa era necessário o apoio da Igreja a fim de que o domínio sobre as novas terras tivesse credibilidade.¹⁰⁸

O interesse da Coroa em expandir a fé cristã estava ligado também à intenção de reforçar os circuitos político-administrativos nas áreas “descobertas”, com o objetivo de viabilizar e facilitar o controle dessas regiões. Na Guiné, a mesma estratégia da Coroa fez-se evidente.

No contexto de colonização de Cabo Verde e na tentativa de influenciar a Guiné, percebemos inúmeros processos que se relacionaram à presença da Igreja e do discurso religioso na região. Em 1497, as ilhas de Cabo Verde foram incluídas na titularia do vigário de Tomar. Era responsabilidade da vigária de Tomar a dotação, construção de igrejas, ornamentação e a nomeação de curas.

Em 1514, a nova diocese do Funchal (Ilha da Madeira) passa a ser responsável pela área correspondente à Guiné do Cabo Verde. Entretanto, percebendo a necessidade

¹⁰⁶ SANTOS, Maria Emília Madeira. SOARES, Maria João. Igreja, Missionação e Sociedade. In: *História geral de Cabo Verde. Volume II*. SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.). Lisboa. Praia: IICT. 1995, p.434.

¹⁰⁷ RECHEADO, 2010, p.7-18.

¹⁰⁸ CYMBALISTA, Renato. Relíquias Sagradas e a Construção do Território Cristão na Idade Moderna. In: *An. mus. paul.* vol.14 n°.2. São Paulo Jul/Dez. 2006; SERAFIM, João Carlos. Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, vol. 8, 2001, p. 157-184.

da criação de espaços eclesiásticos individualizados para os territórios ultramarinos, o Rei de Portugal (D. João III) solicitou ao papa, em 1532, a criação de novas dioceses (com sedes na ilha dos Açores, Cabo Verde, S. Tomé e Goa).

Atendendo ao pedido do Rei, foi criada a Diocese de Santiago de Cabo Verde, em 1533. Vale ressaltar que os limites da diocese de Cabo Verde estendiam-se muito além do arquipélago e era responsabilidade da Diocese de Santiago o espaço da costa, conhecido como “Guiné”. Todavia, com área tão ampla, a Diocese não conseguia ter controle sobre o espaço. Na região da Guiné, o Bispo limitava-se a enviar sacerdotes visitantes, cuja ação era muito superficial, limitando-se à administração dos sacramentos, sem uma ação voltada efetivamente à conversão.¹⁰⁹

No entanto, a partir de 1604, esse contexto foi alterado, pois a região recebeu a primeira missão jesuíta. Estes religiosos foram enviados com a finalidade de analisar a viabilidade do estabelecimento de uma Missão, com o intuito de auxiliar a Coroa e a elite cabo verdiana a “manter” o controle da região da Guiné.

A primeira missão, enviada em 1604, era composta por três sacerdotes (Padre Manuel Barros, Padre Manuel Fernandes e Padre Baltasar Barreira) além do irmão (Pedro Fernandes). Ao saber da sua indicação como superior da missão, Baltasar Barreira agradeceu e afirmou ter força e saúde para ajudar a curar o “desamparo de tantos milhares de almas”¹¹⁰ e reforçou seu desejo de participar da missão:

Eu, pela bondade do Senhor, tenho mais saúde que quando fui a Angola, e vim de lá, mais do que quando fui a Castela, e tornei; tanto que dá neste Colégio matéria de louvar a Deus; ao qual ajunto, que me acho melhor no mar que na terra, e nas terras quentes que nas frias.¹¹¹

Ao chegar à região, Barreira escreveu uma carta na qual informava sobre a recepção entusiasmada que recebeu do povo e das autoridades de Santiago¹¹², “fomos recebidos com grande aplauso e alegria de toda a terra”.¹¹³ Descreveu a sensação do clima e espaço: “é muito menos doentia que antes, (...) e acho mais tolerável que Angola, além

¹⁰⁹ SANTOS, 1995, p. 434.

¹¹⁰ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre Antonio Mascarenhas”, 16/3/1604. In: *Monumenta Missionária Africana*. África Ocidental (1570-1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965, IV, p. 35-37. A partir deste momento, será utilizado MMA, para abreviar a referida obra.

¹¹¹ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre Antonio Mascarenhas”, 16/3/1604, MMA, p.35-36. Grifo meu.

¹¹² Santiago era a principal ilha do arquipélago de Cabo Verde, onde estava localizada a cidade da Ribeira Grande. Era a sede do bispado de Cabo Verde, criado em 1533, e que cobria o arquipélago e a costa.

¹¹³ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 22/7/1604, MMA, 1965, p. 41.

de outras comodidades em que leva vantagem”.¹¹⁴ Descreveu a qualidade da terra, “porque tudo o que querem plantar e semear se dá muito bem”¹¹⁵; expressou otimismo em relação a Missão que “pelo que tenho visto nesta terra, não duvido de nossa ficada nela”¹¹⁶. Percebe-se, portanto, que o padre manifestava-se confiante no futuro da missão e as suas grandes expectativas iniciais, que abrangiam também o território da Costa:

[...] e assim ainda contra minha vontade, fico esperando o mês de Outubro para ir com o beneplácito e parecer de todos (a Guiné), e de lá espero mandar tão boas informações da disposição daqueles Reis e gentilidade para receber nossa santa fé católica, que se tome assunto sobre nossa ficada e perpetuação nestas partes.¹¹⁷

Contudo, o otimismo inicial foi aos poucos destruído, uma vez que o clima não se mostrou tão tolerável e cômodo como pensava o padre. Prova disso foi o rápido falecimento de dois dos seus companheiros de missão: os padres Manuel Fernandes, em agosto de 1604, e Manuel Barros, em outubro de 1605. Além das dificuldades de adaptação ao espaço, Baltasar Barreira encontrou, na Costa da Guiné, outros problemas para o sucesso da missão: a presença de predicadores islâmicos na região¹¹⁸; as práticas religiosas locais, o problema da subsistência dos padres e do fortalecimento da missão diante da pouca assistência financeira da Coroa. Percebe-se que, aos poucos, o próprio padre conclui que a missão de converter os povos da Guiné não seria tão fácil como pareceu inicialmente.

Em 1610, depois de seis anos naquela terra, Baltasar Barreira foi alterando suas visões positivas. Se a terra parecia muito sadia a ponto de prometer grandes realizações, agora ele alegava que a Companhia de Jesus não queria aceitar a missão:

... que esta missão foy pretendida muitos anos sem a Companhia a aceitar, por entender que somente serviria de morrem nela os obreiros que mandasse (que se acetou por dar gosto a S. Magestade), que são mortos nella tantos e tã bõs sogeitos, a má qualidade da terra, e como pera haver gente que queira tresidir nella hé necessário fazer lhe favores, e não estreitar lhos mais que aos que vive e Europa e em terras sadias.¹¹⁹

¹¹⁴ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, *MMA*, p. 46.

¹¹⁵ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, *MMA*, p. 47.

¹¹⁶ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, *MMA*, p.46.

¹¹⁷ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, *MMA*, p.46.

¹¹⁸ Sobre a influência do islamismo na Guiné, foram consultadas as dissertações de Beatriz Carvalho Santos e Thiago Henrique Mota, cuja referência já foi fornecida. Com relação à dificuldade de propagação do catolicismo na região da Guiné, devido à intensa concorrência dos missionários islâmicos (bexerins), foi consultado o artigo escrito por Vanicléia Silva Santos: Bexerins e Jesuítas: Religião e Comércio na Costa da Guiné (século XVII), cuja referência também já foi fornecida.

¹¹⁹ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre André Álvares”, 08/01/1610. In: *MMA*. 1965, IV, p.402-403.

Em 1612, ano de sua morte, Barreira enviou uma carta ao Provincial dos Jesuítas afirmando que seria melhor não fundar uma Casa ou Colégio na cidade de Santiago; demonstrou, pois, descontentamento com as atitudes do governador de Cabo Verde e via-se cada vez mais descrente da possibilidade do sucesso daquela missão:

...daqui pode V. R collegir com quanta razão somos de parecer que não convém fundarmos casa nesta Ilha, a risco de termos nela a cada três anos Governador que nos caluniam como este, além de outros inconvenientes intoleráveis que em outra carta aponto...¹²⁰

Os padres encontraram muitas dificuldades para expandir o catolicismo na Guiné. Acredito que a principal foi convencer os povos da Guiné a abandonarem suas práticas religiosas. A religiosidade dos referidos povos era vital, porque integrava o dia a dia na comunidade, bem como a relação dos vivos com os ancestrais.

Os missionários não foram os únicos frustrados com relação aos interesses sobre o espaço costeiro da África Ocidental. As expectativas da Coroa luso-espanhola e da elite cabo-verdiana também foram abortadas. Uma vez que o desejo de povoar (colonizar) a região dos “Rios da Guiné”, efetivamente, como também combater e extirpar a presença dos estrangeiros não estavam alcançando o sucesso desejado.

As expectativas continuaram

Uma das evidências de que as reivindicações da elite cabo-verdiana não estavam sendo alcançadas está no relato de André Donelha, *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, elaborado em 1625. Donelha escreveu o texto para oferecê-lo ao novo representante do poder régio, o governador geral de Cabo Verde, Francisco de Vasconcelos da Cunha, que governou o arquipélago de 1624 a 1627.¹²¹

¹²⁰ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial dos Jesuítas”, 19/03/1612. In: *MMA*. 1965, IV, p.485.

¹²¹ Sobre Francisco Vasconcelos da Cunha, é interessante observar que serviu no Oriente como soldado, capitão e capitão-mor, em armadas, fortalezas e fronteiras, de 1596-1603. Após ter sido governador de Cabo Verde, de 1624 a 1627, esteve em Pernambuco na guerra contra os holandeses, em 1633-34. Também governou Angola de 1634 a 1639. Fatos que demonstram o trânsito de pessoas e conhecimentos no espaço hoje denominado como Mundo Atlântico. Francisco Vasconcelos da Cunha pode muito bem ser caracterizado como um “homem atlântico”. Entende-se por “homem atlântico” aquele que viveu em um contexto, posteriormente definido por muitos historiadores como o “Mundo Atlântico”. A perspectiva de um “Mundo Atlântico”, de uma “Atlantic History” implica uma História das interconectividades. Isto é, a ideia de que a partir da exploração e conhecimento do Atlântico foi desenvolvido um grande intercâmbio (demográfico, econômico, social e cultural). Sendo assim, pode-se pensar a “Atlantic History” como uma “connected history”, no sentido de fazer aparecer conectividades e ou conexões. Entre os defensores da “Atlantic History”/ “Conected History” estão Russel Wood e Serge Gruzinski.(A.J.R. Russel Wood. Sulcando os Mares: Um historiador do Império português enfrenta a Atlantic History. *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (1): 2009; GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*. Rio de Janeiro, março, nº2, 2001).

O governador desembarcou em Santiago em 10 de abril de 1624. Pouco tempo depois, em 1625, recebeu os escritos de Donelha referentes à região com a finalidade de fornecer algumas informações, consideradas por ele muito importantes e necessárias, para que o governador Francisco de Vasconcelos da Cunha pudesse administrar, com mais eficiência, o espaço que estava sobre sua jurisdição. A folha inicial do texto traz uma dedicatória ao Ilustríssimo Senhor Governador Capitão Geral Francisco Vasconcelos da Cunha:

Fui na minha mocidade curioso de ver, andar, perguntar e saber os costumes e cousas das terras em que andei, e de tudo fiz memorial. E ora, vendo em Vossa Senhoria curiosidade de saber as particularidades do nosso Guiné, distrito do governo de Vossa Senhoria, determinei gastar algumas horas em os tresladar e tirar a limpo, pois a nenhum que o mesmo cargo tivesse podia oferecer esta obra que mais grato fosse e debaixo de suas alas a amparasse (...) Que o altíssimo tenha e conserve com a saúde e vida que desejai, para bem de toda esta terra e a mim mandar em que sirva.¹²²

O governador Francisco de Vasconcelos desejava deslocar-se da Ilha de Santiago para Guiné, com o intuito de informar sobre aonde poderia estabelecer povoações e fortes, combater os concorrentes (naquele momento os holandeses em Serra Leoa, principalmente) e contribuir para a conversão religiosa de nativos.

Percebemos que as questões levantadas a respeito da Guiné continuaram as mesmas que Almada apontara em 1594. Ingleses, franceses e holandeses continuavam a comercializar na região, em 1625. Portugal não tinha um controle efetivo sobre esses espaços; os aspectos comerciais, culturais e religiosos da costa dependiam dos fatores internos, definidos pelos diferentes povos que habitavam a região.

Em uma carta datada de 26 de Julho de 1624, o padre Sebastião Gomes, missionário jesuíta o qual estava na Guiné, afirmou que recebeu de um português, habitante de Serra Leoa, as seguintes informações com relação às armadas holandesas:

Dice mais que soube de certo de Ingreses que hiao este anno vinte e quatro nãos Olandesas de muita força a povoar Serra Leoa para dahi impedirem todas as navegações. Permita Nosso Senhor que não seia assi, porque se assi for dali podem impedir o comércio de todo este Guine (...). N'este governo está Francisco de Vasconsellos da Cunha de quem V. S. deve ter noticia, e pelo que dele tenho ouvido julgo que se la for ou hade vencer ou hade morrer (...).¹²³

¹²² DONELHA, 1977, p.70.

¹²³ DONELHA, 1977, p.364.

Cabia ao governador, portanto, a missão de deslocar-se a Guiné, com a intenção de resolver tais problemas. A notícia espalhou-se entre os habitantes da ilha, os quais estavam cientes do perigo que os holandeses representavam na Serra Leoa. Assim, é fácil entender que André Donelha, morador da ilha, mercador que já realizara algumas viagens à região da Guiné em 1574, 1581 e 1585, sentisse a necessidade de rememorar as viagens que havia feito, para oferecer ao novo governador informações sobre a região. Principalmente porque, na viagem de 1574, fez parte da armada comandada pelo governador António Velho Tinoco, o qual se dirigiu a Guiné com o intuito de derrotar os franceses, cuja pretensão era estabelecerem-se na região. Donelha acreditava que as informações dele podiam contribuir naquele momento, quando os holandeses representavam o grande “inimigo” português – situação que se agravou com o aparecimento da *West Indische Compagnie*, em 1621.

Foi com o propósito de alertar o governador de Cabo Verde que Donelha enfatizou a necessidade da construção de uma fortaleza na Serra Leoa para a defesa contra os holandeses, porque na região havia muito “pao do Brasil de que se faz tinta vermelha, carregação dos inimigos holandeses”.¹²⁴ Afirma ainda que os Temnes, Cases e Lirigos deixaram de comprar “camisas” dos portugueses “e agora tudo comprem aos holandeses e outras nações.”¹²⁵

Além da presença dos holandeses, Donelha destacou a presença dos franceses. Ao tratar do rio Senegal, diz que: “O resgate de Sanaga durou pouco mais de sessenta anos; por causa dos piratas franceses se perdeu de então para cá, que há mais de cem anos.”¹²⁶ Continuou a abordar os tipos de mercadorias comercializadas pelos estrangeiros com os povos da Guiné, quando tratou do rio Gâmbia:

Há grande trato de panos, algodão, cera, marfim, ouro, coiros de diversos animais, mas todo o ouro, cera, marfim, couros levam à costa dos Jalofos aos Franceses, Ingleses e outras nações, e já entram em Gambea a fazer o dito resgate com os negros, e tiram imenso proveito desse rio.¹²⁷

Outra preocupação foi apresentar as potencialidades da região, incentivando a colonização e a difusão da fé católica:

¹²⁴ DONELHA, 1977, p.84.

¹²⁵ DONELHA, 1977, p.102.

¹²⁶ DONELHA, 1977, p.122.

¹²⁷ DONELHA, 1977, p.154.

Sendo esta terra povoada de cristãos, será a mais abastada e de maior trato e comércio de toda a Etiópia, porque em frescura nenhuma lhe igoala e com as ribeiras se pode regar a maior parte das montanhas e terras chãs e fazer muitos açucares, arroz, milho, e, se samearem, trigo e cevada se dará, e todos os mais géneros de mantimentos, e se podem fazer grandes pomares e hortas e criar muito gado. ¹²⁸

Os relatos de Almada e Donelha bem como as cartas do Padre Baltasar Barreira foram escritos em um momento no qual o território que a Coroa e a elite cabo-verdiana reconheciam como seu território de influência, a “Guiné do Cabo Verde”, assistiram a um aumento de ingleses, franceses e holandeses na região. A presença dessas outras nações não era combatida pelos africanos e muito menos pelos lançados, uma vez que mais lhes importava o comércio favorável.

Concluindo, os textos dos três relatores carregavam grandes expectativas, tais como: colonizar a região da Guiné e Serra Leoa; extirpar a presença de estrangeiros e difundir a fé católica naquelas terras.

1.5 Os homens e suas trajetórias

Até agora citamos trechos dos relatos de Almada e Donelha e das cartas de Baltasar Barreira, mas não apresentamos a trajetória e formação deles. Acreditamos que é fundamental conhecer os lugares sociais ocupados por esses homens, pois ao situá-los no seu meio social de origem é possível compreender quais os objetivos deles com seus textos e que interesses defendiam.

Thiago Mota ressalta que devemos compreender tais personagens como “agentes históricos e discursivos, que objetivavam ações com seus textos, em detrimento de informantes voluntários e desapegados das questões de seu tempo.” ¹²⁹ Por isso, é tão importante conhecer a trajetória desses indivíduos, para que possamos compreender os relatos que produziram. Neste sentido, organizou-se aqui uma apresentação dos autores das fontes. Vale ressaltar que a intenção não é apresentar as biografias desses homens, o nosso objetivo é salientar traços de seu perfil sociocultural.

André Álvares de Almada

¹²⁸ DONELHA, 1977, p.80.

¹²⁹ MOTA, 2014, p.128.

André Álvares de Almada fazia parte de uma família com uma posição de prestígio na sociedade de Ribeira Grande (Santiago). Nascido e criado em Santiago, Almada era mulato, filho de uma mulher “parda” (mestiça) com pai branco (português) e uma avó negra.¹³⁰ O pai, Ciprião Álvares de Almada, foi Cavaleiro da Ordem de Santiago, serviu como Almojarife da Ribeira Grande de 1563 a 1564, foi procurador de moradores reinóis em 1579 e era capitão de uma companhia em 1598. A última informação que temos sobre o seu pai refere-se à data de 1614, quando assinou um documento da Câmara da Ribeira Grande.¹³¹ Vale observar, ainda, que Ciprião Álvares de Almada tinha importantes funções e cargos referentes à administração e ao comércio na região. Com certeza, a posição e importância da sua família fez com que o filho também se tornasse uma figura conhecida em Cabo Verde.

De acordo com Paul Hair: “Almada nasceu na Ilha de Cabo Verde, aparentemente, por volta de 1550.”¹³² Acredita-se que Almada tenha frequentado a costa africana com objetivos comerciais desde os anos finais da década de 1560. Hair, ainda, afirma que “Almada esteve envolvido na negociação de vários pontos do continente na Guiné entre, pelo menos, a década de 1560 e década de 1580.”¹³³

Como capitão de uma companhia (atividade desempenhada pelo seu pai também), Almada prestou serviços relevantes à Coroa. Como resultados dos serviços, em 1591, ele já era cavaleiro-fidalgo da Casa Real.

Em 1580, foi escolhido pelos moradores de Santiago para ir à Europa com o intuito de conseguir uma reunião com Felipe II, para explicar ao monarca a grande necessidade de se colonizar Serra Leoa. Entretanto, não há provas de que a viagem tenha sido realizada. Por este motivo, em 1594, escreveu o *Tratado Breve dos Rios da Guiné e do Cabo Verde*.

Em 1601, Almada era procurador de moradores reinóis. Em 1599, foi condecorado por Felipe II com o hábito da Ordem de Cristo, que recebeu efetivamente em 1603. O hábito da Ordem de Cristo era, acima de tudo, uma distinção honorífica muito importante.¹³⁴

¹³⁰ HORTA, 2011, p.78.

¹³¹ CABRAL, Iva. Vizinhos da cidade da Ribeira Grande de 1560-1648. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde. Volume II*. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995, p.515.

¹³² HAIR, 1984, p.3.

¹³³ HAIR, 1984, p.3.

¹³⁴ HORTA, 2011, p.80.

Os dados apresentados sobre a trajetória de Almada são relevantes, à medida que indicam a posição de notoriedade ocupada pelo autor em Santiago, o que explica sua preocupação em defender os interesses cabo-verdianos e o plano de dialogar diretamente com a Coroa com o intuito de conseguir apoio para realizar seus objetivos.

Como um comerciante que conhecia muito bem as mercadorias negociadas em cada parte da Guiné, ele sabia o que deveria levar para ser negociado e aquilo que receberia em troca. Por isso, seu relato é tão rico em informações comerciais.

Além de tudo, outro aspecto sobre Almada chama muita atenção; Paul Hair afirma que “Almada era um membro de uma sociedade Afro-Portuguesa e, apesar de sua pretensão em ser apenas “português”, pertencia ao grupo luso-africano e esteve bem posicionado para agir como intermediário entre as culturas europeia e africana.”¹³⁵ Discordo de Hair neste aspecto, acredito que Almada considerava-se, um cabo-verdiano e também um português, tanto é que no seu relato descreve a costa da África, como “a nossa Guiné”. Ao utilizar semelhantes termos, ele queria dizer que a Guiné pertencia aos cabo-verdianos e a coroa ibérica.

Percebe-se que existem construções de identidades distintas no mundo cabo-verdiano-guineense. Uma das identidades construídas neste espaço é a de “português”. Concordo com Peter Mark quando afirma que, durante o século XVI e XVII, os “portugueses” foram definidos em termos gerais, por características culturais e socioeconômicas, mas não por características físicas. As características físicas só passariam a ser importantes para definir a questão da identidade na região, no período colonial, principalmente no século XIX.

Nos séculos XVI e XVII, a identidade portuguesa era definida pela linguagem, inicialmente o português, mas desenvolvendo-se gradualmente em torno da língua crioulo, e da religião católica (mesmo que influenciada por práticas religiosas locais). Outra influência foi a cultura material, o modo de vestir, e principalmente, a arquitetura distinta das casas (presença de varandas, vestíbulo na entrada da casa, casas retangulares, paredes exteriores clareadas ou com um banho de argila ou com cal).¹³⁶

Peter Mark, no livro *Portuguese Style and Luso-African Identity*, apresenta um estudo sobre a identidade luso-africana na Guiné do Cabo Verde. O autor acredita que os

¹³⁵ Tradução nossa: “Almada was a member of an Afro-Portuguese society which, despite its claim to be merely “Portuguese”, had already a Luso- African group and was well placed to act as na intermediar between European and African cultures.” HAIR, 1984, p.3.

¹³⁶ MARK, 1999, p.174-176.

luso-africanos do período eram frutos de uma sociedade bastante miscigenada, na qual os contatos entre as tradições europeias e africanas misturaram-se de tal forma que os portugueses, ou descendentes deles que viviam na região, não poderiam ser analisados simplesmente pelos pilares da sociedade portuguesa.

O historiador acredita que as características que definiam o “português” resultavam do encontro entre diferentes culturas. A língua crioula era um dos aspectos que caracterizavam a identidade “portuguesa”, a referência a essa língua já aparecia nas fontes do século XVI. Peter Mark esclarece que “o Crioulo é uma estrutura vocabular que deriva do Português com uma estrutura gramatical derivada de línguas da África Ocidental, é o resultado de um processo de assimilação cultural”.¹³⁷ Com relação à religião acontecia o mesmo, pois “a religião era uma união de práticas religiosas judaicas, africanas e cristãs.”¹³⁸ Outra característica era a arquitetura. Entretanto, o autor não deixa de ressaltar que: “Na verdade, todas as características que definiam a “arquitetura de estilo português” encontravam-se no estilo de construção monumental dos Mande, um estilo que antecedeu a presença dos portugueses.”¹³⁹

Concordamos com Mark; porque, ao analisar Almada e Donelha, percebemos que é difícil caracterizá-los apenas como “portugueses”, porque foram decididamente influenciados pelo meio onde viveram, pela cultura e pela religião. Já não eram portugueses, mas também não eram africanos.

Por isso, postular um modelo de identidade bipolar entre “portugueses” e “africanos” seria um erro. “Portugueses” estavam intimamente relacionados cultural e fisicamente aos seus vizinhos africanos. Isso explica, por exemplo, o fato de Almada conhecer melhor a região e de certa forma ser menos etnocêntrico na escrita que missionários e administradores, os quais viviam em Portugal e eram enviados para uma região que desconheciam.

Sendo assim, a identidade de Almada é o que hoje compreendemos como identidade luso-africana. Constatação que torna mais compreensíveis muitos aspectos de seu relato.

¹³⁷ Tradução nossa: “Crioulo, which conjoins vocabular derived from Portuguese with a grammatical structure derived from West Atlantic languages, is the result of a processo cultural assimilation.” MARK, 2002, p.15.

¹³⁸ MARK, 2002, p.16.

¹³⁹ Tradução nossa: “In fact, all of the defining characteristics of “portuguese” style architecture are to be found in the Mande style of Monumental construction, a style that predates the Portuguese presence.” MARK, 2002, p. 52.

Padre Baltasar Barreira

Baltasar Barreira nasceu na Vila de Sacavem, Lisboa, em 1538. Era filho de pais nobres, Rodrigo de Carmona e Margarida Fernandes. Sobre sua infância e sobre o período anterior à entrada na Companhia há poucos registros.¹⁴⁰

Antes de 1556, Barreira estudou na Universidade de Coimbra (famosa e única em Portugal no período). Por influência de um fidalgo, amigo de seu pai, fez uma viagem a Sevilha. Lá resolveu mudar seu projeto de vida. Retornou a Coimbra e começou a procurar uma Ordem Religiosa para ingressar. Primeiro, buscou os franciscanos; mas decidiu ingressar na Companhia de Jesus, em 1556. Cursou seis anos de Humanidades, com formação em Filosofia e Teologia.

Durante a formação, foi influenciado pelo ideal de conversão formulado pelos jesuítas, baseado nos princípios metodológicos do Padre Suarez, que previam determinadas regras como a exigência de uma boa pregação da Fé, sem violação da lei natural e a aquisição de proselitismo sincero. O padre Suarez afirmava que os missionários não podiam forçar os “infieis” a abandonarem os seus “rituais”. Por isso, o padre determinou que a catequização deveria começar pelo “Rei Gentio” que, “uma vez conhecedor de Deus, tem o poder público de obrigar os seus súditos a essa crença.”¹⁴¹ O ideal de conversão formulado pelo Padre Suarez serviu de referência aos jesuítas, inclusive para o Padre Baltasar Barreira, como veremos ao estudar seu programa de missionação em Cabo Verde, Guiné e Serra Leoa.

Após concluir sua formação, Barreira foi professor de Humanidades da segunda classe do Colégio de Évora, em 1559. Em Évora, ele entrou em contato com o fervor missionário da época. Entre o período de 1559 a 1563, alguns episódios importantes influenciaram a vida religiosa do padre: a embaixada enviada pelo Rei de Angola a Lisboa que solicitava missionários e a efetivação das relações comerciais; a partida da primeira expedição de jesuítas para Angola; e a influência do padre Cornélio Gomes. Padre Cornélio retornou, em 1555, da primeira missão dos jesuítas no Congo e publicou, em 1556, o primeiro catecismo em Kikongo.¹⁴² Acredita-se, portanto, que o contexto de

¹⁴⁰ As informações sobre a vida do Padre Baltasar Barreira foram retiradas do artigo: LEITÃO, José Augusto Duarte. A Missão do Padre Baltasar Barreira no Reino de Angola (1580-1592). In. *Lusitana Sacra*, 2º série, 5 (1993); CASTRO, Graça Maria Correia de. *O percurso Geográfico e Missionário de Baltasar Barreira em Cabo Verde, Guiné, Serra Leoa*. Sociedade Histórica da Independência de Portugal, Lisboa, 2001.

¹⁴¹ CASTRO, 2001, p. 37-38.

¹⁴² LEITÃO, 1993, p.48.

valorização da missionação marcou a vida e o interesse do padre Baltasar Barreira, que foi enviado para realizar missões na África, alguns anos depois.¹⁴³

Em 1569, o padre Baltasar Barreira dedicou-se a socorrer as vítimas da peste bubônica que perturbava Lisboa. Em 1570, foi enviado para os Açores integrando o grupo de jesuítas responsáveis por fundar o Colégio da Ilha. Retornou a Portugal para ser mestre de noviços em Évora. Em 1579, com 41 anos, foi para Angola no intuito de fortalecer a missão, já que dois dos missionários enviados, em 1575, com Paulo de Novais, haviam falecido. Durante o tempo em que esteve em Angola, de 1579 a 1592, construiu a igreja de São Paulo de Luanda, atuou como chefe militar e parceiro de Paulo de Novais na luta contra o *Ngola* e atuou de forma ativa no comércio de escravos.

Em 1592, retornou para Portugal e, em 1603, assumiu novamente o posto de chefe dos noviços. Em 1604, com 66 anos de idade, desembarcou na Ilha de Santiago como superior da primeira missão de jesuítas da “Guiné do Cabo Verde”.¹⁴⁴ Como superior dessa missão, escreveu muitas cartas sobre o seu trabalho na região. As cartas tinham a finalidade de informar aos membros da Companhia acerca das atividades dos missionários; mas, ao mesmo tempo, destinavam-se à propaganda política, com o intuito de tratar da tentativa de colonização da região. As cartas eram expedidas em várias vias e para diferentes autoridades, com a finalidade de garantir a sua recepção e tinham uma circulação intensa, já que passavam pela Província de Portugal, pelo procurador dos jesuítas portugueses em Madri, pelo padre assistente geral em Roma, por destinatários do poder civil, inclusive o rei.¹⁴⁵

Quando chegou a Guiné, em 1604, Baltasar Barreira contava com sua longa experiência da missionação em Angola. Entretanto, as realidades com que ele se defrontou na Guiné foram distintas. Além disso, existia o problema do desconhecimento das línguas locais. Por essa razão, a viabilidade da missão dos jesuítas na Guiné, dependeu da mediação daqueles que viviam e negociavam na região. Baltasar Barreira, por exemplo, recorreu à ajuda de Sebastião Fernandes Cação e de Bartolomeu André, portugueses que viviam na região há bastante tempo.

Sabemos, portanto, que as cartas e relações dos jesuítas baseavam-se extensamente em informações orais fornecidas por comerciantes portugueses que viviam

¹⁴³ MARTINS, Jeocasta Juliet Oliveira. As cartas do Padre Baltasar Barreira: Fontes para o Estudo da Religião na Costa da Guiné (século XVII). *Temporalidades*. Belo Horizonte, v.6, n.3, p. 142-158, set/dez 2014.

¹⁴⁴ GONÇALVES, 1995, p. 549.

¹⁴⁵ HORTA, 2011, p.229.

na região, mas também foram baseadas em textos produzidos pelos “práticos de Guiné”. José da Silva Horta afirma que isso é perceptível na obra de Barreira, pois em boa parte das cartas deste sobre a Guiné, ele se baseou no relato de André Álvares de Almada.¹⁴⁶

Baltasar Barreira teve acesso ao relato de Almada por meio de D. Duarte de Castelo Branco, Conde Meirinho mor, que foi o encarregado por Filipe II (I) de convencer os jesuítas da necessidade da fundação de um “colégio” em Cabo Verde e por acompanhar a missão, mantendo contato com os jesuítas na Guiné. Barreira foi profundamente influenciado pelas palavras de Almada, por isso encontramos cópias nítidas da obra de Almada nas cartas do missionário.¹⁴⁷

Em 1612, depois de oito anos trabalhando como missionário na “Guiné do Cabo Verde”, Padre Baltazar Barreira faleceu em Santiago, Cabo Verde, com 74 anos, já descrente da possibilidade de difusão do catolicismo na região, decepcionado com o descaso da Coroa e com muitos desentendimentos que tinha com o governador de Cabo Verde.

André Donelha

Avelino Teixeira da Mota, na introdução da edição que organizou da *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, afirma que o pouco que se sabe acerca da vida de André Donelha é aquilo que consta no seu escrito sobre a Guiné. Já que as pesquisas realizadas nos arquivos, durante dez anos, com a finalidade “de coligir elementos sobre pessoas e acontecimentos relacionados com África Ocidental na sua época, resultaram praticamente infrutíferas no que a ele respeita.”¹⁴⁸

Donelha nasceu entre 1550 e 1560, em Santiago.¹⁴⁹ Não existem muitas informações que se referem a seus familiares. Entretanto, através do seu relato, podemos inferir que o pai vivia em Santiago e realizava viagens comerciais até a Guiné. Uma vez que, no relato, ele afirma que em 1560, seu pai esteve na Serra Leoa, onde comprou três pessoas de origem mane, que, após o batismo, receberam os nomes de Baltasar, Belchior

¹⁴⁶ HORTA, 2011, p.251.

¹⁴⁷ HORTA, 2011, p.219.

¹⁴⁸ MOTA, 1977, p.12.

¹⁴⁹ MOTA, 1977, p.14.

e Gaspar.¹⁵⁰ Foram esses três cativos que forneceram, ao comerciante, informações sobre a invasão dos manes na Serra Leoa.¹⁵¹

Através do relato concluímos, também, que Donelha vivia em Santiago e que frequentou uma escola, pois informa que chegou a estudar com um filho de um rei africano, chamado Beca Bore:

O outro rei, que se chamava Beca Bore, grande senhor em sua terra, primo d'el-rei Beca Caia, mandou um filho seu a esta ilha, o qual se fez cristão e foi meu condiscípulo na escola de ler e escrever, porque são os Sapes de grande engenho e habilidade para tudo o que apreendem.¹⁵²

Sabemos, também, que ele tinha um grande interesse por algumas obras europeias. No seu texto, Donelha cita uma passagem de “Os Lusíadas”, de Luís de Camões (1572), refere-se às obras “Coronica General de Espana”, de Florião do Campo (1578) e “De Situ Orbis”, de Pompônio Mella. Esta última obra influenciou Duarte Pacheco Pereira ao redigir “Esmeraldo de situ orbis”, entre 1505 e 1508.¹⁵³

Outra informação relevante que conseguimos através do relato de Donelha, é a de que ele teria viajado pelo menos três vezes a Guiné. Uma das viagens foi realizada em 1574, quando foi a Serra Leoa em uma armada organizada pelo governador António Velho Tinoco com objetivo de combater os franceses que estavam na região.¹⁵⁴ Em 1581, Donelha esteve em Bruca, morada do rei de Guínala, com o intuito de negociar dois cavalos.¹⁵⁵ E em 1585, Donelha fez a terceira viagem na qual subiu o Rio Gâmbia até Cantor.¹⁵⁶ Portanto, Donelha viajou para a Guiné entre 1574 e 1585, no mesmo período em que Almada. Percebe-se que, mesmo Almada tendo escrito seu relato em 1594 e Donelha em 1625, os dois referem-se a um período aproximado.

O historiador português Avelino Teixeira da Mota afirma que Donelha e Almada certamente se conheceram, uma vez que ambos residiam na ilha de Santiago e realizavam atividades comerciais na Guiné; e que não é impossível que Donelha tenha tido acesso a algum manuscrito da obra de Almada. Todavia, mesmo que tenha tido acesso, não encontramos na obra de Donelha nenhuma referência ao relato de Almada, nem trechos que possam ser considerados como repetitivos.¹⁵⁷

¹⁵⁰ DONELHA, 1977, p.108.

¹⁵¹ André Donelha afirma que as invasões dos Sumbas ou Manes teriam se iniciado em 1545 e terminado em 1560.

¹⁵² DONELHA, 1977, p.108-109.

¹⁵³ MOTA, 1977, p.36.

¹⁵⁴ DONELHA, 1977, p.78.

¹⁵⁵ DONELHA, 1977, p.158.

¹⁵⁶ DONELHA, 1977, p.138.

¹⁵⁷ MOTA, 1977, p.34.

José da Silva Horta caracteriza Almada e Donelha, como “práticos de Guiné”.¹⁵⁸ Porque ambos participaram das seguintes atividades: viajaram pelos Rios de Guiné, realizaram transações comerciais com diferentes povos africanos e entraram em contato com os costumes e crenças destes povos. Vale ressaltar que em oposição aos “práticos de Guiné”, havia também a “gente de passagem”, como eram caracterizados, por exemplo, os missionários.¹⁵⁹ Baltasar Barreira é um ótimo exemplo, pois chegou aos Rios da Guiné sem conhecimento algum da região, assim, seu relato sobre os costumes e crenças dos povos da Guiné, comparados com o de Almada e Donelha, pode ser considerado superficial. Além das informações expostas acima, pouco se sabe sobre Donelha.

Após analisar a vida de Almada e Donelha, percebemos que existem aspectos comuns entre estes autores, ambos eram comerciantes e “práticos da Guiné”. Por isso, apresentavam um olhar diferente sobre as práticas culturais dos povos africanos. Todavia, não significa que não existissem em seus relatos julgamentos de valor a respeito dos costumes e crenças dos povos citados. Concordo com a historiadora Beatriz de Carvalho quando afirma que:

Posto o contexto específico dos viajantes, será sempre necessário ter em mente que a realidade social de Cabo Verde inseria-se no contexto mais amplo do Ultramar Português e que muitos dos preceitos religiosos trazidos para as ilhas advinham de uma sociedade portuguesa. Embora os preceitos tenham se transformado e se amalgamado com o passar do tempo, a escrita desses luso-africanos carregava intrinsecamente julgamentos de valor inspirados na posição de superioridade aclamada pelos europeus. A miscigenação cabo-verdiana, embora fosse vista com maus olhos pelos portugueses, jamais poderia ser tida como condição igual a de um africano *bestial* que vivesse na Guiné.¹⁶⁰

Em conclusão, o objetivo deste primeiro capítulo foi mostrar um panorama geral da região da Guiné, com a finalidade de analisar o contexto de produção das fontes, os autores que as produziram e o contexto histórico espacial da região da Guiné, pois só assim seria possível adentrar ao tema desta dissertação. O próximo capítulo tem por objetivo apresentar os aspectos centrais das práticas religiosas dos barbacin, banhuns, casangas e papeis.

¹⁵⁸ HORTA, 2011, p.101.

¹⁵⁹ HORTA, 2011, p.122.

¹⁶⁰ SANTOS, 2013, p.38.

CAPÍTULO 2:

O CULTO AOS ESPÍRITOS E O PODER DOS JABACOUCES

O presente capítulo apresenta as características e significados das práticas religiosas centrais dos barbacsins, banhuns, casangas e papeis. O capítulo é dividido em três partes. Na primeira, demonstramos como as práticas religiosas foram um importante marcador identitário presente nos relatos de viagem e nas cartas missionárias e analisamos conceitos como “gentios” e “idólatras” que aparecem nas fontes. Na segunda, o objetivo foi entender o culto aos espíritos, o que significava e qual era a sua importância para os referidos povos. Por último, realizamos uma reflexão sobre o papel e a relevância dos jabacouces.¹⁶¹

2.1 A religião como principal marcador identitário na Guiné

¹⁶¹ Nas fontes pesquisadas, a palavra aparece grafada de diversas formas jambacouse, jambacousse, jabacouse, jabacouce. Optei por utilizar a palavra em uma de suas formas aportuguesadas das fontes missionárias – jabacouces. Quando eu citar a fonte, mantereí o formato original.

Os relatos de Almada e Donelha bem como as cartas do Padre Baltasar Barreira trazem informações sobre o espaço geográfico, as relações comerciais, os principais produtos da região e os produtos estrangeiros de interesse dos povos africanos. São obras que abordam aspectos culturais dos moradores da região da Guiné: os costumes, a vestimenta, as armas, os juramentos e as práticas religiosas.

Contudo, vale ressaltar que enquanto alguns aspectos são extremamente valorizados nessas descrições, outros raramente aparecem. Por exemplo, a cor da pele ou outros aspectos somáticos são escassamente usados pelos autores para definir os povos da Guiné. Todos os autores estavam mais interessados nos traços culturais, uma vez que eram muito relevantes para a distinção dos povos. José da Silva Horta afirma que, para os autores em foco, “o corpo cultural era bem mais importante que o corpo somático.”¹⁶² O mesmo autor observa que, muitas vezes, as relações afro-portuguesas do século XVI e XVII foram incorretamente referidas como relações “raciais”, ou de “raça”.¹⁶³ Porém, é um grande equívoco, porque se trata de trazer para o século XVI e XVII um atributo das relações afro-portuguesas do final do século XVIII e início do século XIX, período no qual o contato era extremamente marcado pelo discurso racial, isto é, os aspectos somáticos.

Se os atributos somáticos não eram tão relevantes como marcadores de identidade dos diferentes povos da Guiné, não significa que não existissem outras características que influenciavam o olhar de julgamento sobre o outro. Durante os séculos XVI e XVII, os aspectos culturais exerceram este papel, mas principalmente destaca-se o aspecto religioso:

... a cor da pele e outros caracteres somáticos do indivíduo são menos relevantes que a sua filiação religiosa efetiva. Era, sobretudo, a religião e as expectativas que a ela estavam associadas, que marcava mais profundamente as representações dos africanos no início dos contatos e nos séculos seguintes.¹⁶⁴

A abundância de passagens nos relatos que dizem respeito aos aspectos religiosos fica bastante evidente nas obras de Almada e Donelha e nas cartas do missionário Baltasar

¹⁶² 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). *Varia História*, Belo Horizonte, vol.29, n°51, p.649-675, set/dez 2013.

¹⁶³ HORTA, 2013, p.658.

¹⁶⁴ HORTA, José da Silva. Perspectiva para o estudo da evolução das representações dos africanos nas escritas portuguesas de viagem: o caso da Guiné do Cabo Verde (Séculos XV-XVII). In: RODRIGUES, José Damião. RODRIGUES, Casimiro. *Representações de África e dos Africanos na História e na Cultura – Séculos XV-XXI*, PONTA Delgada, Centro de História de Além-Mar, 2011, p.415.

Barreira, à medida que percebemos uma preocupação em demonstrar que a Guiné estava dividida entre as nações islamizadas (definidos nas fontes, como: “mouros”, “da lei”, “seguem a seita de Mafoma”, “Mafometanos”) e os “Gentios/Idólatras” (categoria utilizada pelos “portugueses” para identificar os povos adeptos de práticas religiosas locais). Assim, ao descrever os povos da Guiné, a principal diferenciação que eles estabeleceram foi entre os povos já islamizados, sobretudo os que se situavam ao norte do Rio Gâmbia, sob a influência dos Mandingas e os povos que viviam ao sul daquele rio, chamados de “gentios”, eles eram observados sob uma ótica menos negativa que os islamizados.

Nota-se que entre os séculos XV e XVIII, algumas noções como “gentio” e “idólatra” estiveram presentes nas descrições dos viajantes com relação às práticas religiosas que existiam na costa da Guiné. Normalmente, esses viajantes determinavam o rio Gâmbia como um limite que dividia as “terras dos mouros” das “terras dos gentios”.

O nobre veneziano, Luís de Cadamosto, realizou duas viagens a serviço do Infante D. Henrique, uma em 1455 e outra em 1456, na região entre o Rio Gâmbia e o Rio Grande (Geba). Ao descrever os povos que viviam na região ele utilizava o termo “gentio” e afirmava: “Não têm fé nem conhecem a Deus, mas adoram uns o Sol; outros, a Lua; outros, ainda, os planetas; e tem novas ideias de **idolatria**.”¹⁶⁵ Duarte Pacheco Pereira que também esteve na região, por volta de 1506, afirmava que esses povos: “São **idolatrias** porque são **gentios**.”¹⁶⁶

Almada, em 1594, ao se referir ao povo que vivia próximo ao rio Sine, entre o rio Senegal e o Gâmbia, afirmava: “Estes **gentios** barbamins não deixam de ter muitos ritos.”¹⁶⁷, sobre os casangas ele disse: “Os seus **ídolos** são uns paus fincados no chão [...]”¹⁶⁸

O padre Baltasar Barreira, em uma das suas primeiras cartas, escritas em 1604, quando chegou a Cabo Verde, fez a seguinte afirmação: “[...] e de lá (Guiné) espero mandar tão boas informações da disposição daqueles Reys e **gentilidade** para receber nossa santa fé católica, que se tome assento sobre nossa ficada e perpetuação nestas

¹⁶⁵ CADAMOSTO, Luís de e SINTRA, Pedro de. *Viagens*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988, p.98.

¹⁶⁶ PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. 3ª edição. Lisboa, 1954. p. 134.

¹⁶⁷ ALMADA, 1964, p.258.

¹⁶⁸ ALMADA, 1964, p.296.

partes.”¹⁶⁹ E em 1625, o comerciante cabo-verdiano Donelha, afirmou: “Estes Jalofos eram **gentios**, há menos de oitenta anos que tomaram a lei de Mafamede.”¹⁷⁰

Notamos que os costumes dos povos da Guiné foram concebidos, avaliados e enquadrados de acordo com o discurso missionário da época. Portanto, os povos em estudo foram considerados pagãos, gentios e idolatras. Cabe agora compreender o que significavam esses adjetivos e qual a intenção dos viajantes ao utilizá-los.

José da Silva Horta afirma que os termos em questão tinham como objetivo caracterizar as crenças dos povos africanos como um erro que importava superar, já que a descrição dos viajantes era organizada de acordo com o sistema de categorias disponíveis no código referencial ibero-cristão.¹⁷¹

O termo gentilidade, durante muito tempo, foi associado à ausência de lei. Aqueles situados fora do Cristianismo, Judaísmo ou Islamismo eram integrados à categoria de gentios. Os viajantes estabeleciam uma diferença significativa em relação aos “gentios” e aos “mouros”. Os “mouros” eram considerados infiéis, por terem acreditado na “falsa fé de Maomé”. Em contrapartida, os “gentios” eram capazes de conhecer o caminho da salvação, desde que se convertessem ao cristianismo.¹⁷² Além disso, por serem considerados, pelos viajantes, povos sem fé e sem lei, acreditava-se que poderiam ser facilmente convertidos. Era como se fossem seres ingênuos, desgarrados da civilização, mas propensos a ela.

As antigas tradições, denominadas como gentilidades, são descritas com reprovação e explicadas a partir da polaridade deus-diabo, “utilizadas desde os tempos medievais como recursos de retórica na literatura dos exemplos.”¹⁷³

Um exemplo do discurso “gentios” versus “mouros” está presente nas cartas do padre Baltasar Barreira. Quando foi indicado para ser o superior da missão da Guiné, demonstrou que tinha conhecimento sobre a presença do islamismo naquela região.¹⁷⁴ Ao

¹⁶⁹ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 22/07/1604, MMA, IV, p.46.

¹⁷⁰ DONELHA, 1977, p.128.

¹⁷¹ HORTA, José da Silva. O Africano: Produção Textual e Representações (séculos XV-XVIII). In: CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Cosmos, 1999, p.256.

¹⁷² DESTRO, L. C. F. Cristãos, mouros e gentios: os africanos subsaarianos nos relatos de viagem dos séculos XV e XVI. In: XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2013, Natal. *Anais Eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, 2013.p.1.

¹⁷³ MACEDO, José Rivair. Idolatria e canibalismo em relatos de missionários capuchinos no Brasil e no Congo do século XVII. *História: Debates e Tendências*. V. 15, n.1, jan/jun. 2015, p. 214-229.

¹⁷⁴ De acordo com Alberto da Costa e Silva, após a morte de Maomé, em 632, os árabes unificados por Maomé abalaram o poder do Império Bizantino e conquistaram o Iraque, a Síria, a Palestina, a Pérsia, a Armênia, a Ásia Menor, o Egito e os litorais da África do Norte até a Tunísia. Acrescentaram a seus domínios, no final do século VII, o Afeganistão, a Índia e quase todo o norte da África. Os árabes

aceitar a missão, anunciou que era necessário salvar as almas de muitos que estavam sendo contaminados pela “maldita seita de Mafamede”.¹⁷⁵ Seu ponto de vista era influenciado pelo contexto das Cruzadas contra os muçulmanos. Barreira se referia a estes como falsos e traiçoeiros; e reforçava a perspectiva de que os “gentios” seriam mais facilmente convertidos do que os islamizados:

A disposição para se fazer fruto nesta gentilidade em uns é grande e em outros não; daqueles que já receberam a seita de Mafoma não parece que há que tratar, os outros que somente a cheirarão e ainda há 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 para receber a nossa Santa Fé são estes reinos da Serra Leoa e outros vizinhos a eles, por não terem notícia de Mafoma e de sua lei.¹⁷⁶

Após longos anos de conflito dos cristãos na “reconquista e reintegração” da Península Ibérica, tal acontecimento ficou marcado na memória e no discurso de muitos homens, ganhando vários partidários ao longo dos séculos.¹⁷⁷ Durante o processo citado, os muçulmanos foram vistos como inimigos, o que explica a preocupação de viajantes portugueses, cabo-verdianos e missionários em descrever, de forma negativa, a influência do islamismo na Guiné, por isso os Jalofos e de os Mandingas foram definidos como povos de difícil conversão.

Entretanto, o discurso inicial produzido por alguns missionários, comerciantes e viajantes de que os “gentios” seriam facilmente convertidos não se confirmou. “Os poucos anos de missão iriam revelar que os povos da costa ocidental africana possuíam manifestações culturais e hábitos ancestrais bem enraizados, como a poligamia, cultos, rituais e algumas cerimônias fúnebres das quais não abdicavam facilmente”.¹⁷⁸

Os próprios missionários, com o passar do tempo, problematizaram a questão da conversão e perceberam as dificuldades e os empecilhos do processo, por isso não

islamizados acreditavam que era obrigação do crente ampliar os territórios sob o governo dos fiéis, para tanto realizavam a guerra santa (jihad). Vale ressaltar que a expansão do islamismo esteve intimamente ligada à expansão das rotas comerciais transaarianas. Isso não significa, contudo, que os árabes controlavam todo o comércio transaariano, já que grande parte desse comércio continuava na mão dos berberes islamizados. Os berberes islamizados tiveram papel importante na difusão do islamismo na África. Uma vez que eram eles que chegavam a diferentes espaços no território africano em busca de mercadoria e com a intenção de estabelecer comércio. Através desse contato difundiam também o islamismo. In: SILVA, Alberto da Costa e. Nas terras do Islame. In: *A manilha e o Libambo: a África e a Escravidão*, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

¹⁷⁵ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre Antonio Mascarenhas”, 16/3/1604. In: *MMA*. 1965, IV, p.35.

¹⁷⁶ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares”, 01/8/1606. In: *MMA*. 1965, IV, p.172.

¹⁷⁷ PAIVA, Daniela Rabelo Costa Ribeiro. *As Descrições da Cidade de Lisboa: Escrita, Poder e Sociedade no Portugal dos Felipes*. 112f. Dissertação (Mestrado em História). UFF. 2013.

¹⁷⁸ RECHEADO, 2010, p .26.

podem ser acusados de ingênuos e excessivamente otimistas. A presença nessa “zona de contato” demonstrou que a realidade era muito complexa e as práticas religiosas locais muito importantes para os povos da costa.

Descrever os povos da costa como “gentios” significava expressar um imaginário religioso cristão do século XIII ao XV e recorrer à interpretação do Novo Testamento. Os gentios foram representados como um povo desejoso de se aproximar da fé de Cristo e por Ele chamado a formar a sua Igreja.¹⁷⁹ O termo “idólatra/idolatria” remetia a uma referência bíblica, reenviava a Isaías 37:19, segundo o qual os deuses das nações dos Gentios não eram deuses, mas “obras de mãos de homens, madeira e pedra.”¹⁸⁰ A Idolatria aparece associada à ideia de adoração de ídolos, prática de encantamentos, feitiços e sortilégios. Ser idólatra significava prestar a falsas divindades o culto reservado ao “verdadeiro” Deus. Neste sentido, ao caracterizar determinado povo com essas descrições, a intenção era desqualificar o *outro* e suas práticas religiosas, para que dessa forma o processo de conversão tivesse uma justificativa, um alicerce.

As definições em foco se evidenciam ainda mais quando consultamos o Vocabulário Latino Português (1712-1728), escrito pelo padre Raphael Bluteau. Foi o primeiro dicionário português que trazia explicações dos termos e vários sinônimos. A obra de Bluteau tornou-se referência para os letrados eruditos, por isso permite, de certa forma, acessar a mentalidade das pessoas que viveram no período Moderno.

A obra explica que idólatra significaria “Adorador de ídolos. Derivado do grego *Eidolon*, imagem e *Latreia*, culto, veneração”; e idolatria significaria “adoração aos ídolos. Culto em que os gentios veneravam as estátuas de seus falsos Deuses.”¹⁸¹ Bluteau também define o termo gentio e gentilidade, respectivamente como “pagão” e “falta de religião dos gentios”.¹⁸² Essas definições permitem compreender que os referidos termos, na modernidade, eram associados à ideia da ausência de religião e do culto aos falsos deuses, na visão cristã, impregnada do desejo de desqualificar as crenças religiosas dos outros.

¹⁷⁹ HORTA, 1999, p.262.

¹⁸⁰ HORTA, José da Silva e MARK, Peter. “Judeus e Muçulmanos, na Petite Côte senegalesa, no início do século XVII: Iconoclastia anticatólica, aproximação religiosa, parceria comercial”. *Cadernos de Estudo Sefardista*, nº 5, 2005, p.36.

¹⁸¹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728, v. 4, p.546-550. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/002994-04#page/550/mode/1up>. Acessado: 21 julho 2015.

¹⁸² BLUTEAU, 1712-1728, p.316.

É interessante observar que o discurso da idolatria, como forma de criticar e inferiorizar a prática religiosa do Outro, não foi utilizado apenas pelos católicos. Peter Mark e José da Silva Horta, no texto *Judeus e Muçulmanos na Petite Côte Senegalesa*, observaram que durante o século XVII, judeus de Amsterdã e jalofos muçulmanos, que viviam na região que hoje corresponde a seção costeira do Senegal, entabularam um diálogo de natureza teológica. Os judeus afirmavam a existência de semelhanças entre suas próprias crenças e a dos Jalofos muçulmanos, como, a crença em um livro sagrado e a prática da circuncisão, por exemplo.

Além disso, os comerciantes judeus criaram uma argumentação anticatólica. Eles acusavam os cristão de praticarem idolatria e adorarem imagens, estátuas e crucifixos. Essa foi uma reação dos judeus, diante da interferência da Coroa Portuguesa que tentou convencer os dignitários Jalofos e Sereer a não permitirem a presença de judeus em suas terras. Obviamente, que a solicitação dos portugueses foi recusada, pois as regras comerciais e de sociabilidade eram definidas pelos chefes africanos para quem os comerciantes judeus, os mercadores lusos e mandinga eram todos bem vindos desde que seguissem as regras e tivessem algo a oferecer.¹⁸³

Cabe ressaltar que a descrição realizada pelos viajantes dos povos que viviam entre o Rio Gâmbia e a Serra Leoa, como “gentios/idólatras”, dificulta a compreensão acerca dos costumes religiosos dos referidos povos. Se o historiador não for metodologicamente cauteloso corre o risco de utilizar tais conceitos homogeneizantes e de não compreender os aspectos religiosos presentes na região.

Horta, por exemplo, chama atenção para o fato de que a preocupação em classificar a religião destes povos como idolatria não permitiu que, alguns viajantes, compreendessem o caráter de mero suporte ritual e não de verdadeiro destinatário do culto dos “ídolos”. Os chamados “ídolos” eram objetos de culto, através dos quais se aproximavam dos espíritos. Portanto, “não são deuses ou mesmo espíritos, mas apenas o suporte para a propiciação dos espíritos.”¹⁸⁴ Diante disso, pretendo analisar o significado e importância do culto aos espíritos, a partir de uma perspectiva antropológica, tentando desvendar o papel e a importância do culto dos espíritos na Guiné, fugindo de uma leitura simplista ligada apenas a caracterização dos objetos e elementos religiosos.

2.2 O culto aos espíritos

¹⁸³ HORTA; MARK, 2005, p.49.

¹⁸⁴ HORTA, 1999, p.280.

James Sweet e Walter Hawthorne defendem que todos os povos têm algumas “crenças centrais” que são duradouras e determinam a personalidade e a identidade daquela comunidade.¹⁸⁵ Eles concordam com o conceito de Jan Vansina de que “as crenças centrais são os elementos da cultura que mostram continuidades de longo prazo que duram milênios.”¹⁸⁶ Thornton também teve uma conclusão similar ao argumentar que alguns elementos da cultura “mudam rapidamente” enquanto outros “se fixam ao longo do tempo.”¹⁸⁷

Concordamos com a ideia e defendemos que os povos da Alta Guiné (barbacins, casangas, banhuns e papeis), foco desse estudo, possuíam algumas crenças espirituais centrais. Um dos elementos que compõem as crenças é o fato de que todos os povos em questão acreditavam que os espíritos habitam a terra e interagem, com regularidade, com os humanos, podendo afetar a vida deles para melhor ou pior. Além disso, os espíritos eram de dois tipos: os espíritos naturais (presente nas florestas, rios, árvores) e os espíritos dos ancestrais (almas dos parentes falecidos ou membros importantes da comunidade).

Os espíritos naturais eram espíritos que habitam o solo, a água, a flora e até a fauna. Por isso, vários elementos da natureza são sagrados. Estes espíritos são geralmente muito caprichosos e detêm muito poder, que podem utilizar para proteger ou prejudicar seres humanos. Os povos da Guiné acreditavam que a ajuda ou a não interferência destes espíritos na vida humana poderia ser atingida através de orações, oferendas, sacrifícios e pela mediação dos espíritos dos ancestrais. Nos relatos, percebemos que as árvores estavam entre os locais favoritos da morada dos espíritos naturais, principalmente as árvores altas, como os poilões.¹⁸⁸ Era importante que a comunidade, os membros da aldeia, estabelecessem ligações com os espíritos que vivem próximo a aldeia, através de cerimônias religiosas e oferendas.

Além dos espíritos naturais, os povos da Guiné também acreditavam na existência de espíritos ancestrais, que seriam as almas dos parentes falecidos ou membros da comunidade importantes. Após a morte, os ancestrais passam a fazer parte do mundo dos espíritos e podem interferir junto a outros espíritos a favor de seus descendentes e da

¹⁸⁵ SWEET, James H. *Recriar a África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70. 2007.; Hawthorne, Walter. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Cambridge (U.K.): Cambridge University Press, 2010

¹⁸⁶ HAWTHORNE, 2010, p.209.

¹⁸⁷ THORNTON, 2004, p.206.

¹⁸⁸ Árvore da savana africana, considerada sagrada entre os povos da Guiné, à sombra da qual têm lugar rituais e cerimônias.

comunidade, como um todo. Mas para persuadir o ancestral a agir em interesse da comunidade alguns rituais deveriam ser seguidos, algumas oferendas e sacrifícios deveriam ser realizados, com o objetivo de agradar estes espíritos.

Os comerciantes e missionários identificaram (e registraram em seus relatos) a presença do culto aos espíritos, mas tiveram dificuldades de compreender o seu significado, porque estavam mais preocupados em desqualificar do que em caracterizar, em prescrever que descrever. A seguir analisamos alguns relatos.

O cabo-verdiano André Álvares Almada, conhecido mercador na Costa da Guiné, desde antes de 1570, descreve a adoração dos **barbacins**, assim:

Estes Gentios barbacin não deixam de ter muitos ritos; fazem reverência a Lua quando é nova; têm umas árvores grandes, que eles têm por templo, e os caíam com farinha de arroz e com sangue dos animais que matam e sacrificam a essas árvores, ou [a] alguns paus que eles fincam no chão, alevantados para cima para esse efeito.¹⁸⁹

Mais tarde, ao tratar do culto dos **casangas** e dos **banhuns**, Almada afirmou que:

Os seus ídolos, a que reverenciam, são uns paus fincados no chão, debaixo de alguma árvore grande e sombria, com as cabeças tortas ao modo de cajados, juntas estes em feixe, amarrados, postos no chão com as cabeças todas para cima. É o seu ídolo a que eles chamam Chinas, e reverenciam, oferecendo-lhes vinhos da sura, que é o da palma, e o de milho, que é como cerveja.¹⁹⁰

Os relatos evidenciam a crença em espíritos naturais e a alguns objetos materiais, chamados chinas. Os espíritos naturais aparecem, por exemplo, ligados ao culto à Lua e às árvores grandes. Além disso, os povos da Guiné criavam alguns objetos de madeira, chamados de china, acreditando que estes poderiam servir como habitações temporárias dos espíritos. Por isso, eles serviam como foco de cerimônias religiosas e oferendas, já que por meio destes objetos era possível estabelecer contato com os espíritos.

Os ancestrais e espíritos naturais desejavam ser reconhecidos e homenageados através de oferendas, especialmente, sacrifícios. Próximo das árvores e das Chinas eram depositadas oferendas, como vinho e arroz, e feitos os sacrifícios, de gado, galinhas, cabra, cavalo, cão e, em ocasiões muito especiais, pessoas eram incluídas dentre os sacrifícios aos ancestrais e espíritos naturais.

¹⁸⁹ ALMADA, 1964, p. 258-259.

¹⁹⁰ ALMADA, 1964, p. 296-297.

O uso de sacrifício nas cerimônias entre os povos da Guiné foi um dos aspectos que gerou maior indignação entre os missionários. A formação religiosa do Padre Baltasar Barreira o impediu de compreender a religiosidade africana, o que o levou a identificar as crenças diferentes como obra do diabo, portanto deveriam ser erradicadas:

Entre outras coisas que procurei persuadir-lhes, e que eles aceitarão de boa vontade, foi que, se El Rei morresse, não matassem gente, porque tem por costume matar muitas de suas mulheres e de seus criados, e até o cavalo em que andava, por lhe meter o diabo em cabeça que aquelas que matão ande tornar a ser suas mulheres na outra vida, e o mesmo dos criados e cavalos.¹⁹¹

O principal significado dos sacrifícios era demonstrar respeito e admiração pelos espíritos, com o objetivo de estabelecer uma relação amistosa entre os dois mundos (vivos e mortos), já que eles estavam profundamente conectados. Agradar aos espíritos era fundamental para manter uma vida harmônica e saudável, acredita-se que reconhecimento através de oferendas e sacrifícios era o que os espíritos mais desejavam.

Os espíritos que recebiam as oferendas e sacrifícios sentiam-se satisfeitos e honrados; portanto, como retribuição, ajudavam a comunidade, a família, o indivíduo a adquirir saúde, poder e riqueza. Por isso, é tão importante agradar os espíritos, já que são entidades sobrenaturais invisíveis, que ocupam o mesmo espaço físico que os vivos e podem afetar as relações e os eventos do mundo natural e visível.

O jesuíta, Fernão Guerreiro, ao escrever, em 1606, sobre os povos que viviam na Guiné afirmou:

[...] 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 Chinã; de modo que assim como nós chamamos a nosso deus, Deus, assim eles ao que têm e adoram por Deus chamam Chinã; donde, quando veem nossas imagens de Cristo ou de Nossa Senhora lhe chamam Chinã do branco, ou Chinã do Cristão, querem dizer Deus do cristão, ou coisa a que quer ou que ama muito.¹⁹²

Continuando a descrição impregnada de juízo de valor, o Padre afirmava:

E o que mais é para espantar e que se pode ver a brutalidade desta cega gente, é a forma e figura da sua negra chinã ou deus que veneram, a qual é esta: Tomam muitos **paus**, cada um de palmo e meio, todos muito pretos em razão da **variedade de licores que lançam em umas vasilhas, que é sangue de diversos animais**; com que tingem estes paus; (...) destes paus fazem um feixe que fica parecendo um cepo de

¹⁹¹ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre Manuel de Barros”, 28/01/1605. In: *MMA*. 1965, IV, p.56.

¹⁹² “Das coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné”, 1606. In: *MMA*.1965, v. IV, p.204.

talhar carne, de altura de palmo e meio, no qual **estão dependurados por umas cordinhas delgadas duas ou três caveiras de cachorros**. E eis aqui o Deus que esta cega e brutal gentildade adora e mete no coração e isto é que chamam China.¹⁹³

Percebemos, através do trecho, que o Padre Fernão Guerreiro, formado em colégios e universidades da Europa, estava tomado pela crença de uma profunda superioridade da sua cultura e religião, o que levou a utilizar os termos “brutalidades desta cega gente” para se referir ao culto das chinas entre os povos da Guiné. Apesar de desqualificar as crenças guineenses, a carta do padre reforça a existência do culto aos espíritos através da china e a importância dos sacrifícios de animais, como cachorros, e das oferendas de sangue. O sangue é outro elemento muito importante nestas oferendas, parece que quanto mais sangue é oferecido aos espíritos mais satisfeitos eles estão.

Baltasar Barreira também se referiu ao termo china ao tratar das práticas religiosas dos povos da Guiné. Em 1607, em uma carta destinada ao provincial de Portugal, ele afirmou que alguns africanos, moradores de Cabo Verde, convertidos ao catolicismo, quando retornavam à Guiné, retomavam a adoração de suas chinas:

Alguns negros cristãos naturais desta terra (Guiné), que tornarão a ela da Ilha do Cabo Verde, onde forão batizados, cõ o trato dos gentios vierão a tanto esquecimento das obrigações de nossa santa fé, que tinham chinas, ou consentião que a tivessem seus escravos, e tratavão com ellas e lhe encomendavão suas cousas, como fazem os gentios...¹⁹⁴

As palavras de Barreira reforçam a importância das práticas religiosas da Guiné. Certamente, em Cabo Verde os africanos tinham menos acesso aos jabacouces. Portanto, a volta ao continente implicava em retomar o contato com os espíritos ancestrais, que ajudavam na proteção do corpo e da alma. Outro aspecto importante é a existência de várias chinas. Na Guiné, observamos a existência de muitos objetos de culto, espalhados por todos os locais. Como o culto era direcionado aos ancestrais, e toda família tem seus ancestrais para serem honrados, muitos objetos de culto podiam ser vistos por todos os locais. Isto facilitava o culto aos espíritos que fazia parte do dia a dia de todos os membros da comunidade. Estar integrado a comunidade, significava acreditar no poder dos espíritos e participar das cerimônias religiosas.

¹⁹³ “Das coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné”, 1606. In: *MMA*.1965, v. IV, p.204.

¹⁹⁴ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 09/03/1607. In: *MMA*, v. IV, p. 238.

O jesuíta Manuel Álvares¹⁹⁵ também aborda o culto às esculturas de madeira. Ao tratar das práticas religiosas entre os papéis, afirma:

Todos os gentios poderosos têm em sua casa o ídolo de feixe e o testado vinho e sacrificam em coisas menores; mas nas difíceis acodem ao ministro ordinário que de sua mão e em seu poder tem o ídolo da aldeia, e têm para si os idólatras que o demônio, ou para melhor dizer, os seus defuntos, entra nele e fala o que pretende dos parentes, pais ou filhos, etc.¹⁹⁶

Manuel Álvares notou que as pessoas possuíam em suas casas os objetos de culto (chinas), para os quais direcionavam solicitações, oferendas e sacrifícios. Entretanto, quando o pedido era mais complicado era necessário recorrer a um “ministro ordinário”, alguém que detinha conhecimentos mais profundos sobre as práticas religiosas e que possuía a habilidade de entrar em contato (acessar) os ancestrais. Esses religiosos eram conhecidos como jabacouces, e serão estudados ainda neste capítulo.

Manuel Álvares também informa que os objetos de culto, chinas, algumas vezes estavam localizados em santuários. Vale ressaltar que os espíritos não ocupavam permanentemente o santuário; eram convocados através de rituais realizados pelos jabacouces:

O ídolo destes bárbaros é ordinário feixe de paus, untado de sangue de aves, como galinhas, cabras e vacas com suas penas de galo por cima. Este é o crasso de todo gentio papel. (...) A capela destes ídolos é um funco, onde estão todos juntos. Aqui recorrem em todas as suas necessidades. Tem o lugar fogo que se acende à noite.¹⁹⁷

Nos excertos selecionados, verificamos que os missionários e comerciantes identificaram e caracterizaram alguns objetos de culto dos povos da Guiné. No entanto, conseguiram identificar apenas os aspectos materiais do culto. Dificuldade natural por duas razões: a mentalidade da época, e porque não era objetivo destes fazer nenhum tipo de interpretação antropológica. O que estava imperceptível aos estrangeiros era a ligação que existia, para os povos da Guiné, entre o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural.

¹⁹⁵ O padre Manuel Álvares nasceu em Torres Novas, Portugal, em 1580. Em 1604, ingressou na Companhia de Jesus, em Coimbra, depois de ter estudado oito anos de Cânones e um ano de filosofia. Desembarcou na Guiné em 1607, depois de três anos do início da missão jesuíta na região (1604). Faleceu na Guiné, em 1617.

¹⁹⁶ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone* (c.1625). Trad. Para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. Parte I, cap. XI.

¹⁹⁷ ÁLVARES, 1990, parte I, cap. XI.

O culto não era ao objeto (as esculturas de madeira). Este era apenas o meio de consulta aos ancestrais que possibilitavam o contato com o sagrado.¹⁹⁸

Em suma, entendemos que china era o termo utilizado pelos banhuns, casangas e papeis para indicar a representação simbólica da **residência dos espíritos dos ancestrais**. Era o termo utilizado para se referir ao objeto, sobre o qual se realizavam as cerimônias religiosas. Através dele era estabelecido o contato com os espíritos. A principal representação da china, presente nos relatos, era através de algumas esculturas de madeira.

A maioria dos povos da Guiné, que seguiam as práticas religiosas locais, acreditavam na existência de uma entidade suprema, onipotente e criadora. Contudo, o ser superior não estava envolvido nos assuntos da vida cotidiana.¹⁹⁹ Havia uma multidão de espíritos, mais intimamente relacionados com os aspectos humanos, que poderiam ser os espíritos dos antepassados ou forças naturais, estes sim estavam ligados às questões do dia a dia.²⁰⁰

Portanto, como o ser supremo estava muito longe dos mortais, era necessária uma intermediação. As forças espirituais que faziam a conexão entre o mundo do divino e o mundo do humano eram os espíritos, da natureza e dos ancestrais. Por isso, eles eram consultados nas mais diversas circunstâncias, em tempos de paz ou de guerra, em momentos de felicidade e dor, de saúde ou enfermidade, para resolver dúvidas ou algum problema, na procura de alianças ou por desavenças políticas. As forças espirituais, acessadas através da natureza ou dos objetos sagrados, tinham poder de interferir diretamente no mundo dos vivos. Por isso, assuntos de qualquer natureza eram sempre tratados levando-se em conta o componente espiritual.

Enfatizamos nesta dissertação que entre os povos barbacins, casangas, banhuns e papeis, existem algumas crenças religiosas centrais, duradouras e sólidas, que não são abandonadas nem mesmo quando os povos entram em contato com crenças diferentes. Os povos da Guiné que entraram em contato com o islamismo e com o cristianismo não conseguiram e também não desejavam distanciar-se da crença nos espíritos.

¹⁹⁸ AUGEL, Moema Parente. *O desafio do Escombro: nação, identidade e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 93.

¹⁹⁹ HAWTHORNE, 2010, p.213.

²⁰⁰ ZULUAGA, Pablo Fernando Gómes. *Bodies of encounter: health and death in the early modern African Spanish-Caribbean*. Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of philosophy in History. 2010, p.97-98.

Destacamos, a seguir, alguns relatos do século XX, de funcionários portugueses enviados à então colônia de Guiné-Bissau que forneceram algumas informações sobre as práticas religiosas dos povos estudados. Nossa intenção é demonstrar como as crenças centrais permaneceram fortes ao longo dos séculos. Concordamos com Wyatt MacGaffey, antropólogo de importância fundamental para o estudo da religião e sociedade centro-africana: “Mudar... deve ser alterar algo que continua.”²⁰¹ E com Thornton que afirma que alguns elementos da cultura dos povos “mudam rapidamente, são muito sensíveis”, enquanto outros “são mais estáveis e transformam-se com mais vagar.”²⁰² Acreditamos que a cultura de qualquer povo está em constante mutação. Entretanto, alguns elementos mudam com rapidez, de forma radical, outros permanecem, ou sofrem pequenas alterações.

Vale destacar que a maior parte das informações tratadas a seguir estão no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, uma revista colonial publicada entre 1946 e 1973, composta de 110 edições que tratam dos mais variados temas. Atualmente, o Boletim encontra-se disponível *online* através da página eletrônica do Projeto Memória da África e do Oriente.²⁰³

Os colaboradores da revista Boletim Cultural eram, majoritariamente, funcionários civis ou militares de Portugal. Embora efetuassem “pesquisas de campo”, eles não possuíam uma formação específica em antropologia, sociologia ou história. Além disso, eles estavam fortemente influenciados pelo olhar racista e cientificista da época. De acordo com Fátima Cristina Leister:

A maioria dos colaboradores do Boletim Cultural compreendia os povos guineenses a partir de debates teóricos das primeiras décadas do século XX; pensavam sobre eles tendo em conta o conceito de etnia, partindo de comparações com normas e perfis etnocêntricos. Eram classificados, em grande medida, a partir daquilo que não eram ou não possuíam, ou seja: não eram brancos, não eram alfabetizados, não eram cristãos, não tinham luz elétrica, não se vestiam adequadamente, entre outras negações.²⁰⁴

Antônio Carreira e Fernando Rogado Quintino foram os autores que mais publicaram na revista. Escreveram sobre variados temas para o Boletim. Carreira era

²⁰¹ MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa. In: *Implicit Understandings*. Ed. Stuart B. Schwartz. New York: Cambridge University Press. 1994, p. 254-7.

²⁰² THORNTON, 2004, p. 280.

²⁰³ LEISTER, Fátima Cristina. *Um Prefácio a Povos da Guiné-Bissau: O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973)*. Mestrado em História Social pela PUC-SP. 2012. p. 25.

²⁰⁴ LEISTER, 2012, p. 125-126.

cabo-verdiano e Rogado Quintino, como a maioria dos funcionários da administração colonial, também o era, possivelmente. Ambos viveram durante muitos anos na Guiné, exercendo funções administrativas e dedicando-se ao estudo dos povos da região. Ao descrever a religião dos banhuns, casangas e papeis, os autores utilizaram termos vigentes no período, como “fetichismo” e “animismo”. Contudo, nenhum deles teve preocupação em definir detalhadamente o que os conceitos significavam.

De acordo com o intelectual William Pietz, genealogista do termo, “fetiche”, esta palavra não provém unicamente das línguas africanas tampouco das europeias. Ele defende que o vocábulo surgiu nos espaços transculturais (nas “zonas de contato”), a partir do encontro que ocorreu na costa oeste africana (particularmente no Golfo da Guiné), entre diferentes culturas. Foi um termo muito utilizado pelos viajantes europeus, entre os séculos XVI e XVIII, para descrever certos objetos vistos como detentores de poder sobrenatural.

Pietz afirma que o termo “fetiche”, surgiu neste contexto euro-africano; era uma transformação de “feitiço”, palavra portuguesa utilizada para se referir a amuletos mágicos portados pelos europeus. Logo, a palavra “fetiche” foi utilizada pelos viajantes para falar de objetos centrais no complexo religioso-mágico africano, como pedras, estátuas, árvores e amuleto. Nota-se que o termo diferencia-se do conceito de “ídolo”. O primeiro faz referência à adoração direta ao objeto, seja produzido pelo homem ou pertencente à natureza; o segundo refere-se à adoração de imagens (representações) de falsos deuses.²⁰⁵

Pietz também nos informa que existe uma dicotomia entre feitiço e ídolo cuja origem se encontrar na teologia cristã, na diferenciação entre magia e religião. O ídolo representaria uma entidade espiritual, consultada, principalmente, na busca do bem comum. Ao passo que feitiços seriam objetos normalmente usados no corpo na busca de poder para atingir fins terrenos particulares. A própria etimologia da palavra já indica seus significados, “fetiche”, remonta a “feitiço”, do latim *facticius*, significa “feito”, “manufaturado”; mercadoria feita pelo homem (artificial/não-natural). O artificial seria inferior ao verdadeiro, ao natural, porque de certa forma seria fraudulento, falso.²⁰⁶

Contudo, ao longo do tempo, o significado dessa palavra foi ampliado. O “fetisso” vai se tornar mais que uma forma prática e material de magia. O termo passa a ser

²⁰⁵ PIETZ, William. “The Problem of Fetish I”. *RES – Anthropology and Esthetics*. n.9, 1985, p.5-17.

²⁰⁶ PIETZ, William. “The Problem of Fetish II. The Origin of Fetish”. *RES – Anthropology and Esthetics*, n.13, 1987, p. 23-45.

associado à ideia de uma religião rudimentar, pouco espiritualizada e presa à matéria bruta.²⁰⁷ Diante disso, a palavra passa por uma metamorfose e se transforma em “fetiche”. Isso ocorreu, principalmente, no relato do holandês Willem Bosman, datado de 1703.²⁰⁸

Bosman defendeu que os africanos seguiam falsos valores, por duas razões principais: eram ignorantes acerca da tecnologia, incapazes de agir racionalmente e eram enganados por sacerdotes mercenários. Diante disso, acreditavam que objetos materiais, construídos com a junção de ingredientes aleatórios, teriam poderes de interferir em questões terrenas. Observando a centralidade desses objetos na vida dos povos da costa, Bosman fez com que “fetiche” nomeasse tudo o que envolvia religião e magia, ou explicasse qualquer prática estranha à cultura europeia. Portanto, fetiche surge da lenta transformação da palavra feitiço.

O antropólogo Rogério Brittes concorda com Pietz e defende que:

Nos relatos de Bosman, que difundem sua visão na Europa, já podemos considerar que a noção de fetiche está presente. Neste sentido “fetiche” não se resume a uma tradução de “feitiço”: é uma ideia nova, irreduzível à sua precursora. Num primeiro nível, o que obras como a de Bosman operaram foi uma espécie de hibridação de práticas e objetos de diversos tipos, unindo-os sobre uma mesma noção de fetisso ou fetiche.²⁰⁹

O conceito de “fetichismo”, derivado da ideia de fetiche, surgiu posteriormente. O século XVIII foi marcado pela propagação dos relatos de viagem e pela influência dos pensadores iluministas que se preocupavam em sistematizar todo o conhecimento humano. Nesse contexto, o filósofo francês, Charles de Brosses, criou a teoria geral do fetichismo, com base no racionalismo. Em sua obra, *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, de 1760, defendeu que “fetichismo” seria uma doutrina baseada no culto a objetos inanimados, aos quais os povos primitivos atribuíam poder sobrenatural.

De Brosses apresenta sua própria teoria sobre a história da religião humana, afirma que existem estágios do desenvolvimento religioso humano. Para ele, o estágio religioso mais primitivo seria o “fetichista”, por isso acreditava que os africanos estavam mais próximos da selvageria, já que todas as raças do mundo haviam passado por esse estágio, porém apenas os africanos continuavam nele.

²⁰⁷ PIRES, Rogério Brittes W. Pequena História da Ideia de Fetiche Religioso: de sua Emergência a Meados do Século XX. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (1), p. 61-95, 2011.

²⁰⁸ BOSMAN, Guillaume. *Vollage de Guinée*. Utrecht: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.

²⁰⁹ PIRES, Rogério Brittes Wanderley. O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus/Rogério Brittes Wanderley Pires. – Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009, p.22

O mesmo filósofo afirma que o selvagem, juntamente com a religião que o caracterizava, não era movido pela razão, mas pelo medo e pela ignorância. Por isso, ignorava as verdadeiras causalidades mecânicas e dotava objetos e o mundo natural de intencionalidade e agência. De acordo com Charles de Brosses, o “fetichismo” seria uma religião não alegórica, ou seja, forma de culto que não se direcionava a nada senão aos próprios objetos. Logo, não haveria figuração, representação e transcendência. Essas seriam as características de um estágio religioso mais evoluído, como o da civilização europeia.²¹⁰

No artigo *Feitiço e fetiche no Atlântico Moderno*, Roger Sansi também nos ajuda a compreender o processo histórico no qual o discurso da feitiçaria e do feitiço transformaram-se no discurso do fetichismo.²¹¹ O autor demonstra que o termo feitiço tem uma origem portuguesa e que no início do contato entre portugueses e africanos, feitiço não era considerado um fenômeno exclusivamente africano, nem arcaico ou tradicional. Ao contrário, era um fenômeno universal e contemporâneo, comum na Europa e na África. A palavra feitiço referia-se a eventos excepcionais, causados pela intervenção de forças extraordinárias no mundo natural, através do uso de objetos de feitiçaria. Contudo, com o passar do tempo, surgiram os termos “fetiche” e “fetichismo”. Termos que estavam profundamente relacionados a um novo momento histórico e a um novo marco nas relações entre a Europa e a África. Estes termos foram criados para se referirem ao fundamento de uma nova religião. Charles De Brosses teria inventado o termo fetichismo, no fim do século XVIII, para definir a forma mais primitiva (elementar) de religião, a adoração das coisas. Acredito que a principal contribuição de Roger Sansi seja desconstruir a oposição entre magia, feitiçaria e tradição de um lado, e modernidade, ciência e racionalidade de outro. Estes elementos se mesclavam e estavam presentes em toda a humanidade.

O termo “animismo” foi criado pelo antropólogo inglês Edward Burnett Tylor, em 1820. Ele considerava esse tipo de crença (a totalidade da natureza como essencialmente viva através de espíritos e divindades que habitam árvores, rios, montanhas, ferramentas, armas) o estágio mais antigo da evolução religiosa. O conceito tem sua origem no latim

²¹⁰ DE BROSSES, Charles. *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, 1760.

²¹¹ SANZI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2008, V.51, Nº 1.

animus (“alma vida”). “Animismo” se refere à visão de mundo em que entidades não-humanas, objetos inanimados ou fenômenos possuem uma essência espiritual.²¹²

Os dois conceitos possuíam uma carga pejorativa, de modo a criar estágios evolutivos religiosos e caracterizar as religiões africanas como inferiores em relação às europeias. Ao afirmar que alguns povos eram “fetichistas” e “animistas”, os europeus queriam dizer que os africanos, “por serem incapazes de figuração, seriam homens aos quais faltava uma marca básica da humanidade: a capacidade de pensamento simbólico”.²¹³ Esse conceito caiu em desuso nas Humanidades, em razão de seu sentido etnocêntrico (fruto do mau entendimento colonialista) e por ser muito amplo (tudo relacionado ao sobrenatural na África Ocidental era chamado fetiche).

Ao utilizar textos do século XX para compreender aspectos das práticas religiosas dos povos da Guiné, acreditamos que eles podem nos auxiliar a compreender as mudanças e as permanências das práticas religiosas centrais, entre os povos da Guiné.

Por isso, as palavras de Roger Bastide, quando afirmava que se recusava “a rotular materiais culturais e a conservá-los cercados de bolas de naftalina”²¹⁴ continuam fazendo sentido, porque acreditamos ser impossível aprisionar o vivo na estreiteza dos conceitos científicos e em um tempo específico.

Percebemos, por exemplo, que os sacramentos, como o batismo, crisma, eucaristia, penitência, unção dos enfermos e o matrimônio continuam fazendo parte das práticas religiosas católicas, mas sofreram várias transformações, ao longo do tempo. Diante disso, consideramos um equívoco dispensar os textos devido à riqueza de informações que fornecem. Contudo, serão utilizados com a devida cautela metodológica, principalmente, no que diz respeito, aos diferentes períodos das fontes.

Antônio Carreira informa, em um de seus artigos, que o termo china, foi substituído, no século XIX, pelo termo Irã ou Irã.²¹⁵ Isso ocorreu, porque a designação de china teve pouca expansão no crioulo, língua comercial que emergiu na costa da Alta Guiné na era do tráfico transatlântico de escravos. Entretanto, o termo original sobreviveu entre os felupes, casangas e banhuns, com acréscimo do sufixo bú: Chinabú.

²¹² SERAFIM, Vanda Fortuna. Os conceitos “Fetichismo” e “Animismo” no discurso de Nina Rodrigues. Em Tempo de Histórias – Publicação do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília – PPG-HIS. N.15, Brasília, jul/dez. 2009, p.68-69.

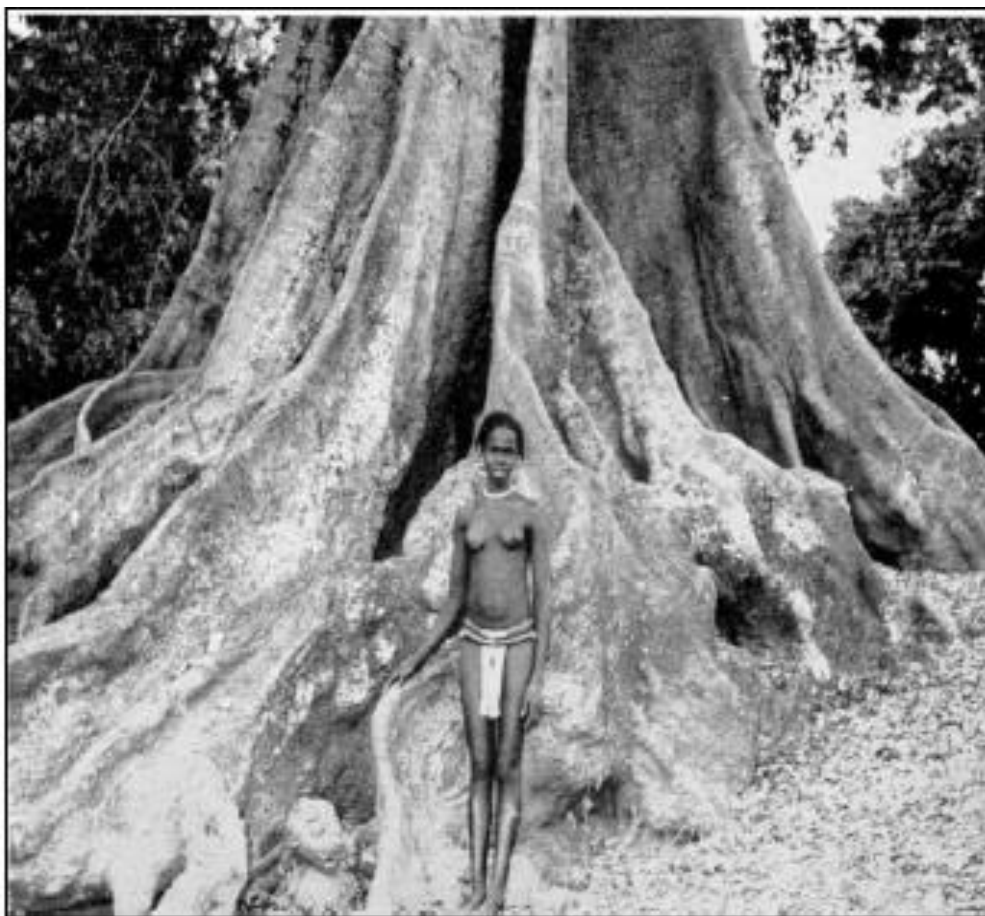
²¹³ PIRES, 2011, p. 71.

²¹⁴ BASTIDE, Roger. Religiões africanas e estruturas de civilização. In: *Afro-Ásia*, s/v, nº 6-7. 1968, p.5.

²¹⁵ CARREIRA, Antônio. “Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichista na Guiné Portuguesa”. In: *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº63, ano 16, 1961, p. 506-507.

No estudo minucioso sobre o termo Irã, Carreira afirmou que a palavra era utilizada para caracterizar o local da efetivação das cerimônias e também o próprio objeto para o qual se realizava o ritualismo. Isto é, o símbolo, poderia ser natural ou artificial. Os símbolos tinham as mais variadas formas: árvores de grande porte (especialmente poilões e calabaceiras); pequenos bosques ou tufo de vegetação espontânea; estacas de madeira, em bruto, vulgarmente em forquilhas; esculturas em madeira, representando figuras antropomórficas ou simples desenhos geométricos.²¹⁶

Ao longo do tempo foram ocorrendo mudanças. Enquanto o termo china, durante os séculos XVI e XVII, foi utilizado para se referir, principalmente, às esculturas de madeiras, que permitiam o contato com os ancestrais; o termo Irã foi utilizado para se referir a uma variedade de símbolos que permitiam o contato com os espíritos. Portanto, o termo se tornou mais amplo. No entanto, ainda eram observados cultos aos espíritos naturais (árvores, florestas, água) e aos espíritos ancestrais (por meio dos objetos de madeira).



²¹⁶ CARREIRA, 1961, p. 510.

FIGURA 1. Moça papel aos pés do poilão (árvore sagrada entre muitos povos da Guiné).

Fonte: BCGP, n.73, 1964



FIGURA 2. Foto atual de um poilão (árvore sagrada para povos da Guiné-Bissau, à sombra da qual se realizam cerimônias e rituais sagrados). Fonte: Blog Bissau-Lisboa-Bissau.

Link:<http://bissau-lisboa-bissau.blogspot.com.br/2010/05/poilao.html>

É importante observar que alguns símbolos permanecem sendo utilizados até a atualidade. Entretanto, ao longo tempo, outros foram sendo incluídos. Um exemplo claro é a utilização de esculturas antropomórficas em madeira para representar o Irã. Durante os séculos XVI e XVII, aparecem nas fontes apenas referências a estacas de madeira em estado bruto. Sobre isso, Antônio Carreira afirma:

É recente a identificação dos Irãs familiares por meio de figuras antropomórficas. O tipo tradicional é o de forquilhas ou simples estacas com desenhos geométricos ou recortes circulares feitos a enxó. Em crioulo, designam-se estes símbolos Manjaco por forquilhas da alma.²¹⁷



FIGURA 3. A foto representa um Irã familiar tradicional da realeza de Paidin, localizados na tabanca do régulo, cada estaca simboliza a alma de um régulo falecido. Fonte: Foto de Antônio Carreira, BCGP, n. 63, 1961.

²¹⁷CARREIRA, 1961, p. 508.

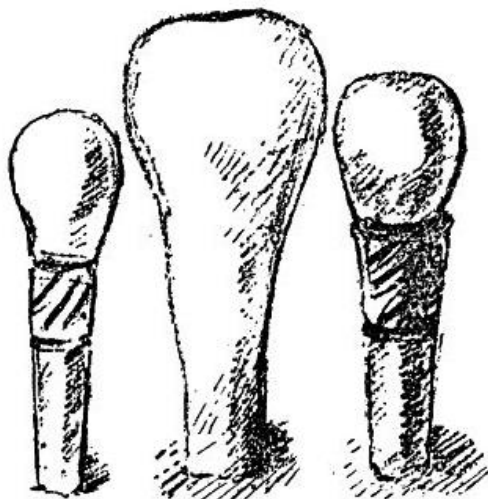


FIGURA 4. Símbolos, de modelo tradicional, de Irãs familiares, difundidos em diferentes regulados. Como todos, são confeccionados em pau-carvão ou pau-sangue, madeiras que mais resistem à ação do tempo e à baga-baga (térmita). (Desenho de V. Neves.) O desenho traz o modelo mais comum de Irã entre os povos da Guiné. Fonte: BCGP, n. 63, 1961.



FIGURA 5. Na foto, podemos observar a existência de dois tipos de Irãs distintos. No primeiro plano, observamos o Irã na sua forma mais comum. No segundo plano, observamos a existência de Irãs representados através de figuras antropomórficas. Este tipo de Irã passa a aparecer nas fontes, a partir do século XIX. Fonte: Foto de Antônio Carreira, BCGP, n. 63, 1961.

Outro aspecto que não aparece nas fontes dos séculos XVI e XVII, mas é revelado por A. Carreira, durante o século XX, é o fato dos Irãs serem classificados como: coletivos (ou de culto geral), familiares (ou de culto privado) e individuais (também conhecidos pela designação crioula de guardas). Os coletivos podiam ser utilizados por todos os indivíduos de uma mesma aldeia, representavam os antepassados longínquos do grupo e seus deuses ou entes sobrenaturais. O Irã familiar destinava-se exclusivamente aos sujeitos do respectivo agregado e só estes, quando adultos e circuncidados, podiam realizar nele os ritos. Por fim, o Irã individual destinava-se a proteger o seu portador contra o mau-olhado, preservando-o; por isso o indivíduo o leva junto ao corpo.²¹⁸

Por que não aparece, nos relatos do século XVI e XVII, a distinção entre as utilizações dos símbolos? Trata-se de uma falta de interesse e de uma dificuldade de compreensão dos viajantes e missionários? Ou trata-se de uma transformação das práticas religiosas dos povos da Costa da Guiné?

Acreditamos que já existiam diferenças entre símbolos coletivos, familiares e individuais, nos séculos XVI e XVII, porque nos relatos notamos que algumas chinas estavam localizadas próximas ou dentro das casas, enquanto outras esculturas de madeira ficavam em santuários, em locais aos quais várias pessoas tinham acesso. Além disso, as pessoas costumavam carregar amuletos (que recebiam a designação crioula de “guardas”) pendurados no pescoço. Os missionários não conseguiram descrever com exatidão tais diferenças, mas deixaram indícios.

Coletivos, familiares ou individuais, os Irãs eram símbolos que permitiam a comunicação entre o mundo visível e invisível. Eram suportes concretos constituídos a partir de vários elementos, a saber: “pedra, estaca, pedaço de madeira, despojo de seres (unhas, dentes, ossos), estátua, estatueta, escultura polimórfica”²¹⁹, entre outros. Natural ou confeccionado, através do Irã se tinha acesso aos espíritos de antepassados ou de entes sobrenaturais. O acesso aos espíritos era importantíssimo, devido ao poder de interferência no mundo dos vivos.

Fernando Rogado Quintino percebeu que o culto aos Irãs era importante em todas as situações:

Os negros da Guiné submetem-se inteiramente à vontade dos espíritos ancestrais. Consulta-os a cada passo, nada fazendo sem a sua

²¹⁸ CARREIRA, 1961, p. 511.

²¹⁹ QUINTINO, Fernando Rogado. Sobrevivências da Cultura Etiópica no Ocidente Africano. In: *BCGP*, Bissau, v.19, 1964, n.73, p.9.

concordância, o seu prévio e valioso beneplácito. Julga que dessa concordância depende o bom êxito de todas as iniciativas.²²⁰

Antônio Carreira também informa que os Irãs eram consultados em vários momentos, tais como: escolha e empossamento de régulos, de chefes de povoado e jabacouces, a proteger a fecundidade das mulheres; solução de litígios, convocação de juramentos em casos graves; nos ritos das sementeiras, para chamar ou fazer chuva; durante as cerimônias fúnebres, para proteger a Tabanca (povoado); além de outras situações.²²¹

A seguir, será analisada a influência do culto aos espíritos, através destes objetos, no cotidiano dos povos aqui estudados. Como este culto influenciava processos jurídicos, políticos e sociais.

A influência dos espíritos na vida cotidiana

As sociedades aqui estudadas não concebiam as práticas que classificamos como religiosas como uma esfera da vida social diferenciada. Ao contrário, tais práticas conectavam-se às relações sociais, de poder, de parentesco, de justiça, etc.

Ao observarmos os povos da Guiné, percebemos que eles apelaram sistematicamente para os agentes invisíveis de suas religiões (os espíritos), para explicar, interferir e compreender os acontecimentos do mundo natural. O filósofo ganense Kwame Appiah afirma que é impressionante como, em geral, as crenças, atividades, hábitos mentais e comportamentos dos povos africanos são perpassados pelo que “os europeus e norte-americanos chamariam de “religião”.”²²² Portanto, entre os povos aqui estudados é impossível compreender qualquer aspecto do dia a dia se não compreendermos a crença nos espíritos, no seu poder e influência.

Citamos, como exemplos, situações presentes nas fontes que demonstram em que ocasiões e com quais objetivos os povos da Guiné recorriam aos símbolos, reconhecidos como chinês. O padre Fernão Guerreiro, baseado nos relatos dos jesuítas da Missão da Guiné, escreveu em 1606 sobre a utilização das chinês:

Donde o que eles têm por sua China e por seu Deus veneram com muito grande respeito, nem fazem coisa sem seu conselho; e, para mais o diabo os enganar, lhes fala nela quando a trazem a público para

²²⁰ QUINTINO, Fernando Rogado. No Segredo das Crenças, das Instituições Religiosas na Guiné Portuguesa. In: BCGP, Bissau, 1949, N.15, p.454.

²²¹ CARREIRA, 1961, p. 510.

²²² APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai*. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997, p.156.

treinarem alguma coisa em juízo, ou fazerem algum juramento, ou querem saber alguma coisa do que há de haver ou suceder no reino.²²³

A visão do padre era baseada em uma divisão entre o sagrado e o diabólico. No período, era comum a descrição de religiosos que tendiam a caracterizar as práticas religiosas dos povos com quem acabavam de entrar em contato como diabólicas. De acordo com Laura de Mello Souza, no século XVII, a Igreja Católica determinou a caça às bruxas e implantou os manuais demonológicos na Europa, ao mesmo tempo em que incentivava os viajantes e missionários europeus a eliminarem as “idolatrias” dos nativos por meio da catequese. Para a Igreja, aqueles que tinham práticas diferentes da católica, deveriam ser demonizados para serem exorcizados. Demonizar significava classificar o outro negativamente, delimitando os defeitos e a possível solução: a conversão. Laura de Mello afirma:

[...] a grande vedete da demonologia americana é o diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável; é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios; é ele, sobretudo, que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força.²²⁴

Apesar de estar influenciado pela visão do diabólico, o religioso Fernão Guerreiro, fornece informações importantes sobre a importância dos espíritos nas práticas jurídicas consuetudinárias.

Os espíritos eram consultados em várias situações, como em juramentos e adivinhações. As respostas concedidas através das consultas eram relevantes para as decisões finais. Sabemos que os povos da Alta Guiné acreditavam que o mundo dos espíritos foi confinado com o mundo físico. Isto é, espíritos ocupam o mesmo espaço físico que os humanos; logo têm total conhecimento sobre os acontecimentos. Isso explica a razão de poderem julgar, dar parecer sobre os acontecimentos. Aquilo que não foi visto por nenhum humano, não saiu do horizonte dos espíritos.

²²³ “Das Coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné”, 1606. In: *MMA*, v. IV, p. 204.

²²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico: Demologia e Colonização- séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 29.

Conselho de Guerra e espíritos sagrados

Um exemplo de decisão política tomada através da consulta aos espíritos pode ser notada quando os barbacins consultaram os espíritos, no mato sagrado, em relação à pertinência de fazer ou não uma guerra:

[...] a norte deste Rio vai correndo o Reino deste Rei de que se trata, é um reino pequeno, de poucas terras; mas tão belicoso em guerras que é tido entre os outros por um dos da fama. Causa isso, além dele ser muito bom capitão e animoso, é ter as suas terras muito cobertas de **mato e bosque serrado**, no qual se mete e dele ofende os inimigos; **o seu conselho de guerra jamais se descobre**; nem se sabe; porque, quando a determina fazer, toma primeiro conselho para isso com os seus deputados, e se mete com eles no bosque que está apegado aos seus paços, e ali fazem uma cova de altura de três palmos, redonda e todos os do conselho se põem à roda dela com as cabeças baixas olhando nela; **ali praticam todos se farão guerra ou não**. E depois de tudo bem examinado, e a determinação do que hão-de fazer tomada, tornam a cobrir a cova. E diz o Rei: “a terra não há de descobrir isto, porque fica enterrado nela”; hão os do conselho tamanho medo de descobrirem o que ali passam, que jamais se sabe.²²⁵

A passagem do texto de Almada informa que antes de decidir se entrariam ou não em guerra, o chefe do reino Siin, reunia-se com seu conselho de guerra, provavelmente formado pelos homens mais experientes e sábios da tabanka (aldeia), os anciões. Estes homens se reuniam em espaço sagrado. Sabemos da existência de bosques sagrados, onde se localizavam espíritos, que poderiam causar danos a aldeia, mas também tinham o poder de combater estrangeiros e intrusos que entravam indevidamente. A reunião em espaços secretos dentro da floresta, era para consultar os espíritos e tomar decisões estratégicas sobre a política do reino. Os anciões respeitavam o poder e as decisões dos espíritos.

No relato do jesuíta Manuel Álvares, também percebemos como a consulta aos espíritos ancestrais eram importantes na tomada de decisões políticas. No trecho, o padre destaca como os banhuns utilizavam a religião de forma pragmática, com o intuito de obter respostas e benefícios temporais:

Sempre que decidem ir para a guerra ou assaltar (um inimigo) eles seguem a prática tradicional dos gentios. Todos têm chinãs especiais, que em sua total ignorância consideram valiosas em seus momentos de necessidade, e para esses fazem sacrifícios que são brutais como são eles mesmos. Por eles sempre oferecem às chinãs as piores coisas, como a cabeça e as penas de galo, e o sangue deles ou de outros animais. Sobre estes derramam vinho de palma, que é branco, e mastigam cola e

²²⁵ ALMADA, 1964, p 257.

polvilham e cobrem o sacrifício com ela. (...) Mas, em relação ao que é bom, eles enganam a si mesmos, à medida que não o alcançam, mas acreditando sinceramente que os seus sacrifícios abomináveis vão a Deus, afastam-se, complacentemente, como se tivessem participado de um (santo) jubileu.²²⁶

Na consulta dos banhuns aos espíritos, por intermédio das chinas, para decidir sobre a realização ou não de guerra e assaltos a outros povos, era necessário fazer oferendas aos espíritos ancestrais, como a cabeça e as penas de galo, o sangue de animais e o vinho de palma, já que os ancestrais e os espíritos naturais desejavam reconhecimento através de oferendas, especialmente em forma de sacrifícios.

As práticas religiosas eram realizadas sem horário e dia definido, já que ocorriam de acordo com a necessidade. Concluímos, que existia um uso pragmático da religião pelos povos da Guiné, pois os vivos consultavam os espíritos de acordo com suas necessidades temporais, e faziam oferendas esperando receber algo em troca do mundo sobrenatural.

Prova do Ordálio

Além dos exemplos ligados aos aspectos políticos, havia elementos que demonstravam como os aspectos jurídicos estavam entrelaçados às questões religiosas. O ordálio era uma prova jurídica usada para definir a culpa ou inocência do acusado por meio da utilização de elementos da natureza. O resultado era visto como resposta divina.

Entre os barbamins, banhuns, casangas e papeis, na Guiné, existiam três tipos de ordálio: a prova do ferro em brasa, a prova da água a ferver e a prova da água vermelha. Analisando as fontes, é notório que as provas estavam conectadas com as práticas religiosas.

Valentim Fernandes, no seu Manuscrito, referindo-se aos juramentos dos banhuns, escreve:

E quãdo alguu faz algua cousa que lhe quiere dar juramento levãno ao dito pao (china) onde há de jurar e bem se guarda de jurar falso porque cuyda que logo ham de ser matados e jura assim por sua linhagem e china: A china me mate descendo daquela palmeyra e isto porque todos sobem a palmeira para tirarem vinho e assim

²²⁶ ÁLVARES, 1990, parte 1, cap.1, p.9.

juram também de outra maneira dizendo cobra me mate ou lagarto.²²⁷

No relato de Valentim Fernandes, percebemos que se algum homem quisesse conferir validade a sua fala, bastava jurar em nome da china, mas nenhum homem arriscaria jurar em falso. Como os espíritos tinham conhecimento sobre os acontecimentos no mundo dos vivos e podiam interferir nele, caso alguém jurasse em falso, o espírito saberia e a punição chegaria de modo cruel.

Almada, ao se referir aos juramentos praticados pelos barbamins, escreve:

Entre os desta nação, como os mais de que 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. Põem as partes suas ações, os outros as contrariam; dão logo as provas, e se determinam entre eles. Quando o caso é duvidoso e não há testemunhas, usam de dois juramentos horrendos, e tomam o autor e réu, a um chamam o do ferro e o outro o da água. Tenho-os ambos por mui dificultosos. O do ferro toma-se por esta maneira: trazem ali um ferreiro ou o vão tomar a sua casa, e este põe um pedaço de ferro ao fogo, (...) até que se faça o ferro tão vermelho como uma brasa. Diz a parte que há de tomar o juramento: “Deus sabe a verdade; se eu fiz tal cousa ou tal, que se me impõe, este ferro me queime, e a minha língua de maneira que jamais fale.”²²⁸

O trecho enfatiza o aspecto de um cumprimento ritual, relacionado ao juramento à china, como prática para averiguação de acusações graves em que a suspeita não foi facilmente comprovada através de testemunhos ou evidências que sustentassem as afirmações das partes envolvidas. Nesses casos, as pessoas eram submetidas ao juramento.

No juramento do ferro, a pessoa era submetida a um pedaço de ferro quente, se fosse queimada era culpada, caso não fosse era inocente. Além disso, o acusado deveria jurar em nome da china. Resta uma dúvida sobre esse juramento: por que razão uns são queimados e outros não? Acreditamos que a pessoa responsável por presidir o julgamento era o jabacouce. Ele poderia tirar a barra do fogo e conversar antes de aplicar sobre a pele do acusado, o que ocasionaria o seu arrefecimento. Ou então, poderia pulverizar a barra com algum pó e ingrediente, conseguindo assim isolar a lâmina.

Notamos, portanto, que a declaração de inocência estava nas mãos do jabacouce, que funcionava como um apaziguador de tensões sócias, como um juiz. Afinal, ele tinha

²²⁷ FERNANDES, Valentim. *Manuscrito de Lisboa*, 1940, p 84-86.

²²⁸ ALMADA, 1964, p. 262.

habilidades especiais que permitiam uma comunicação mais direta com os espíritos, determinando assim qual decisão era mais adequada.

Pelas fontes observamos que os juramentos eram valiosos instrumentos de regulação social, já que as pessoas tinham muito medo das consequências. Acreditava-se que os espíritos interferiam em nome dos inocentes, impedindo a queimadura; e interferiam junto aos culpados, queimando-os, como prova do poder dos espíritos e de sua sabedoria.

No trecho escrito por Almada, verificamos ainda a existência de uma “tradução religiosa”²²⁹ feita por um observador externo católico. Ao se referir aos barbacin, afirma que juravam em nome de Deus, mas sabemos que o termo utilizado por eles não era esse. Almada tentou traduzir o que observava de acordo com o referencial cristão. De qualquer forma seu relato foi importantíssimo, porque em inúmeras passagens demonstra que o ritual de atestar honestidade (a uma ação ou declaração) estava intimamente ligado aos aspectos espirituais.

Na terra dos casangas, existia outra forma de juramento, que seguia os mesmos princípios. Tratava-se do seguinte evento:

Os juízos desta terra dos casangas fazem-se como na costa de que já tratamos, diante do Rei ou senhor da terra, com alguns velhos que servem como desembargadores, e logo verbalmente dão as sentenças; as partes alegam suas razões e dão testemunha sem dilação nenhuma. E quando há dúvida e a prova não é bastante, dá-se juramento, mas diferente do modo que se dá na Costa. Chama-se este **juramento o da água vermelha**, que eles temem muito; a qual trazem, quando se dá, em uma panela, e a água é em si vermelha, como pisada de cortiça de algumas árvores desfeita em água, ou que tenham sumo que baste para este mister. E essa água dão as partes, e aquele que primeiro vomita fica livre. Muitos morreram tomando essa água, e são aquelas pessoas que quer o Rei que morram se são ricas, e têm este ardil.²³⁰

Entre os casangas, os ordálios só eram realizados quando o exercício da justiça ficava nublado pela ausência de provas. Nesse caso, o acusado era submetido ao juramento da água vermelha, que consistia na ingestão de água com um pó da casca de uma árvore venenosa, o que dava à bebida tons vermelhos e podia levar à morte.

²²⁹ Cristina Pompa em sua tese sobre a relação entre os tupinambás e os missionários na América Portuguesa, aborda o problema em torno da compreensão das santidades e dos profetas indígenas. Para isso a autora lança mão do conceito de tradução religiosa: “a linguagem religiosa parece tornar-se o terreno da mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido, e, portanto, sua “tradução”, em termos culturalmente compreensíveis.” POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2003, p. 56.

²³⁰ ALMADA, 1964, p.293-294.

Acreditamos que o jabacouce alterava a quantidade do pó conforme lhe convinha que o acusado vivesse ou morresse. Novamente, o jabacouce era o responsável por resolver os conflitos sociais.

Contudo, Almada informa que, em razão da demanda do tráfico transatlântico de escravizados, os chefes locais passaram a interferir no resultado dos juramentos, com fito de confiscar bens ou adquirir cativos, já que se o acusado fosse considerado culpado, este poderia ser morto e sua família era condenada à escravidão. De acordo com Almada, o ministrante do juramento, sob ordens dos chefes locais, passava um veneno muito fino no dedo da mão que sustentava o pote com água. Os primeiros a tomarem da água eram os mais pobres que tinham menos a oferecer. Por último, tomavam os ricos e os que desejavam que morressem. Antes de dar a água aos últimos, o ministrante mergulhava o dedo na água, aumentando a quantidade de veneno, e depois oferecia a água envenenada aos que seriam considerados culpados, após a ingestão e morte.

Thiago Mota, em dissertação de mestrado, afirma que esses juramentos, passaram a sofrer maior interferência dos soberanos africanos, com o intuito de expandir a produção de escravizados através do exercício de justiça. Uma vez que, com o aumento da demanda europeia, houve alterações na prática da justiça consuetudinária, levando à criação e à alteração de leis que almejassem à escravização.²³¹ Um exemplo é a acusação de “feiticeira” em caso de queda de uma palmeira, no qual fica claro o intuito de angariar mais cativos para o comércio. Conforme Almada:

Há outra lei posta pelos Reis, que a pessoa que cair da palmeira e morrer hão por feiticeiro; dão logo os oficiais de el-rei em sua casa; lhe tomam tudo, até as mulheres, filhos e parentes, e os vendem; como há nesta muitas palmeiras e os negros são amigos do vinho, andam continuamente por cima delas tirando a sura que bebem, e não deixam de caírem delas e morrerem alguns.²³²

Entre os banhuns e os papeis, Almada apontava ainda a existência de outro juramento:

Há fora o juramento que se dá da água vermelha quando se fazem alguns furtos, ou há alguns juízos; há outro juramento que juram os Reis e senhores sobre guardar as leis e foros que põem; e para serem certificados que guardaram a lei posta sem haver falta; fazem um juramento no qual comem carne de cão e o sangue dele o oferecem ao seu ídolo, chamado naquelas partes china, e deitam no rio dois frangos ou os que querem, atados pelas pernas com uma pedra para que vão ao

²³¹ MOTA, 2014, p.173.

²³² ALMADA, 1964, p. 295.

fundo; e feito o juramento com esta solenidade ficam seguros todos de se guardar a lei posta pelo rei ou aquilo que eles pediram...²³³

Com base no trecho, percebemos que até mesmo o Rei e os homens mais velhos, responsáveis pelo governo e pelas leis, estavam submetidos a juramentos. Eles comprometem-se, perante os espíritos, a cumprirem a lei de forma justa. Durante o juramento, ofereciam a chima algumas oferendas, como o sangue, a carne de cão e frangos. Observa-se, novamente, a necessidade de agradar os ancestrais. Ao fazer um pedido, um juramento ou uma consulta era necessário demonstrar a importância dos espíritos, oferecendo algo em troca.

O sistema jurídico ancestral, baseado na consulta aos homens velhos do grupo e em juramentos da água e do ferro eram tão importantes e influentes que permaneceram até mesmo entre os povos da Guiné, que sofreram uma forte influência islâmica, como os mandingas e os jalofos. Isto é descrito pelos viajantes e missionários, durante o século XVI e XVII, como demonstraremos a seguir.

Entre os mandingas e jalofos, o exercício da justiça não se dava a partir das determinações islâmicas presentes na Sharia, mas através das práticas ancestrais. Historiadores, como Beatriz Carvalho e Thiago Mota, que desenvolveram trabalhos sobre a presença do Islã entre os povos da Senegâmbia, demonstraram que a adesão ao islamismo não significava, necessariamente, o rompimento com as práticas religiosas locais, como o culto ao espírito dos antepassados e às práticas jurídicas, já que existia um “convívio lado a lado entre acomodações e africanização da fé e a manutenção de pilares universais muçulmanos.”²³⁴

Este fato comprova a força e resistência das práticas religiosas ancestrais, entre os povos da Guiné, que aderiam ao islamismo, à medida que a religião atendia às demandas de seus novos aderentes. Assim, fica claro que “foram as apropriações, leituras e desejos africanos que garantiram a vitalidade da religião muçulmana” na Guiné.²³⁵

Sobre os juramentos da água e do ferro, vale destacar que esses exercícios de justiça foram compreendidos pelos missionários como grandes feitiçarias. Entretanto, se analisarmos o contexto da Península Ibérica, entre os séculos XV e XVII, pode-se ver que lá também existia uma relação entre os julgamentos e a religião. Diante de certas punições realizadas pela Igreja Católica, ligada à política, como a queima de bruxas ou o

²³³ ALMADA, 1964, p.312.

²³⁴ MOTA, 2014, p.209.

²³⁵ MOTA, 2014, p.218.

lançamento de mulheres suspeitas de bruxaria do abismo, acreditava-se que Deus estava intercedendo, para condenar os culpados e salvar os inocentes. Conforme Silvia Liebel:

A mentalidade da época (início da Idade Moderna), obcecada pelo discurso eclesiástico, vivenciava um clima de insegurança religiosa gerada pelas heresias medievais e pela Reforma, procurando reforçar o controle das populações. Para tal confluíram poderes religioso e civil, com o Estado empregando os dispositivos inquisitórios na perseguição daqueles que eram considerados culpados pelas desgraças coletivas, impondo um modelo de autoridade.²³⁶

A crença na ação divina, diante de julgamentos temporais, estava de tal forma presente no pensamento dos membros da Igreja Católica, que Manuel Álvares, ao analisar os resultados dos julgamentos da água vermelha na Guiné, acredita que eles não estavam errados, mas isso não se devia à ação dos espíritos, mas sim à manifestação divina: Deus intercedia junto aos justos. Nas palavras do padre: “Foi por permissão divina, como diariamente experimentamos aqui em várias outras questões, nas provações por ferro em brasa ou pela água vermelha, (...), aqueles que são genuínos e assim por diante.”²³⁷ Notamos, portanto, que as práticas religiosas não se misturavam com aspectos políticos, jurídicos e sociais, apenas entre os povos da Guiné. No período da Idade Moderna, essa característica parecia ser marcante entre vários povos.

Constatamos, por meio das fontes, que o culto a china também relacionava-se aos aspectos sociais e econômicos. Os nativos procuravam colocar as estatuetas de madeira, próximas às plantações, além de outras oferendas destinadas aos espíritos ancestrais. A intenção era garantir uma boa colheita para o sustento do povoado. As práticas religiosas, junto às áreas de cultivo, tinham como objetivo pedir aos espíritos a fertilidade do solo, chuvas suficientes e boas colheitas. Em geral, eram oferecidos aos espíritos alimentos e bebidas e eram realizados sacrifícios de animais. Almada afirma sobre os casangas:

E o seu ídolo a que eles chamam Chinas, e reverenciam, oferecendo-lhes vinhos da sura, que é o da palma, e o de milho, que é como cerveja, mas não é de tanta dura. E embarram a estes paus com papas de farinha de arroz e de milho e com o sangue das vacas e cabras e de outros animais; **quando fazem as suas searas (campos semeados) põem ao longo delas alguns paus desses fincados no chão, para as guardar,** parecendo a estes pobres que tem o pau poder para isso.²³⁸

²³⁶ LIEBEL, Silvia. *Demonização da Mulher. A construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum*. Monografia de final de curso. UFPR. 2004, p. 3-4.

²³⁷ ÁLVARES, 1990, parte 1, Capítulo 3, p. 4.

²³⁸ ALMADA, 1964, p.297.

O padre Baltasar Barreira confirma a existência das chinãs próximas às plantações. Conta que um “gentio” que sempre pedia as chinãs proteção para os seus campos semeados, cansado de não ser atendido e influenciado pelo jesuíta, resolveu adorar ao verdadeiro Deus, o Deus dos cristãos. De acordo com o padre, após a “conversão”, as plantações tiveram sucesso e o homem ficou muito feliz:

A um gentio destes sucedeu cada ano mal às sementeiras que fazia, encomendando as ele muito a uma china sua e oferecendo-lhe muitas coisas conforme o seu costume: aconselhou-me aquele português que desfizesse daquele ídolo, que Deus lhe daria o fruto que desejava; aceitou o conselho, desfez da china, e feita a sua sementeira acudiu com tanto arroz que se não fartava de dar graças a nosso senhor e apregoar que as chinãs em que ele cria e confiava não podiam nada e que o Deus dos cristãos era verdadeiro e a que deviam todos acudir em suas necessidades.²³⁹

Duvidamos de que o homem, apontado na descrição do padre, tenha de fato abandonado a crença nas chinãs, já que como o padre aponta, nas próximas páginas da carta, muitos homens convertidos, com o tempo e com o contato com os “gentios”, “vierão a tanto esquecimento das obrigações de nossa santa fee, que tinham chinãs.”²⁴⁰ Certamente, tratava-se de uma utilização pragmática da fé, recorria-se à China e ao Deus cristão, ao mesmo tempo. Apesar disso, o texto do missionário é claro ao afirmar a existência de oferendas e cultos à china nas proximidades das plantações.

Além dos exemplos acima, percebemos, nos relatos e cartas missionárias, que as Chinãs estavam presentes nas mais diversas situações entre os povos da Costa da Guiné, tais como: na escolha e empossamento de régulo – chefes de povoado e ritualistas (janbacoses); no fanado (circuncisão); em certos rituais funerários; na necessidade de chamar chuva; para proteger a tabanka (povoado); na ação contra os “comedores de almas”; contra a mortalidade de gado; contra a pragas, insetos e outros.

2.4 Jabacouces: seu poder e sua importância

Nas cartas missionárias e nos relatos dos mercadores cabo-verdianos, duas figuras importantes e influentes, na região da Guiné, aparecem descritas de forma negativa: os bexerins e os jabacouces. Eram tratados como inimigos que deveriam ser combatidos,

²³⁹ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 9/3/1607. In: *MMA*, v. IV, p. 236-237.

²⁴⁰ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 9/3/1607. In: *MMA*, v. IV, p. 238.

para que a Coroa Portuguesa, juntamente com a Igreja, conseguisse disseminar o catolicismo.²⁴¹

Os *bexerins* (do árabe *mubecherin*, propagandistas do islamismo)²⁴², eram os sacerdotes pregadores do Islã que, também, realizavam transações comerciais, ou seja, transitavam pela Guiné com os objetivos religioso e comercial. Almada, ao descrever o Rio Gâmbia, não deixa de fazer referência à grande quantidade de bexerins que existia na proximidade do rio:

E tornando a este Rio, há nele mais religiosos bexerins do que há em todo outro Guiné, porque há em todo ele muitas casas dessa religião e muitos peregrinantes que andam de reino em reino. E há da banda do Norte três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem para este efeito...²⁴³

Sabemos que o povo, habitante das proximidades do Rio Gâmbia, eram os mandingas, fortemente influenciados pelo islamismo. Por isso, em suas terras os bexerins eram mais numerosos. Ademais, existiam ao longo do Rio Gâmbia, Escolas Corânicas e Mesquitas, que cumpriam a função de congregar a comunidade muçulmana. Nesses espaços, os futuros bexerins aprendiam o ofício religioso, além dos locais serem grandes centros comerciais. Ainda sobre os bexerins, Almada afirmou:

Escrevem em livros encadernados, que eles fazem, como já fica dito, nos quais dizem muitas mentiras; e dá o demônio ouvidos aos outros, para os ouvirem e crerem; andam estes cacizes magros e debilitados das suas abstinências e jejuns e manjares, não comendo cousa morta por mão de pessoa que não seja religiosa; trazem os vestidos compridos e por cima deles capas e farragoilos, de baetas ou bedens, e chapéus grandes, pretos e brancos, que lhes levam os nossos; fazem suas salas para o oriente postos os rostos, e antes de as fazerem lavam primeiro o trazeiro e depois o rosto.²⁴⁴

No trecho acima, o comerciante cabo-verdiano demonstrou o seu desprezo pelos bexerins, ao afirmar que tais religiosos escrevem “muitas mentiras” nos livros encadernados, além de defender que as pessoas só acreditavam nas mentiras, por influência do diabo. Apesar desses julgamentos, percebemos referências a alguns pilares fundamentais do islamismo. Por exemplo, ao jejum do Ramadã, período dedicado ao

²⁴² MOTA, Thiago Henrique. Questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia (1570-1625). *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v.14, n.2, p.339-355, jul/dez 2014.

²⁴³ ALMADA, 1964, p.275.

²⁴⁴ ALMADA, 1964, p.275-276.

jejum e à oração, que acontecia uma vez por ano, durante o nono mês do calendário muçulmano.

O texto, também, faz referência ao ritual de oração muçulmano, al salat (aparece nas fontes como “fazer sala”), oração que deve ser realizada cinco vezes ao dia e com o corpo direcionado a Meca. É notório, portanto, que os mandingas já estavam profundamente influenciados pelo islamismo e os seus bexerins eram os responsáveis por transitar em outras terras, espalhando a sua religião.

Se Almada, um comerciante, já descrevia os bexerins de forma pejorativa, os missionários foram ainda mais radicais. O padre Baltasar Barreira, ao se referir a esses religiosos, dizia que “falsa era a doutrina e ley deste ministro do diabo”²⁴⁵, reclamava da presença dos bexerins e das dificuldades que eles significavam para a propagação do cristianismo:

Tem estes casizes quasi em todos os Reinos huã ou mais aldeas apartadas, emque vive com muytos privilégios que os portugueses não tem. Saõ muy acatados de todos e consultados nas coisas da guerra e da paz, tratam em escravos que vendem aos Mouros de Berberia e aos Portugueses destas partes; e com este titolo entrão aonde querem, e semeaõ suas falsidades; e posto que as outras nações que estão para o Sul as não segue em tudo, hé todavia grande impedimento o que lhes ensinam para receber nossa Santa Fee.²⁴⁶

Os bexerins eram odiados pelos missionários por dois motivos, que aparecem claramente no trecho. A primeira razão relaciona-se com a questão religiosa, eles representavam um empecilho à propagação do cristianismo, principalmente ao norte do Rio Gâmbia. Além de sinalizarem um possível perigo aos povos que viviam ao sul do rio Gâmbia. A segunda razão tem relação com os aspectos comerciais, eles eram bem recebidos por onde passavam, podiam transitar e negociar em qualquer parte da Guiné. André Donelha chega afirmar que os bexerins eram os mais importantes mercadores, “há de saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes.”²⁴⁷, o que gerava um ressentimento ainda maior. Isso justifica a descrição que o Padre Manuel Álvares fez dos sacerdotes mencionados:

... os bozes ou bexerins mantêm escolas para ensinar a ler e escrever em letras arábicas, as quais usam em seus amuletos, já que esses malditos relicários consistem em certos preceitos escritos em árabe. A tarefa dos bexerins é educar meninos que, depois, servirão como clérigos da seita. (...) Impressionante ver o número de fogos em volta daqueles que

²⁴⁵ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610. In: *MMA*, 1965, IV, p.371.

²⁴⁶ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares”. In: *MMA*, IV, p.166.

²⁴⁷ DONELHA, 1977, p.160.

sentam para ler e repetir suas lições, os quais leem com vozes tão estridentes que aborrecem quem vê estes discípulos infernais.²⁴⁸

Manuel Álvares parece preocupado com a existência de escolas para formar Bexerins e também com a difusão de nômimas pela Guiné; chamam a atenção as palavras que ele utiliza para descrever os bexerins, “discípulos infernais”, lendo seus escritos parece que o discurso da intolerância toma conta de todas as páginas.

Contudo, a intolerância não estava direcionado apenas aos sacerdotes islâmicos, mas também aos jabacouces.

Os jabacouces eram sacerdotes que intermediavam a relação entre o mundo visível e o invisível, intercedendo junto aos ancestrais e aos espíritos naturais. Tinham como função nas comunidades realizar cerimônias (iniciação, fúnebres), fazer adivinhações e curar doentes, através de ervas e palavras. A figura do jabacouces existia entre para alguns dos povos dos rios da Guiné, como casangas, banhuns, papeis e dos povos do reino Siin (barbacins).

Os jabacouces eram, especialmente importante em situações de doença e de morte. Casangas, banhuns, papeis e barcabins acreditavam na relação entre corpo e alma. A doença de uma pessoa estava relacionada com uma desordem intencional (entre o corpo e a alma) que muitas vezes era provocada por um ser humano, reconhecido pela sociedade como “feiticeiro”, ou “comedor de almas”.

Pablo Fernando Gomes, em tese de doutorado, chama a atenção para o poder das crenças africanas como modelo explicativo sobre as percepções do corpo, no início da era moderna, na África Ocidental e Centro-Ocidental, o que ajuda a compreender a importância dos jabacouces:

A história das tradições africanas de cura estão intimamente ligadas à história da Religião Africana. Estudiosos da “medicina tradicional” africana têm sinalizado que não é possível dissociar o físico do mundo espiritual ou religioso da África Ocidental e Centro-ocidental. Na verdade, o reconhecimento da inseparabilidade das crenças religiosas em relação ao corpo fornece uma abordagem mais holística, historicamente precisa e completa para a questão do sofrimento e “aflição”.²⁴⁹

Portanto, o significado da doença estava ligado à esfera do sagrado e só podia ser compreendida dentro do contexto em que vivia o doente. Com o objetivo de identificar a

²⁴⁸ÁLVARES, 1990, parte 1, cap. 3.

²⁴⁹GOMES ZULUAGA, 2010, pag. 96.

causa sobrenatural da doença, a população dirigia-se ao jabacouce. Este realizava uma cerimônia, por meio da qual o sobrenatural era manipulado, para que fosse identificado quem causou o mal da pessoa. Ao mesmo tempo, utilizava seus conhecimentos sobre as ervas para curar o enfermo, física e espiritualmente.

Por conseguirem identificar quem causava mal a outra pessoa, os jabacouces eram chamados de adivinhadores nas fontes produzidas pelos agentes externos. Almada chegou a afirmar que até mesmo entre os mandingas e jalofos – povos com maior influência islâmica – existiam jabacouces, consultados com frequência:

[...] há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Janbacouses, esses, quando adoece algum, o vêm a visitar como médico, mas não tomam o pulso aos enfermos, (...) somente dizem que feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo, não lhes parecendo que as pessoas morrem quando a hora é chegada e Deus servido, senão que os feiticeiros as comem; fazem sobre isto muita diligência.²⁵⁰

As cerimônias de cura ministradas pelos jabacouces, não eram as únicas nas quais o sacerdote identificam o “feiticeiro” que causou danos a outra pessoa. Estes sacerdotes também estavam presentes nas cerimônias fúnebres, para interrogar o defunto, e identificar o culpado pelo falecimento. A cerimônia em foco será estudada no próximo capítulo.

Outra característica que concedia poder os Janbacouses era a possibilidade que esses religiosos tinham de acessar o mundo dos espíritos, eles conseguiam ter acesso ao sobrenatural e repassar as informações para os outros homens. Isto não significava, porém, que as pessoas, para terem contato com o espiritual, necessariamente, tivessem que consultá-los. Elas poderiam fazer oferendas e pedidos a Chinas, mas em casos mais graves, a intermediação dos religiosos era necessária. O missionário Manuel Álvares, sobre tal questão, afirma:

Todo o gentio poderoso tem em sua casa o ídolo de feixe e o testado vinho e sacrificam em causas menores; mas nas dificuldades acodem ao ministro ordinário que de sua mão e em seu poder tem o ídolo da aldeia, e têm para si os idólatras que o demônio, ou, para melhor dizer, os seus defuntos entram nele e falam o que pretendem dos parentes, pais ou filhos, etc.²⁵¹

Os povos da Guiné pensavam que a doença e a morte estavam diretamente relacionadas à ação de forças sobrenaturais, portanto os espíritos dos ancestrais deviam

²⁵⁰ ALMADA, 1964, p.249.

²⁵¹ ÁLVARES, 1990. Parte 2, cap. 11.

ser agradados para proteger o crente. Devido a isso, as práticas relacionadas à saúde e à religião tinham forte caráter preventivo. As oferendas, orações e cerimônias eram realizadas com frequência, com a intenção de prevenir possíveis ações dos “*comedores de alma*” – pessoas que recorriam aos espíritos com o objetivo de causar dano à vida de outros indivíduos.

A relação entre saúde (corpo) e religião era tão forte na Guiné, que até mesmo os sacerdotes islâmicos e católicos tiveram de associar suas ações ao poder de curar, ou interferir por meio do sagrado. Baltasar Barreira, por exemplo, afirma que, quando da sua estadia em Serra Leoa, a região estava passando por um surto de uma doença muito grave. A doença chegou a afetar o filho primogênito do chefe local, que recorreu ao padre em busca da cura. De acordo com o padre, o auxílio na cura da doença do rapaz, ajudou no processo de conversão dele:

Estando já desconfiada, uma menina, filha do Rei Dom Phelipe e dando-lhe um acidente que julgaraõ ser mortal, vierão correndo e chorando pedir me uma vela para lhe meter na mão; dei-lha e mandei-lhe alguns remédios, com que foi o Senhor servido que logo se achou melhor e a melhoria foi convalescendo de todo; o mesmo aconteceu a outros, especialmente ao filho morgado (primogénito e herdeiro) do mesmo Rei, o qual estimei muito por ser o mais antigo dos que criou e moço de muitas esperanças; causavão estes gentios muita devoção...²⁵²

Entre os sacerdotes islâmicos também é possível perceber que foi atribuído um poder curativo e miraculoso. Concluimos que este poder atribuído aos bexerins estava relacionada com o papel importante de cura realizado pelos jabacouces.

Os bexerins eram os responsáveis por produzir e espalhar pela Guiné as nômimas – bolsas de couro cozido, costuradas, contendo trechos do Alcorão escritos em papel. Eram amuletos utilizados amarrados ao corpo, cuja função era proteger o indivíduo. Além das nômimas, Manuel Álvares afirma que os bexerins produziam medicamentos que protegiam os homens durante conflitos:

Quando vão para a guerra ou expedição, além de cobrir suas camisas, escudos e arcos com um grande número de amuletos e cobrindo seus braços com outros e pendurando alguns em seus pescoços, os bexerins preparam para os guerreiros certos medicamentos, os quais dizem, e os reis acreditam, que se carregados providenciam segurança para o rei contra a perda de vida.²⁵³

²⁵² CARTA do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal, 09/03/1607. In: *MMA*. 1965, IV, p.237.

²⁵³ ÁLVARES, 1990, parte 1, cap. 1.

Outro exemplo que demonstra como foi atribuído, também aos bexerins, um poder sagrado e curativo é observado no relato de Almada. Ao se referir ao modo como o costume da matrilinearidade foi implantado entre os jalofos, o comerciante afirma que o Rei dos jalofos encontrava-se muito doente. Diante dessa situação, o rei resolveu consultar um bexerim, que realizava curas através de ervas e do sagrado. O religioso afirmou que ele só seria curado, caso se banhasse no sangue de dois filhos:

Estando o Rei retraído pela causa desta enfermidade [lepra], 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 mui ricas curas com ervas e outras coisas. Sabendo o Rei isto, o mandou chamar; o qual vindo diante dele, e como estes bexirins falam sempre pela boca do inimigo do gênero 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.²⁵⁴

Almada afirma, ainda, que as esposas do Rei recusaram a prescrição de sacrificarem dois de seus filhos. Contudo, suas irmãs teriam oferecido, como prova de amor, dois dos seus filhos ao Rei. A partir desse dia, ficou definido que os sobrinhos herdariam o trono do tio, já que o rei havia sido curado:

E como o Caciz não recusou a não serem seus filhos, foram degolados e ele banhado no sangue deles. E daí por diante foi curando, aplicando-lhe os remédios com ervas e outras coisas que o demônio lhe amostraria, de maneira que foi o Rei são.²⁵⁵

A relação entre o corpo físico e as manifestações de forças sobrenaturais era tão importante na Guiné, que qualquer outra religião que pretendesse angariar seguidores deveria respeitar e estabelecer laços, associações, entre as práticas religiosas, a cura e a proteção. Os sacerdotes islâmicos e católicos logo perceberam tal necessidade e buscaram se adaptar ao ambiente.

Daniela Buono Calainho, no artigo *Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros Negros em Portugal*, demonstra como algumas tradições e práticas dos africanos migraram para outras regiões com os indivíduos escravizados. A pesquisadora, por meio de fontes inquisitoriais, revela algumas relações interessantes entre as práticas religiosas da Guiné, a perseguição da Inquisição, o trânsito cultural através do atlântico e o uso das

²⁵⁴ ALMADA, 1964, p.236.

²⁵⁵ ALMADA, 1964, p.237.

práticas religiosas como uma resistência ao sistema escravista, resistência vinculada ao cotidiano e vivenciada no interior do próprio sistema.

A mesma autora cita o caso de Chrespina Peres, ocorrido em 1668: a moradora da povoação de Cacheu foi acusada de adorar “chinas, que são umas idolatrias que toda a gente vinda de Guiné adora”. Foi acusada também de sacrificar galinhas, galos, vacas, bois, cabras, além de oferecer vinho à China. A intenção ao realizar essas cerimônias eram variadas: achar coisas perdidas, contrair matrimônios desejados, curar doenças. No caso de Chrespina Peres, ela buscava a cura da filha.²⁵⁶

Daniela Bueno afirma que muitas práticas religiosas da Guiné circularam por Portugal, os jabacouces eram procurados, assim como as “bolsas de mandinga”. Afinal, os próprios negros apelavam para os seus iguais e “muitos segredos, ainda quanto à mistura de ervas e ingredientes, provavelmente eram restritos a eles, sendo os curandeiros africanos os “médicos” de sua própria comunidade.”²⁵⁷

Philip J. Havik, no artigo *Walking the Tightrope: Female Agency, Religious Practice, and the Portuguese Inquisition on the Upper Guinea Coast*, também analisa o caso de Crispina Peres. Através dos arquivos da inquisição sobre a Guiné, Havik consegue informações sobre Crispina Peres ou Ña Crispina. Ela era uma banhun, nascida em Cacheu, sua mãe era guineense e seu pai português, tinha um papel importantíssimo nas atividades comerciais da região. Foi acusada pela “prática de ritos africanos e bruxaria”. Algumas testemunhas enfatizaram que ela adorava objetos rituais, como as chinas. Além de oferecer alimentos e bebidas a estes objetos e realizar sacrifícios, Crispina também é acusada de consultar jabacouces, com a intenção de curar doenças. Percebe-se, portanto, como os documentos da inquisição também podem ser utilizadas como fontes para o conhecimento das práticas religiosas dos povos da Guiné.²⁵⁸

José da Silva Horta, no artigo *Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (séculos XV-XVIII)*, analisa a força das práticas religiosas da Guiné e, como esse imaginário religioso, alcançou o arquipélago de Cabo Verde:

²⁵⁶ CALAINHO, Daniela Buono. Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros Negros em Portugal. *Afro-Ásia*, 25-26 (2001), 141-176.

²⁵⁷ CALAINHO, 2001, p.163.

²⁵⁸ HAVIK, Philip J. *Walking the Tightrope: Female Agency, Religious Practice, and the Portuguese Inquisition on the Upper Guinea Coast*. In: *Bridging the Early Modern Atlantic World: People, products and practices on the move*. Ed. Caroline A. Williams (Aldershot: Ashgate, 2009, p. 173-91)

O enorme impacto social do curandeiro ou terapeuta africano, o jabacouse, em Santiago é um dos exemplos mais importantes: o recurso generalizado na ilha, mesmo por muitos “brancos” aos serviços dos numerosos terapeutas cujas atividades são descritas com grande pormenor por um jesuíta, o Padre Manuel Barros, profundamente escandalizado com aquilo a que assistia em Santiago e que plasmou numa carta de 19 de abril de 1605, dirigida ao Padre Assistente Geral da Companhia em Roma “e padres portugueses”. (...) O outro exemplo: os rituais com marcas claras africanas, como o choro que se seguia aos funerais católicos canônicos, seriam marcas de uma religiosidade crioula cabo-verdiana.²⁵⁹

De acordo com o autor, no mundo cabo-verdiano-guineense existiam condições que possibilitaram um trânsito nos dois sentidos, “uma circulação de ideias e práticas religiosas”.²⁶⁰ O historiador faz referência ao conceito, usado por Maria João Soares, de “trânsito mútuo de experiências religiosas”, da experiência católica e da guineense. A forte presença dos jabacouces em Cabo Verde e a enorme procura por seus serviços provam a influência das práticas religiosas da Guiné. Além da existência de traços comuns entre as cerimônias do choro na Guiné e em Cabo Verde.

É notório, portanto, que o poder dos jabacouces era forte na Guiné e que chegou a extrapolar esse espaço através do trânsito de pessoas e culturas pelo Atlântico.

Walter Hawthorne, no livro *From Africa to Brasil*, afirma que os escravizados que chegaram ao Maranhão, vindos da Alta Guiné, durante os séculos XVII e XIX, trouxeram e recriaram aspectos culturais e religiosos na nova terra. Ele cita como exemplo, o caso de José, um escravo mandinga que realizou curas no Grão Pará e Maranhão, sendo denunciado à Inquisição por seus vizinhos. Durante o processo de cura, José utilizava ervas e falava palavras que ninguém entendida, ele era consultado tanto por escravos, quanto por brancos.²⁶¹ Hawthorne ainda afirma que existem exemplos, na Amazônia, da atuação de jabacouces. Os povos que chegavam da Alta Guiné não deixavam de acreditar que algumas pessoas tinham poderes sobrenaturais. Alguns, tinham conhecimento de como receber mensagens de espíritos, auxiliar nos sacrifícios, realizar curas e adivinhações. O estudo de W. Hawthorne é peça chave para a compreensão de como as práticas guineenses chegaram ao outro lado do atlântico.

Como já discutido, vários aspectos das práticas religiosas dos povos da Guiné permaneceram no século XX, como a figura dos jabacouces.

²⁵⁹ HORTA, José da Silva. Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (séculos XV-XVIII). *Anos 90*, Porto Alegre, v.21, n.40, dez. 2014, p. 35.

²⁶⁰ HORTA, 2014, p. 35.

²⁶¹ HAWTHORNE, 2010, 208.

Fernando Rogado Quintino, no artigo “No segredo das crenças”, publicado no Boletim Cultural da Guiné, em 1949, afirmou que, naquele contexto colonial, os Janbacouses eram um empecilho para os objetivos dos portugueses. Segundo este funcionário colonial, os nativos da Guiné: “Evocando os espíritos conseguem os Janbacouses que eles atuem de acordo com os interesses da tribo. O seu poder, por isso, foi aumentando cada vez mais, até se tornarem magos, adivinhos, médicos e exorcistas.”²⁶²

Rogado Quintino não foi o único a descrever, nas páginas do Boletim Cultural, o poder dos jabacouces. Amadeu Nogueira, Augusto J. Santos Lima e Antônio Carreira também assinalaram a importância desses sacerdotes e o “empecilho” que eles representavam para os objetivos colonialistas de Portugal.

Amadeu Nogueira, no artigo sobre o “Irã” na circunscrição de São Domingos, observou que os jabacouces detinham várias funções, eles são “ao mesmo tempo sacerdote, chefe político, curandeiro e, em determinados casos, chefe de guerra, ainda que não figure francamente como tal.”²⁶³ Para o autor, os sacerdotes em foco eram valorizados pela sociedade, porque podiam intermediar a consulta aos antepassados e aconselhar sobre o que deveria ser feito. Por isso esses homens eram consultados nas mais diversas situações. O poder deles era tão significativo, que durante o século XX, lideraram revoltas contra o poder colonial. Compreende-se, assim, a razão do ódio, presente nas seguintes palavras do autor:

Não tenho dúvidas que eles – os Janbacosse – foram os orientadores da maioria das revoltas, como não tenho relutância em afirmar que eles são os grandes responsáveis pela semibarbarie em que todos vivem, por contrariarem as ordens emanadas das autoridades, aconselhando aquela resistência passiva mais difícil de vencer que a rebeldia.²⁶⁴

Percebe-se que, ao longo do século XX, eles receberam outra função relevante, ao incentivar a resistência ao colonialismo. Nesse mesmo artigo, o autor ainda nos informa que apesar dos jabacouces liderarem muitas revoltas, o seu nome nunca aparecia, porque os envolvidos procuravam protegê-los. Além disso, Nogueira nota que na escolha dos chefes do povoado, a opinião deles era decisiva, “sabia-se que a escolha era ditada pelo Janbacouse, mas raramente se conhecia quem ele era”.²⁶⁵ As funções religiosas e

²⁶² QUINTINO, 1949, p 419-488.

²⁶³ NOGUEIRA, Amadeu. O “Irã” na Circunscrição de S. Domingos. In: *Boletim Cultural da Guiné*, n.r.7, 1947, p.714.

²⁶⁴ NOGUEIRA, 1947, p.716.

²⁶⁵ NOGUEIRA, 1947, p.716.

políticas não estavam dissociadas para os povos da Guiné, ao contrário utilizar o sagrado para resolver problemas políticos era algo comum, já estava presente nos relatos dos missionários e comerciantes, durante o século XVI.

Augusto J. Santos Lima, no artigo “O Irã”, diz que o “Irã” está sempre presente na vida dos povos da Guiné-Bissau, nas cerimônias de casamento, no nascimento, na morte, na sementeira, na colheita, na pesca, na higiene, na saúde, na doença, no crime, na justiça, na guerra e na paz. Contudo, “esse figurão (o Irã) intervinha sempre pela boca dos seus Janbacouses.”²⁶⁶ Com essas palavras, o autor deseja mostrar o poder que esses sacerdotes detinham, à medida que eram os intermediários dos antepassados, suas palavras exerciam uma influência direta sobre a ação dos outros homens da tabanca (do povoado). Por isso, Santos Lima alerta as autoridades coloniais quanto à cautela que devem ter com os Janbacouses, e aponta a necessidade de combatê-los e, ao mesmo tempo, combater o “Irã”:

E nós, que vamos fazer? A razão, a lógica e a compreensão mandam que se lhe dê combate. Esse fantasma, esse espantalho é ou não incompatível com a moral e com os ditames de humanidade? É ou não contrário ao espírito daqueles textos no princípio citados? Eu entendo que sim. E os meus colegas? Se estiverem de acordo, como combatê-los? Atacando o órgão – Iran – ou seu suporte – Jambacouses? Aqui está outro problema.²⁶⁷

Antônio Carreira escreve sobre a figura dos jabacouces. Ele afirma que o termo era utilizado para identificar os mágicos e adivinhos, ou seja, os evocadores e invocadores de espíritos de antepassados. De acordo com Carreira, esses sacerdotes também eram conhecidos como “botador de sorte”, já que conseguiam acessar as vozes dos ancestrais através da consulta aos Irãs, interpretando a posição das patas ou das asas das aves imoladas, a cor dos seus órgãos sexuais, a cor tomada pelo óleo de palma aquecido, a rápida ou demorada combustão de folhas de palmeira e de outras plantas, além de outros métodos desconhecidos. Antônio Carreira conclui que o conhecimento dos sacerdotes jabacouces sobre a vontade e os conselhos dos antepassados concedia-lhes grande importância.²⁶⁸

Percebe-se, portanto, que as práticas religiosas dos povos da Guiné estavam bem arraigadas e seria difícil eliminá-las. Essa razão explica o fato de as crenças

²⁶⁶ LIMA, Augusto J. Santos Lima. O irã. In: *Boletim Cultural da Guiné*, n.r.5, 1947, p.176.

²⁶⁷ LIMA, 1947, p.177.

²⁶⁸ CARREIRA, 1961, p.516

permanecerem ao longo dos séculos e terem influenciado outras partes do Atlântico, através do tráfico transatlântico.

O papel central dos jabacouces, entre os povos da Guiné, durante o período pré-colonial, eram definidos com base nas seguintes funções: mantinham estreitas ligações com os espíritos ancestrais e naturais, determinavam a causa da doença e da morte dos indivíduos, produziam ervas, bem como amuletos que podiam ser utilizados na cura de doenças e para proteger dos “comedores de alma”. Concluimos, que essas funções continuaram sendo exercidas pelos jabacouces, durante o século XX. Este fato gerou uma grande insatisfação entre os funcionários colonialistas, que perceberam o poder dos jabacouces como uma forma de resistência, entre os povos da Guiné.

No próximo capítulo, investigaremos as cerimônias fúnebres e a cerimônia de iniciação entre os banhuns, casangas, papeis e barbamins. Demonstrando como as crenças dificilmente poderiam ser eliminadas, como desejavam os missionários portugueses, porque eram heranças e costumes valiosos para os povos citados.

CAPÍTULO 3:
OS RITOS DE PASSAGEM:
CERIMÔNIAS FÚNEBRES E
RITOS DE INICIAÇÃO

Este capítulo objetiva apresentar as características e os significados dos ritos de passagem, como as cerimônias fúnebres e os ritos de iniciação, pois consideramos que fazem parte das práticas religiosas centrais dos barbacins, banhuns, casangas e papeis. O presente capítulo é dividido em duas partes. Na primeira, demonstramos como ocorriam as cerimônias fúnebres, quem participava, qual a sua importância. Na segunda, o objetivo foi entender os ritos de iniciação (fanado), o que significavam e qual sua importância para os referidos povos.

3.1 Ritos de passagem

Entre as funções dos ritos de passagem estava a de manter a cultura integrada e estabelecer ligações com o passado dos indivíduos envolvidos nos ritos. Dessa forma, eles reviviam determinadas experiências já vividas pelos seus antepassados e fortaleciam suas crenças religiosas e sociais. Portanto, deduz-se que as cerimônias tinham um importante papel social de integração religiosa, à medida que reforçavam os laços de lealdade e confiança entre na comunidade. Alberto da Costa e Silva esclarece que para muitos povos africanos tais laços são determinantes:

A primeira obrigação de um africano era – e continua a ser – para com sua família. E não apenas para aquela composta por marido e mulher, seus pais, filhos, netos, irmãos e sobrinhos, mas por uma família muito mais extensa – a linhagem, formada por todos os indivíduos que possuem um antepassado comum conhecido. Os vínculos de lealdade e os deveres de ajuda podiam, no passado, ser ainda mais amplos e se estender, entre alguns povos, ao clã, isto é, a todos os membros de várias linhagens que se consideravam descendentes de um ancestral mítico.²⁶⁹

Entre os barbacins, banhuns, casangas e papeis, as cerimônias fúnebres exerciam o importante papel de reunir toda a comunidade em torno da missão de realizar as oferendas e os sacrifícios necessários, durante o rito de passagem, com o objetivo de que o morto, após o ritual fúnebre, viesse a renascer como antepassado e assim passava a influenciar a vida dos vivos. Já que da ação dos ancestrais dependia a felicidade de seus descendentes e a própria harmonia do mundo, era importante realizar as cerimônias fúnebres de forma adequada.

A cerimônia de iniciação, conhecida entre os povos como fanado, também exercia um importante papel social e religioso, já que durante o rito transmitiam-se conhecimentos secretos ao neófito, eles tomavam conhecimento das tradições do grupo e

²⁶⁹ SILVA, Alberto da Costa e. *A África explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p.55.

eram submetidos aos rituais de iniciação, entre os quais se incluía a circuncisão. Quando esse período chegava ao fim, os indivíduos consideravam-se integrados à vida adulta. Além disso, as cerimônias criavam vínculos estreitos para toda vida entre os participantes dos ritos.

Os ritos de passagem eram parte das principais práticas religiosas dos barbacin, banhuns, casangas e papeis, já que todos os ritos estavam diretamente relacionados à crença no poder dos espíritos e na importância das oferendas e sacrifícios. Os ritos de iniciação eram ao mesmo tempo ritos de transição e de formação religiosa, nos quais os indivíduos passavam por um nascimento para uma nova vida, consagrada aos espíritos, após uma morte simbólica que marcava a ruptura com o passado. Isso acontecia entre os povos da Guiné durante as cerimônias fúnebres e durante as cerimônias de iniciação, conforme demonstraremos por meio da análise das fontes.

A etnografia contemporânea considera que os ritos de passagem são um período intermediário e temporário de incerteza e de crise – um interstício que possibilita ao indivíduo refletir. Nas palavras de Crapanzono: “[...] para cada travessia, há sempre um momento em que não se está de um lado nem de outro, em que não se é o que era nem o que será; pois, uma vez que são discriminados, o contíguo nunca os atinge.”²⁷⁰ Logo, os ritos de iniciação podem ser entendidos como fenômenos compostos de fases de separação e ao, mesmo tempo, como meios de incorporação à sociabilidade, mas para se enquadrar no plano coletivo é necessário que passe por um período liminar, marginal.²⁷¹ Os ritos de passagem implicavam portanto, um períodos de transição e de formação. São justamente tais períodos que procuramos entender neste capítulo, desvendando sua importância e significado.

3.2 Cerimônias fúnebres

Nas sociedades da Guiné, a morte provoca dois sentimentos diferentes nas pessoas: o medo do retorno do espírito do defunto; e o desejo de que esse, transformado em antepassado, proteja os descendentes. Surgem, portanto, sentimentos variados e ambíguos, mas todos ligados a aspectos religiosos.

²⁷⁰ CRAPANZANO, Vicent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n.1, 2005, p.378.

²⁷¹ GENNEP, A.V. *Os Ritos de Passagem*. 2 ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

André A. Almada, em seu relato, aborda o caso de um chefe do povo borçaló que sempre teve um bom relacionamento com os brancos e exige que seu sucessor continue tratando-os com o mesmo respeito. Para que sua vontade seja realizada, ele ameaça voltar ao mundo dos vivos:

E vindo diante dele [do sucessor] lhe disse estas palavras: “**bem sei que hei-de morrer desta enfermidade e nisto não há dúvida, cabe-te por direito o Reino**; daqui digo que te entrego em paz; dou-te um aviso e, além disso, rogo-te muito que trates muito bem os meus brancos, como sempre os tratei e os Reis deste Reino; e a mesma obrigação tens, pois hás-de-ser Rei; **olha que se não fizeres como te digo, que me será necessário tornar cá outra vez a tomar-te disso conta**.” Morreu o Rei daquela enfermidade; sucedeu o outro, a quem ele havia entregado os nossos e é ainda hoje vivo. Com receio de lhe parecer que há o Rei morto de tornar, este os trata melhor ainda do que tratava o morto.²⁷²

Explicita-se, no trecho, a crença na passagem do defunto para um outro estatuto, uma outra existência. O Rei passava a fazer parte do mundo dos mortos, ou melhor, do mundo dos ancestrais. Os ancestrais tinham um papel importantíssimo, haja vista que podiam interferir, positiva ou negativamente, no mundo dos vivos. A relação com os antepassados era perpetuada em cada gesto do cotidiano dos povos da Guiné, por isso o respeito e o temor em relação aos ancestrais. Desrespeitar a vontade de um antepassado poderia ter consequência graves.

Outro relato de Almada, que descreve a estima e o receio em relação aos antepassados, refere-se aos casangas:

[...] fazem estes negros e todos os mais a seus defuntos oferecimentos e mantimentos cozidos e vinhos, como fica dito; neste Reino não bebem vinho em ajuntamento e fora dele, que não ofereçam algum pouco aos mortos, derramando algum pelo chão, dizendo algumas palavras ao modo de oração funeral.²⁷³

Os casangas acreditavam que, quando alguém morria, a alma realizava uma viagem até o universo do além, onde se encontravam outros defuntos que já haviam ascendido à categoria de antepassados. A relação com os antepassados era perpétua. Por isso, as oferendas continuavam mesmo após a realização das cerimônias fúnebres. Era responsabilidade dos vivos, antes de começar a comer derramar um pouco do arroz e das bebidas – normalmente vinho de palma. Além disso, deveriam lembrar os

²⁷² ALMADA, 1964, p. 262. Grifo meu.

²⁷³ ALMADA, 1964, p. 296-297.

antepassados, realizar uma oração, invocar os espíritos, porque a punição para aqueles que se esquecessem dos seus ancestrais era muito severa.

Sacrifícios em homenagem ao morto

Durante as cerimônias fúnebres, entre os povos da Guiné, no período pré-colonial, existiam alguns deveres para com os mortos que deveriam ser cumpridos. Aquele que morre deve receber homenagens fúnebres prestadas pela família e pela comunidade. Uma forma de homenagear o defunto é realizar sacrifícios.

O padre Baltasar Barreira, ao descrever o povo que vivia em Guinala (beafares), demonstra a existência de cerimônias de sacrifício em homenagem aos mortos que passariam ao estatuto de ancestrais:

Entre outras coisas que procurei persuadir-lhes, e que eles aceitaram de boa vontade, foi que, se El Rei morresse, não matassem gente, porque tem por costume matar muitas de suas mulheres e de seus criados, e até o cavalo em que andava, por lhe meter o diabo em cabeça que aquelas que matam ande tornar a ser suas mulheres na outra vida, e o mesmo dos criados e cavalos. Pedi lhes persuadissem a El Rei mandassem antes de morrer que ninguém matassem, mas que em lugar das mulheres e criados matassem bois e com eles celebrassem o seu enterramento, como se costuma nestas partes.²⁷⁴

Os ritos funerários, entre os povos da Guiné, garantem o correto posicionamento do defunto no mundo do além. Caso não sejam realizados, sérios perigos podem atingir os sobreviventes, pois o morto não passará da categoria de “mau” à de “bom morto”. E não estará garantido um contínuo e feliz relacionamento entre os dois mundos. Por isso, a importância de realizar todas as etapas das cerimônias fúnebres, como os sacrifícios, que compunham parte das obrigações.

Em grande parte das descrições de ritos funerários, que consta nas fontes seiscentistas, há referências aos sacrifícios de animais, tais como: gado, cabra, cão, galo; e o oferecimento do sangue deles ao defunto. Contudo, quando se trata da morte de um indivíduo que detinha um estatuto social elevado na comunidade, como um chefe político, os rituais funerários eram mais imponentes e envolviam também o sacrifício de pessoas (mulheres e criados). Percebemos, por conseguinte, que existem alguns fatores que determinam a realização dos rituais fúnebres. E concluímos que indivíduos com um estatuto social elevado, quando morriam, passavam a ser ancestrais muito importantes para a linhagem. Isso fazia crer que o destino de cada alma no além, relacionava-se ao

²⁷⁴ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre Manuel Barros (28/01/1605)”. In: *MMA*, p.56.

papel desempenhado pela pessoa em vida. Portanto, anciões, governantes e jabacouces recebiam cerimônias fúnebres luxuosas, repletas de sacrifícios e homenagens.

Na carta de Fernão Guerreiro, percebemos como eram realizadas as cerimônias de um importante chefe:

Há outra cerimônia gentílica, a qual é: morrendo o Rei ou a Rainha, ou qualquer fidalgo ou pessoa nobre, cada um conforme seu estado e posse, manda matar consigo para a servirem na outra vida aqueles que mais ama nesta, assim homens como mulheres, e a cada uma dessas pessoas chamam também chinas, porque com esta palavra declaram o muito que lhes querem, que é como a seu próprio deus...²⁷⁵

Na passagem destacada, o padre reforça a nossa percepção de que os sacrifícios humanos eram realizados nas cerimônias dos governantes. Nota-se, também, que tanto homens quanto mulheres poderiam ser sacrificados. Entretanto, nas fontes percebemos uma recorrência maior dos sacrifícios femininos.²⁷⁶

As cerimônias fúnebres dos excluídos

As mulheres adúlteras, feiticeiros e pessoas que cometiam algum tipo de crime não tinham direito a uma cerimônia fúnebre comum. Estas pessoas teriam causado um desequilíbrio social na comunidade, colocando seus interesses individuais acima do interesse coletivo, por isso não eram observados sobre uma perspectiva positiva. De acordo com Manuel Álvares, entre os papéis procedia-se da seguinte maneira:

Se alguma mulher do rei grande lhe faz adultério, a ela e ao adúltero manda matar às azagaiadas em uma estrada pública, muito cedo, e isso em dia de feira, para que os que a ela concorrem vejam a justiça. Os parentes os vêm enterrar. Mas não os podem chorar, como também não choram a feiticeiros, nem enterram em seus cemitérios de que direi; mas em uma torre de bagabaga, como também os ladrões. E a estas duas sortes de gente não enterram com pano...²⁷⁷

As palavras de Manuel Álvares reforçam a nossa conclusão de que o destino de cada alma, no além, relacionava-se e reproduzia o que a pessoa era em vida. Quando uma pessoa morre, sua alma efetua uma viagem até o mundo dos mortos, onde se tornaria um ancestral. Isso em uma situação ideal, mas nem todos os mortos atingiam a esta aspiração.

²⁷⁵ “Das coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné (1606)” In: *MMA*, nº 54.

²⁷⁶ Vale ainda ressaltar que a leitura do padre Fernão Guerreiro é enviesada, baseada em seus valores católicos europeus. Ele nomeia as cerimônias fúnebres dos povos da Guiné de “gentílicas”, pertencentes a um povo “gentio”, sem religião. Além disso, o padre utiliza termos europeus como “rei”, “fidalgo” e “nobre”, para tratar de pessoas que detinham um estatuto social elevado entre os povos da Guiné, como chefes políticos, jabacouce e os anciões.

²⁷⁷ ÁLVARES, 1990, Cap.11.

Entre os que não conseguiam, encontramos: ladrões, mulheres adúlteras e os feiticeiros (homens que recorriam às práticas religiosas e aos ancestrais com a finalidade de causar danos a outras pessoas para alcançar objetivos pessoais). Ou seja, estas pessoas não ascendiam à categoria de “antepassados”, nem estavam incumbidos de zelar pelo bem de seus familiares.

O relato do padre ainda esclarece sobre a existência de um local fixo onde eram enterrados os defuntos que possuíam um estatuto social respeitável, já que no mesmo lugar não poderiam ser sepultados nem ladrões, nem mulheres adúlteras, nem feiticeiros. Além disso, ele informa algumas etapas importantes dos rituais fúnebres, o choro e o embrulhamento em panos, que veremos mais à frente.

As etapas das cerimônias fúnebres

Partindo do pressuposto que os ritos funerários representavam, para os povos da Guiné, a garantia do posicionamento correto do defunto no mundo dos mortos, entre os antepassados, é importante compreender como eram realizados os ritos. E por quais etapas eram constituídos. Sobre as cerimônias fúnebres entre os barbacin, Almada fez uma longa descrição:

Os mais negros desta costa enterram-se por esta maneira: têm seus cemitérios ao longo das aldeias donde moram, e quando morrem não nos enterram em terra como nós fazemos: **fazem uma casa alta e ali dentro ordenam uma barra, e nela fazem uma cama em que deitam o morto, coberto com seus panos brancos e pretos.** E, cerrada a porta, botam sobre a casa com pás muita terra. E nas casas dos Reis se põem cinco ou seis casas daquelas, postas uma sobre as outras, botando terra da primeira até a derradeira. E desta maneira fazem uns montes muito altos de terra. E quando morrem não fazem mais que abrir as portas e deitá-los naquelas camas. Oferecem a seus defuntos em potes, ao longo daquelas covas, vinho e leite e outros mantimentos; os quais comem as aves e bichos. E mete-se em cabeça a estes pobres, que os mortos comem aquilo que lhes oferecem, e quando passam ao longo do cemitério saúdam aos defuntos, pondo-se de joelhos falando algumas palavras. O dó que eles trazem é raparem as cabeças, e não criarem cabelos. **Os choros duram muitos dias** ajuntam muitos mantimentos, **muita carne e vinho**, e os que não-de-vir ao choro também trazem o que comer. E juntos, **uma velha ou velho começa em voz alta a louvar os feitos do defunto**, e no fim dão todos juntos grandes urros, com vozes mal formadas; dura isso por espaço de alguns dias, em mentes dura o mantimento; todo aquele ano está a cova do defunto por quem se fez o funeral coberta com um pano branco, e no cabo do ano torna a haver outra junta de mantimentos, e tornam a renovar o choro, mas dura poucos dias, e no cabo deles fazem grandes feitos de bailes, ao som de seus atambores: chamam a isto tirar o dó.²⁷⁸

²⁷⁸ ALMADA, 1964, p. 265-66. Grifo meu.

A descrição é extensa, mas compensa registrá-la, pela riqueza de detalhes. Pode-se notar que existia um lugar específico onde eram enterrados os defuntos, que era lugar muito respeitado, pois toda vez que alguém passava perto deixava uma oferenda, como alimentos e bebidas, e pronunciava algumas palavras para os antepassados. A relação com os mortos não terminava após a realização das cerimônias fúnebres. Ao contrário, mantinha-se uma relação longa. Cabia aos vivos, principalmente aos familiares, realizar oferendas e sacrifícios constantes em nome do antepassado. Além disso, de tempo em tempo, a cerimônia do choro devia ser renovada. Por isso, novamente juntaram-se os membros da linhagem para realizar “grandes festas”, com muita comida e ao som de “atambores”.

As celebrações fúnebres eram vistas com estranheza pelos viajantes, os quais, sempre as comparavam a “grandes festas”, em razão da oferta de comidas e bebidas, da presença de toda a comunidade e do som dos instrumentos musicais. Lévi-Strauss (1985) afirma que em várias sociedades existe o circuito da dádiva e contra dádiva que funciona como um mecanismo de reforço das alianças que se estabelecem entre os diversos grupos sociais. A família que recebeu ajuda para realizar os ritos funerários, deve ajudar da mesma forma as outras famílias, em outras cerimônias fúnebres. Esta obrigação reforça a ligação entre os membros da linhagem. Neste sentido, as famílias que compareciam as cerimônias fúnebres e ofereciam alimento e bebida esperava pela reciprocidade.

Em relação à extensão, os “choros” duravam vários dias. A longa duração pode ser explicada pela necessidade de reunir toda a linhagem na realização dos ritos. Para a realização da cerimônia, devia-se avisar aos parentes e amigos e esperar que estes chegassem. O defunto poderia sentir-se lesado, se uma pessoa querida não comparecesse aos seus ritos de passagem. O que mais uma vez comprova a importância do respeito e cumprimento das etapas dos ritos funerários.

Diante do significado da morte para os povos da Guiné, concordamos de que realmente tratava-se de um momento de alegria. Significava a passagem do morto ao estatuto de ancestral, que poderia interferir no cotidiano da comunidade. Os ritos funerários, entre os povos da Guiné, não tinham um caráter de lamento. Representavam um momento de homenagem e respeito ao morto.

Entre os barbamins, banhuns, casangas e os papeis, a morte ideal é a de um homem que realizou integralmente o seu percurso de vida, e cumpriu os ritos de passagem (circuncisão, casamento) necessários à sua plena integração na esfera dos anciões. Nessas

circunstâncias, a morte era uma ocasião para grande alegria, porque esse defunto reunia as condições ideais para se tornar um antepassado que poderia zelar pelo bem-estar dos familiares. Para estes mortos, havia festas com comida, bebida e música. Contudo, não havia festas quando se tratava da morte de crianças, jovens, mulheres adúlteras, ladrões e feiticeiros, já que estes não realizaram seus papéis sociais. Estes defuntos não se tornariam antepassados e seriam enterrados em locais separados.

Nas cerimônias fúnebres havia também homenagens ao morto: uma mulher ou do homem mais velho presente, que detinham mais conhecimento e experiência, deveria dizer algumas palavras em relação ao defunto. Os familiares mais próximos raspavam a cabeça em sinal de respeito ao morto, demonstrando como sua morte era relevante para a comunidade. Finalmente o falecido era embrulhado em panos antes de ser sepultado. Vale ressaltar que embrulhar o corpo em panos parece ser um passo importantíssimo, durante os rituais funerários, vários viajantes comentaram essa etapa.

Acreditamos que assim como a vestimenta estabelecia diferenciações hierárquicas, entre os povos da Guiné, o fato do corpo do defunto ser embrulhado em muitos panos, também representava seu valor e importância na comunidade.

O Interrogatório do defunto

Muitos comerciantes e missionários descreveram uma etapa das cerimônias fúnebres, conhecida como o interrogatório do defunto. O objetivo deste interrogatório era conhecer a razão da morte. Vejamos como ele acontecia.

André A. Almada relata como ocorriam as cerimônias fúnebres, entre os casangas:

Nesta terra destes casangas há uma lei posta pelos reis para terem de quem haver rendas. E é que quando morre algum, antes de o enterrarem, depois de postos em uns paus que servem de tumbas, cobertos com panos negros, em ombros de negros, andam estes com o morto escaramuçando de uma parte a outra, ao som de muitos instrumentos de atambores, trombetos de marfim e businas. E os que escaramuçam andam com tanta fúria e ímpeto, que parecem que andam os demônios metidos neles. E há outros negros, a que chamam Jabacoses, que falam com o morto e lhes fazem pergunta que diga quem o matou. E andando estes que o trazem às costas com aquela fúria duma parte para outra, se dão em alguma pessoa e estão quedos, dizem que essa o matou, que é o outro ardil 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, vendem-no e a geração toda, sem ficar nenhum. ²⁷⁹

²⁷⁹ALMADA, 1964, p. 294-295.

Nesse relato, algumas informações se repetem. Novamente, o defunto aparece carregado em uma esteira de madeira (elemento de origem africana cujo papel é relevante na sequência ritual que se segue); e levado, por membros da comunidade, até o local do sepultamento. O que demonstra que se trata de um evento social relevante, por isso a comunidade era convocada e devia comparecer à cerimônia. Outro aspecto que comprova o caráter social é o fato de as pessoas carregarem o morto de uma parte a outra, ao som de muitos instrumentos (atambores, trombetos e businas de marfim). Ao mesmo tempo em que homenageava o morto, a música do som do tambor ritual convocava as pessoas a participarem do evento.

Almada expõe novamente que entre os bens indispensáveis para a realização das cerimônias fúnebres estavam os panos. O defunto era enrolado em panos e depois colocado sobre a esteira. Acreditamos que entre os maiores gastos com os rituais estavam a comida e os panos. Dois elementos que demonstravam o estatuto social do morto, quanto maior seu estatuto social, mais tempo durava seu funeral, mais comida e mais panos eram oferecidos.

Por fim, o viajante refere-se ao interrogatório do defunto. O objetivo desse interrogatório era conhecer a razão da morte, investigar se ela estava relacionada a uma causa natural, à feitiçaria, à vingança, ao não cumprimento de alguma promessa aos antepassados ou a outro motivo.

Durante o interrogatório, a esteira era carregada nos ombros de vários homens, seguida à frente do jabacouce, que dirigia as questões ao falecido, de modo a eliminar hipóteses sobre a causa do óbito, até chegar a razão correta. Acreditava-se que apesar da morte visível no corpo, a alma do defunto continuava ativa. A alma era a personagem principal da cerimônia, ela que fornecia respostas e que encorajava os transportadores em diferentes direções, de modo a fornecer respostas. Os responsáveis pela morte também podiam pertencer ao mundo dos mortos e estarem ofendidos por não terem sido respeitadas as regras de convivência entre os dois mundos, ou pelas oferendas não terem sido realizadas.

Acreditamos que o “interrogatório do defunto” cumpria uma função religiosa e social, já que nele se expressavam publicamente as suspeitas que pairavam no pensamento dos familiares e dos membros da comunidade. Portanto, ele tinha como objetivo resolver conflitos sociais e tensões latentes. Além de reforçar a importância de cumprir as práticas

religiosas, porque a causa da morte também pode estar ligada às sanções dos antepassados ao morto por não terem sido realizadas oferendas ou as cerimônias necessárias.

A descrição de Almada demonstrava, ainda, um aspecto comercial significativo que o resultado do “interrogatório do defunto” foi ganhando, após a entrada dos povos da costa da Guiné no sistema comercial atlântico. Sabemos que a guerra entre estados e sociedades era um dos recursos empregados na produção de cativos para abastecer os mercados europeus. Entretanto, com o tempo, foram surgindo outras possibilidades de desenvolvimento da escravidão nas sociedades africanas, à medida que o sistema exigia mais mão de obra. Uma das novas possibilidades foi a utilização da aplicação da justiça no interior dessas sociedades para produzir escravizados. Aqui está justamente a denúncia que Almada faz com relação ao governante, ao conselho dos anciões dos casangas. Ele afirma que o “interrogatório dos defuntos” começou a ser utilizado com o intuito de culpar alguns homens de “feitiçaria”, de terem provocado a morte do defunto. Isto porque uma “transgressão” desse tipo passou a ser punida com a escravização do “culpado” e de toda a sua geração.

Percebemos, por conseguinte, a vontade de determinados soberanos de aumentar a produção dos escravos, utilizando o exercício da justiça e as práticas religiosas locais. O aumento da demanda de escravos (europeia, africana e transaariana), com certeza, influenciou aspectos sociais. A mudança também foi ressaltada com relação ao juramento da água vermelha e do ferro, no capítulo anterior.

Almada, ainda no *Tratado Breve dos Rios de Guiné*, fez outras descrições sobre os rituais fúnebres, com a intenção de demonstrar que as cerimônias já caracterizadas, repetiam-se entre outros povos. Sobre os banhuns, afirma: “E as mesmas mercadorias que valem e correm na terra dos papeis, valem da mesma maneira na dos banhuns. Usam também dos mesmos choros, e perguntam aos mortos, quando morrem, quem os matara.”²⁸⁰ Sua intenção era demonstrar que o “interrogatório do defunto” era uma prática comum entre vários povos da Guiné.

Para finalizar, sobre as cerimônias entre os Beafares, ele afirma:

Nesta terra se enterram os defuntos com grande aparato, causa que se pode ver, porque vão acompanhando aquele morto ao som de uns atambores muita gente. E vai diante grão copia de soldados, que vão escaramuçando ao som dos atambores que vão tocando. E os que levam o morto caminham apressados até o lugar donde lhe fazem a pergunta

²⁸⁰ ALMADA, 1964, p. 304.

que diga quem o matou, que é da maneira que se faz no Reino de Casamança.²⁸¹

Consideramos que o relato de Almada demonstra que algumas práticas religiosas eram comuns, entre vários povos da Guiné, entre elas ressaltamos as cerimônias fúnebres. Era importantíssimo cumprir todos os passos do processo, pois dele dependia a boa convivência entre os dois mundos, o dos vivos e dos mortos.

Manuel Álvares, ao escrever sobre as cerimônias fúnebres, estava imbuído de uma intenção mais forte de desqualificar estas práticas. Sobre os papeis, ele diz:

Tratemos agora do choro deste gentio, de seus enterramentos. Em morrendo um rei grande dos papeis, a primeira cousa que fazem é ordenar uma grande gaiola de canas grossas, a qual tem seu repartimento em baixo, aonde vai um chibarro macho de grandeza espantosa e na outra um grande cachorro. Sobre esta gaiola debaixo, que é maior, vai outra entretecida com a mesma, em que vai metido o rei, mui bem vestido a portuguesa, se o rei é de terras ou portos onde residem brancos, lavando-o primeiro com vinho, cobrindo a tal gaiola com vários capins, colchas e outras roupa mui fina. Na testa vão duas ou três cabeças com os rabos das primeiras vacas que matam.²⁸²

Ao descrever as características das cerimônias fúnebres entre os papeis, M. Álvares inicia com os aspectos materiais. Ele observou que para carregar o defunto era construída uma esteira feita de canas grossas, no formato de uma gaiola. Na esteira um espaço, era reservado para posicionar alguns animais, um cachorro e um bode, que foram sacrificados em homenagem ao defunto.

O missionário também faz uma observação interessante sobre a indumentária do morto. Ele observou que em locais (portos) onde residiam brancos, o rei durante as cerimônias vestia trajes portugueses. Supomos que tenham ocorrido algumas alterações nos ritos fúnebres, decorrentes do contato entre os povos da Guiné e os portugueses. Por exemplo, a utilização de tecidos europeus no processo de embrulhamento do corpo.

O padre ressalta que o corpo do defunto era lavado com vinho, possivelmente o vinho de palma – muito comum e regularmente presente nas práticas religiosas. Nas gaiolas seguiam algumas oferendas ao morto, por exemplo: colchas, roupas finas, cabeças e “rabo” das vacas que eram sacrificadas durante as cerimônias fúnebres. Em homenagem ao morto, eram sacrificados O sacrifício animais e bens importantes entre os

²⁸¹ ALMADA, 1964, p. 324.

²⁸² MOTA, Avelino Teixeira da. *As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné*. Publicações Alfa, Lisboa, p. 61, 1989. (Padre Manuel Álvares, Etiópia Menor, parte I, Cap.XI, manuscrito de 1616)

vivos. Dessa forma, os vivos demonstravam aos mortos e antepassados, respeito e constante lembrança. Isto demonstrava uma contínua e profunda relação entre os dois mundos.

Ainda sobre as cerimônias fúnebres entre os papéis, o jesuíta afirma:

Corre com esta invenção de tumba, dois e três dias, a aldeia, com grandes feitos de choros verdadeiros. Não se verá nenhum que não ande todo untado de terra, rapadas as cabeças, com cordas ao pescoço e outras pela cintura, com grande lástima e sentimento, louvando o rei defunto, que nunca lhe chegou outro; e alguns tão maviosos que de nojo não querem comer muitos dias, nem dormir em esteira, nem lavar-se de terra. Toda a terra geralmente o favorece com o seu no enterramento, matando-lhe as vacas, cabras, ou dando-lhe os panos; e não só ajudam a isto os naturais, mas ainda estrangeiros de terras mais vizinhas, que aqui têm parentes, acodem com suas oferendas.²⁸³

Assim como André Álvares de Almada, M. Álvares observou que as cerimônias fúnebres, entre os povos da Guiné, eram grandes eventos religiosos e sociais, duravam vários dias e reuniam grande parte da comunidade. Todos próximos ao defunto deveriam comparecer, porque era um sinal de respeito e ao mesmo tempo de reciprocidade.

Observamos que a prática religiosa dos rituais fúnebres estava diretamente ligada a ideia de que os mortos tornavam-se antepassados capazes de interferir no mundo dos vivos, para o bem ou para o mal. Por isso, cabia realizar corretamente a cerimônia, para que toda a comunidade não sofresse sanções. Essa crença e o medo alimentavam a vida dos povos da Guiné, organizavam a sociedade e estabeleciam fortes laços de convivência, obrigações e segurança.

Manuel Álvares conclui seu relato sobre as cerimônias fúnebres entre os papéis, afirmando: “Acabada a cerimônia, enterram o rei com aquelas pessoas a que ele quis bem na vida. E destas há algumas que folgam morrer com ele, por esse bem-querer; outras fogem se podem e desejam mais ser vendidas, pela estima que têm à vida.”²⁸⁴ O missionário traz outro relato que reforça a existência de sacrifício humano entre os povos da Guiné, com o objetivo de homenagear e servir aos mortos. É interessante observar que apesar de ser uma prática comum e socialmente aceita, o sacrifício de pessoas próximas aos reis durante as cerimônias fúnebres dos mesmos, algumas indivíduos recusavam a morte e preferiam a escravidão.

²⁸³ MOTA, 1989, p.61.

²⁸⁴ MOTA, 1989, p. 63.

As práticas religiosas eram tão importantes entre os povos da Guiné que o próprio missionário reconhece que, dificilmente, elas poderiam ser abandonadas. Até mesmo por seu importante papel social, religioso e político. Por isso, mesmo aqueles que teriam sido convertidos ao catolicismo, algum tempo depois, influenciados pelas práticas locais, retornariam aos seus hábitos religiosos:

... e não só creem os miseráveis gentios nisso, mas o pior é que os próprios negros cristãos, por mais e mais que nós cuidemos que eles o são. E em Cacheu nos próprios combates há muitos que são mais observantes do cerimonial gentio que não da lei de Deus, que dissimulam e recebem com título só de montarem conosco.²⁸⁵

Em virtude do que foi apresentado, percebemos que as cerimônias fúnebres eram importantes práticas religiosas que reforçavam o poder e a influência dos ancestrais, na vida dos vivos. Diante disso, era necessário realizar todas as etapas dos ritos fúnebres para garantir o correto posicionamento do defunto entre os ancestrais e o bem estar de toda a comunidade. Entre os povos estudados, barbacins, banhuns, casangas e papeis, notamos semelhanças na realização destas cerimônias, tais como: oferendas de alimentos, bebidas e panos; sacrifício de animais e em alguns casos sacrifícios humanos; participação de toda a comunidade; presença de música durante as cerimônias; embrulhamento do corpo e interrogatório do defunto.

As cerimônias fúnebres permanecem

Retomando a ideia defendida por W. Hawthorne, já apresentada no capítulo dois, de que todos os povos têm algumas “crenças centrais”, que são duradouras e determinam a identidade daquela comunidade.²⁸⁶ Acreditamos que a crença na passagem dos mortos para o mundo dos ancestrais e as práticas fúnebres que deveriam ser realizadas para que a passagem fosse efetiva era um dos aspectos mais importantes entre as práticas religiosas dos povos da Guiné. Hawthorne defende o mesmo ponto de vista ao argumentar que:

Para os povos da Costa da Guiné, morte não significa a ascensão da alma a um distante céu ou a descida ao inferno. Em vez disso, as almas dos mortos continuam a guardar um lugar na terra, entre os vivos. [...] Eles acreditavam que uma gama de entidades sobrenaturais invisíveis afeta as relações e os eventos no mundo natural e visível ao redor deles.²⁸⁷

²⁸⁵ MOTA, Avelino Teixeira da. *As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné*. Publicações Alfa, Lisboa, p. 63, 1989. (Padre Manuel Álvares, Etiópia Menor, parte I, Cap.XI, manuscrito de 1616).

²⁸⁶ HAWTHORNE, 2010, p.209.

²⁸⁷ HAWTHORNE, 2010, p. 213. Tradução nossa: For Upper Guineans, death was not followed by the ascension of the soul into a distant Heaven or descension into a far-off Hell. Rather, the souls of the dead

Avaliamos que as características apresentadas, que compõem as cerimônias fúnebres, mantiveram-se, ao longo do tempo, com pequenas alterações. Para comprovar nossa suspeita, destacaremos alguns relatos do século XX, de funcionários portugueses enviados a, então, colônia Guiné-Bissau. Seus autores forneceram algumas informações sobre as práticas religiosas dos povos aqui estudados. Essas informações foram publicadas na Revista Colonial, denominada Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, entre 1946 e 1973.

Apesar dos artigos terem sido redigidos majoritariamente por funcionários civis ou militares oriundos de Cabo Verde, que não possuíam procedimentos teórico-metodológicos críticos para amparar suas investigações, acreditamos que o filtro e a intermediação presentes não inviabilizam o uso dessas fontes.

No artigo *Símbolos, ritualismo ânimo-feticista na Guiné Portuguesa*, o autor Antônio Carreira descreve como um feiticeiro (aquele que se utilizava da magia ou das práticas religiosas para causar dano ao outro) continuava sendo perseguido pela comunidade; aponta como o enterro dele ainda era diferente dos outros membros da aldeia.

Portanto, as cerimônias fúnebres eram realizadas seguindo todas as etapas e obrigações apenas para os membros da sociedade que cumprem suas obrigações e não cometem dano ao outro, através da feitiçaria. Visto isso, pode-se verificar que há muitos séculos o feiticeiro é considerado nefasto, odiado, perseguido. A prática de interrogar o defunto também persistiu ao longo do tempo, demonstrando seu valor social na resolução de conflitos latentes:

O feiticeiro (o que faz feitiçaria) esse é sempre considerado ente ou espírito malfazejo, e por isso mesmo, todos os povos o abominam e o combatem. Outrora, os que fossem declarados feiticeiros pela comunidade, após as rónias, eram condenados a morrer (embrulhados numa esteira, com uma corda no pescoço, e em seguida fundeados); ou pelo suicídio, por enforcamento. [...] Em regra, a descoberta e estigmatização de feiticeiros, era feita durante a cerimônia de “interrogatórios de defuntos”, designadamente entre manjacos, papeis e bijagós.²⁸⁸

continued to hold a place on Earth among the living. [...] In other words, they were people who believed that a range of invisible supernatural entities affected relationship and events in the visible natural world around them, and their broader belief system can be defined as “spiritism”.

²⁸⁸ CARREIRA, 1961, p.509.

Ainda no artigo, Carreira atesta que, entre os povos da Guiné, existem vários ritos importantes, entre os quais evocar e invocar espíritos de antepassados para que possam interferir na vida dos vivos. Ele afirma que isso ocorre durante os ritos funerários, quando os ancestrais eram consultados sobre a causa da morte pelos jabacouce e informa que as práticas de oferenda e de sacrifícios continuavam fazendo parte das cerimônias fúnebres, essenciais para que o defunto realizasse a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos.

Todas as rónias têm de ser acompanhadas de derrames de aguardente ou vinho de palma, ou desses e de comida, e do sacrifício de animais nos símbolos (os Irãs). É condição inseparável do ato. A oferta de bebidas, de comidas e da carne e sangue de animais imolados, tanto pode constituir ato invocatório como propiciatório. Sem Dãramar não se pode consultar nenhum Irã, nem a consulta teria os efeitos desejados.²⁸⁹

No mesmo artigo, Antônio Carreira relata que a morte continua sendo vista como sobrenatural, pois é consequência da atuação dos espíritos, de entes sobrenaturais, ou da atuação de forças do mal, através da ação de feiticeiros. Por isso, o interrogatório do defunto continuava sendo importante, para investigar as causas da morte. E ao jabacouce cabia interpretar as respostas fornecidas pelos antepassados através da movimentação da esteira:

A resposta às perguntas é obtida através dos movimentos dos transportadores da tumba, que ora caminham para a frente, ora para trás, ora para um lado, ora para o outro, inclinando-se sobre algum dos circunstantes ou em direção ao Irã, quando determinam o causador da morte! Cada movimento tem um significado, que só o ritualista sabe decifrar. Este tira as conclusões pelos gestos e atitudes dos transportes da tumba e informa a assistência ou a família interessada em voz alta ou em segredo, segundo as conveniências.²⁹⁰

Fernando Rogado Quintino, no artigo *No segredo das crenças*, atesta que as cerimônias fúnebres continuam sendo atos sociais que duram muitos dias e reúnem toda a comunidade e que variam de importância de acordo com a categoria social do defunto: “Os ritos funerários duravam um, dois, três e mais dias, conforme a aldeia e a categoria do finado, e assistia a eles toda a população da redondeza.”²⁹¹ Quintino também reforça a existência de sacrifícios e oferendas com o intuito de agradar aos espíritos que poderiam agir, positiva ou negativamente, no mundo dos vivos:

²⁸⁹ CARREIRA, 1961, p. 531.

²⁹⁰ CARREIRA, 1961, p. 535.

²⁹¹ QUINTINO, 1949, p. 472.

Vivendo os espíritos como vivem os homens, necessariamente, eles têm os seus desejos, os seus caprichos, os seus momentos de boa ou má disposição. É preciso trazê-los nas palminhas, para que estejam sempre calmos e satisfeitos. Têm essa finalidade oferendas e sacrifícios. [...] A ideia da necessidade das oferendas aos espíritos dos antepassados está tão imbuída na consciência dos negros da Guiné, que nunca comem, nem bebem, sem deitar primeiro uma pitada ao chão, dizendo baixinho: “Eis a tua parte Irã!”²⁹²

Percebemos que os povos da Costa da Guiné, mesmo entrando em contato com diferentes crenças, como o cristianismo e o islamismo, não abandonaram suas crenças centrais, o que comprova a força e o valor social das próprias crenças. Hawthorne, no livro *From Africa to Brazil*, cita vários exemplos de cristãos que recorriam às crenças locais, até mesmo os que viviam nas praças (Zinguichor, Cacheu, Farim, Bissau e Geba), não deixavam de visitar os santuários locais e contar com os jabacouces e bexerins.²⁹³

Estas crenças centrais, entre os povos da Guiné, além de permanecerem ao longo do tempo, também foram levadas para espaços transatlânticos, através do comércio de escravizados.

Hawthorne, por exemplo, afirma que muitos africanos que vieram da Costa da Guiné para o Maranhão permaneceram tendo pouco ou nenhum contato com padres e com a Igreja Católica, muitos escravos continuavam a procurar conforto nas crenças espirituais da Alta Guiné. Através da pesquisa em documentos de padres, os quais estão, hoje, no Arquivo Público do Estado do Maranhão; o autor notou que os guineenses na Amazônia mantiveram muitas de suas **crenças** espirituais ao atravessar o oceano. Eles continuaram a acreditar nestas e a consultar o poder sobrenatural dos jabacouces que podiam estabelecer contato com os espíritos. Seguiram crendo que certos objetos materiais e algumas substâncias naturais continham poderes de proteção e cura.²⁹⁴

Maria Clara Saraiva, no artigo *Rituais Funerários em Cabo Verde: Permanências e Inovação*, baseado em observação contemporânea, afirma que os ritos fúnebres no arquipélago de Cabo Verde compreendem um sincretismo entre as tradições de influência europeia com elementos da cultura guineense, já que se encontravam nessas ilhas os tradicionais prantos, lamentos fúnebres: o tchôro. De acordo com a autora, o tchôro denominava todo o conjunto cerimonial fúnebre à semelhança do que se passava na Guiné-Bissau. A primeira sequência desses rituais era composta pelos cuidados com o

²⁹² QUINTINO, 1949, p.695.

²⁹³ HAWTHORNE, 2010, p. 227-228.

²⁹⁴ HAWTHORNE, 2010, p. 237.

cadáver e pelos lamentos fúnebres. Tais lamentos duravam vários dias e as dádivas alimentares eram parte importante do processo, a notícia da morte devia ser amplamente divulgada através de rádios locais. A pesquisadora ainda afirma que em algumas zonas mais interiores das ilhas de Santiago e Fogo ainda se mantinha a tradição de parentes e amigos prepararem a esteira, elemento de origem africana utilizado nos rituais fúnebres. Esses são alguns aspectos que a pesquisadora identifica como características guineenses no complexo funerário cabo-verdiano. Entretanto, Saraiva reconhece que as tradições portuguesa e católica também foram essenciais à constituição desses rituais.²⁹⁵

Concordo com a autora, haja vista que as ilhas de Cabo Verde foram colonizadas por portugueses e povos guineenses, sofrendo influência cultural destes dois polos. Acredito que dificilmente os povos guineenses escravizados nas ilhas de Cabo Verde tenham abandonado suas práticas religiosas, que estavam relacionadas a todos os aspectos do dia a dia.

José da Silva Horta, no artigo *Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde*, afirma que existiu uma grande circulação de pessoas no mundo cabo-verdiano-guineense, fator que influenciou também o trânsito de ideias e práticas religiosas nos dois sentidos. Um exemplo disso é a presença de rituais com marcas claras da influência dos povos da Guiné em Cabo Verde, porque o choro, cerimônia que durava vários dias, reunia grande parte da comunidade, era como uma festa por ter fartura de comida e muitas pessoas participando do processo.²⁹⁶

Considerando que as cerimônias fúnebres faziam parte das práticas religiosas centrais dos povos da Guiné aqui estudados, acreditamos que elas permaneceram ao longo do tempo. Isto não significa dizer que as crenças espirituais foram imutáveis ou idênticas em todo lugar. Apenas percebemos que as mudanças que ocorreram, ao longo dos anos, alteraram apenas algumas características do complexo religioso que continuou a existir. Com o intuito de confirmar esta afirmação, procuramos artigos, mais recentes, que trabalhassem com o tema dos rituais fúnebres entre os povos da Guiné.

Após a independência da Guiné-Bissau, em 1974, surgiram numerosos trabalhos de natureza etnográfica e sociológica sobre os povos do país. Na década de 80, percebeu-se um aumento significativo de estudos realizados por investigadores estrangeiros,

²⁹⁵ SARAIVA, M. Clara. Rituais Funerários em Cabo Verde: Permanência e Inovação. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº12. Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 121-156.

²⁹⁶ HORTA, 2014, p.35.

incentivados pelo INEP (Instituto Nacional de Investigação Científica), fundado em 1984. O Instituto ampliou a divulgação das pesquisas desenvolvidas, através da publicação da Revista Soronda, revista de estudos guineenses.

A antropóloga Maria Clara Saraiva foi uma das investigadoras que publicou importantes trabalhos na Revista Soronda. Um deles é o artigo *Rituais Funerários entre os Papeis da Guiné Bissau (parte I)*, publicado em 2002. Nele, a autora defende que as práticas religiosas constituíram o pilar de preceitos e normas que regeram a sociedade Papel, “a religião estava intrinsecamente ligada a todos os outros aspectos da cultura”.²⁹⁷ As crenças nos espíritos se mantiveram e a relação com os antepassados era perpetuada em cada gesto, já que os papeis continuavam acreditando que quando alguém morria ascendia à categoria de antepassado e passava a ter o poder de agir sobre o mundo dos vivos.

Todavia, de acordo com Clara Saraiva, não são todos os mortos que conseguiam tornar-se antepassados, transição a qual dependia do estatuto que o defunto detinha na comunidade, das circunstâncias da morte e do bom cumprimento dos ritos fúnebres. A morte ideal era a de um homem *garandi*, que tivesse realizado integralmente seu percurso de vida e cumprido os ritos de passagem (iniciação, casamento), necessários à sua integração na esfera dos anciões. Essa morte era a ideal, tornava-se motivo de festa e alegria, já que o defunto estava preparado para se tornar um antepassado.

A antropóloga caracteriza as cerimônias, afirma que para os papeis garantir a boa convivência entre as comunidades dos vivos e dos mortos é fundamental. Propósito apenas conseguido por meio da correta integração do defunto à esfera dos antepassados, através da realização das cerimônias fúnebres, constituídas por:

Os ritos fúnebres compreendem dois momentos, denominados em crioulo tchur e toka tchur. O primeiro constitui o “choro” propriamente dito, que tem lugar imediatamente após a morte e que compreende os cuidados com o cadáver, o seu embrulhamento em panos, e o interrogatório do defunto, seguido de inumação; o segundo é o “toque a choro”, pautado pelo toque dos tambores rituais, e envolve a imolação e o derrame de sangue dos animais, comensalidades alargadas e processos divinatórios específicos.²⁹⁸

O relato de Clara Saraiva demonstra que muitos aspectos dos rituais fúnebres permaneceram ao longo do tempo. Entre eles: o embrulhamento do cadáver em panos, o

²⁹⁷ SARAIVA, Maria Clara. Rituais Funerários entre os Papéis da Guiné Bissau (Parte I). In: *Soronda*, Revista de Estudos Guineenses, nova série, n° 6, INEP, Bissau, 2003, p. 181.

²⁹⁸ SARAIVA, 2003, p. 183.

ato de investigar a morte através do interrogatório do defunto, o uso de tambores para a convocação da comunidade e durante toda a cerimônia, além da prática de oferecer alimentos e sacrificar animais em homenagem ao finado.

Maria Clara Saraiva, em 2004, publicou a continuação de sua pesquisa, em um artigo denominado *Rituais Funerários entre os Papeis da Guiné-Bissau (Parte II)*, no qual apresenta a descrição da continuação do complexo funerário papel. Nele a autora informa sobre a importância do tambor ritualístico (o bombolon), fundamental como veículo para divulgar a morte de um homem *garandi*, ouvir esses tambores era sinal de festejo. Após a divulgação, no dia seguinte, começavam os sacrifícios e oferendas, matavam-se algumas vacas, cujo sangue era ofertado aos antepassados. Além disso, existiam alguns sinais de luto exterior, os membros mais próximos à família pintavam o rosto e o corpo de branco, raspavam o cabelo e alguns jovens participavam das cerimônias utilizando máscaras.

A antropóloga acredita que o derrame de sangue constitui um dos aspectos centrais dos rituais fúnebres, pois é uma das ofertas mais importantes aos antepassados.²⁹⁹ Todas as famílias respeitavam a necessidade do cumprimento destas cerimônias, já que só realizando todas as etapas os antepassados poderiam se constituir em entidades protetoras e assim manterem a harmonia entre os dois mundos. A autora ressalta que existiam algumas cerimônias que se realizavam posteriormente, decorridos um ou dois anos, quando eram realizadas novas oferendas e sacrifícios. Percebe-se, portanto, que a relação com os antepassados era perpétua, eles sempre deveriam ser lembrados e agraciados, para que seus descendentes se sentissem protegidos.

Leonardo Cardoso, historiador e coordenador do Centro de Estudo de História e Antropologia do INEP, publicou um artigo em julho de 2004, que abordava a percepção dos Brames (Papeis, Manjacos e Manconhas) em relação à morte, as razões e a forma como são tratados os defuntos.

No artigo *Os Brames: da Morte ao Enterro*, o historiador afirma que os Papeis, Manjacos e Manconhas acreditavam na existência de espíritos que tinham o poder de atuar tanto no sentido do bem como do mal. Os espíritos reagiam de acordo com o modo como seus próximos se relacionavam com ele. Os espíritos eram representados através de

²⁹⁹ SARAIVA, Maria Clara. *Rituais Funerários entre os Papéis da Guiné Bissau (Parte II)*. In: *Soronda*, Revista de Estudos Guineenses, nova série, n°8, INEP, Bissau, 2004.

objetos colocados à frente de suas casas ou no interior delas, com denominação de Irãs ou forquilhas da alma. A esses objetos comida e bebidas eram oferecidas.

Leonardo Cardoso afirma que, segundo fontes orais, a morte para os povos mencionados não é mais que uma viagem para o outro mundo; o mundo dos mortos, que tinha profunda relação com o mundo dos vivos no qual exercia interferência. Para que o antepassado cumprisse a viagem era necessário realizar todas as etapas dos rituais fúnebres. Entre as etapas do ritual, o pesquisador aponta: o cadáver devia ser lavado por pessoas próximas, depois embrulhado em vários panos, oferecidos como homenagem ao morto; a morte devia ser divulgada através de tambores. Os familiares e amigos se reuniam para a realização das cerimônias que duravam vários dias, os ritualistas procediam ao interrogatório e entre alguns povos ainda existia o processo de arrancar a pele do cadáver.³⁰⁰

Através da leitura dos artigos, publicados na revista *Soronda*, reforçamos nossa convicção de que os rituais fúnebres entre os povos da Guiné constituíam crenças centrais entre suas práticas religiosas e que dificilmente seriam arrancadas por um processo de contato com o cristianismo ou islamismo. Alguns aspectos passaram por transformações e mudanças, mas mantiveram-se ao longo do tempo naquilo que se refere às características centrais, a saber: crença nos espíritos e em sua influência no mundo dos vivos; necessidade de realização dos rituais, para manter a harmonia entre os dois mundos e a necessidade da realização dessas cerimônias, com o intuito de resolver conflitos sociais e harmonizar a comunidade. Afinal, a morte entre os povos da Guiné não era percebida como um fim absoluto, porque ela era mais um rito de passagem para outra modalidade de ser. Nosso objetivo não é realizar uma análise simultânea de dois períodos distintos, mas sim demonstrar a força das práticas religiosas, entre os povos da Guiné.

3.3 Cerimônias de iniciação na Guiné

O objetivo desta última parte é compreender o papel das cerimônias de iniciação como etapas fundamentais no processo de aprendizagem das práticas religiosas locais, entre os povos da Guiné; e como processo de integração destes indivíduos na comunidade.

As informações sobre as cerimônias de iniciação entre os barbacins, casangas, banhuns e papeis são raras e breves. Em algumas das fontes, as cerimônias nem ao menos são citadas. Muito diferente, portanto, da riquíssima descrição das cerimônias fúnebres.

³⁰⁰ CARDOSO, Leonardo. Os Brames: da morte ao enterro. In: *Soronda*, Revista de Estudos Guineenses, nova série, nº8, INEP, Bissau, 2004.

Não se deve deduzir que o processo de iniciação era incomum ou tinha pouca importância social. Ao contrário, esse silêncio é revelador do segredo que envolviam o culto de iniciação dos povos guineenses.

Diferente das cerimônias fúnebres amplamente divulgadas e que envolviam a participação de grande parte da comunidade, as cerimônias de iniciação envolviam segredos e aprendizagens que não deveriam ser facilmente revelados. Logo, a ausência de descrições constantes e profundas da iniciação nas fontes sugerem que dificilmente elementos tão importantes seriam revelados a membros estranhos à comunidade e às práticas religiosas locais. Contudo, não significa que o aspecto mais importante da iniciação fosse o segredo, longe disso, pois a iniciação envolvia um conjunto de aprendizagens, para os membros da comunidade, necessárias para que as crianças se tornassem homens e mulheres integradas totalmente à comunidade.

A etnografia contemporânea descreve a iniciação religiosa como um processo que envolvia o nascimento para outra vida, consagrada à divindade. Para que isso acontecesse era necessário que o indivíduo passasse por uma morte simbólica, que marcava a ruptura com o passado, para tanto era necessário que existisse um momento de recolhimento e iniciação.

Pierre Verger, ao descrever o processo de iniciação, no contexto do culto aos orixás e voduns na Bahia, percebeu que o aspecto do segredo não era o elemento central do processo de iniciação. O elemento mais importante era a absorção dos conhecimentos sobre os ancestrais e o estabelecimento de contato com os mesmos:

Ao contrário das ideias que as pessoas têm a respeito, uma iniciação não comporta principalmente a revelação solene de um segredo ao noviço, acompanhada de ameaças que visam garantir seu silêncio sobre as tradições esotéricas que ele é convocado a perpetuar. A iniciação consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional, ancestral.³⁰¹

Baseando-se nessa reflexão, acreditamos que entre os povos da Guiné, as cerimônias de iniciação eram momentos em que os mais experientes transmitiam conhecimentos aos mais jovens sobre os espíritos e seu poder e como deveriam agir no dia a dia, respeitando as práticas religiosas locais. Representava um momento de

³⁰¹ VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 1999, p. 82.

transformação e amadurecimento. Um momento esperado por todo indivíduo da comunidade.

Iniciação masculina e feminina

O mercador cabo-verdiano, André Álvares de Almada, registrou no *Tratado* as práticas da iniciação masculina e feminina. Sobre a iniciação entre os barbacins, ele diz:

Estes negros se circuncidam da idade de 15 anos e mais, porque sem o serem não podem casar nem ter cópula com mulheres, e por este respeito se circuncidam. E quando estão circuncidados, antes de serem sãos, não os vê ninguém senão o cirurgião que serve de fazer aquele ofício. Estão metidos num bosque perto do lugar onde moram, e ali lhe levam moças donzelas de comer, as quais os não veem, pondo o comer que levam em certo lugar, e eles o vêm ali tomar. E se alguma pessoa por desastre vai dar onde estão, corre grande risco porque eles lhe dão muitas pancadas, de maneira que algumas vezes morrem delas. Depois de sãos se saem, e podem casar e ter mulheres, exercitar as armas. **As mulheres usam de outra coisa, que também se dirá;** que além de consentirem que lhe cortem as carnes para lhe fazerem lavoas pelo corpo ou pelo rosto, também tem muitas por galanteria terem os beiços grandes, e para isso os picam com umas espinhas muito agudas, os de baixo principalmente. E fazem isto sendo donzelas, as quais também se emboscam no mato em mentes não estão de todos sãs, e trazem nos beiços uma estaquinhas de pau, que apertam os beiços, para derrubá-los para baixo. E as barbacins usam isso mais que as jalofas. E quando picam os beiços os untam com manteiga crua, misturada com pós de carvão, para os fazerem pretos.³⁰²

O relato revela aspectos fundamentais presentes nas cerimônias de iniciação. Constatamos que o homem ou a mulher que iriam passar pela iniciação eram separados da família e levados para um retiro no mato. Durante esse retiro, só mantinham contato com ritualista e, todas as outras interações eram coibidas. Portanto, os rituais de iniciação não eram públicos o que explica a dificuldade e também a ausência de descrições mais minuciosas, pelos viajantes, das cerimônias. A iniciação era um momento de reclusão, reflexão, aprendizagem e renascimento.

A descrição também revela que o mato, a floresta, o bosque são locais sagrados. Já havíamos constatado, no capítulo dois, que eram importantes espaços os quais permitiam a comunicação com os antepassados. Na descrição da iniciação, os espaços aparecem, novamente, como locais de realização das cerimônias de iniciação, por permitir um contato com os ancestrais.

³⁰² ALMADA, 1994, p.49.

Após a iniciação – concebida como um ritual de passagem – o sujeito adquiria um novo status ou posição social, já que agora detinha conhecimento, fruto do aprendizado gerado durante os rituais de iniciação. Portanto, a partir das cerimônias a criança tornava-se homem ou mulher e passava a ter direitos e obrigações claramente definidos perante a comunidade. Poderiam, a partir de agora, manter relações sexuais, casar, ter filhos e participar de guerras.

As cerimônias de iniciação envolviam uma alteração, modificação em aspectos físicos, através da circuncisão, escarificações, alterações no lábio da mulher, ou até mesmo através da retirada de dentes, limação de dentes em forma de V. As alterações eram consideradas etapas da preparação do homem e da mulher para assumirem suas novas posições sociais. Os ritos de iniciação constituíam o momento de aprendizagem e as provas físicas demonstravam a força e disposição destes indivíduos.

Concluindo, a principal função dos rituais de iniciação na Guiné era manter a cultura, a comunidade integrada, para isso tornava-se importante que o neófito passasse por um processo de formação. Durante esse período, ele aprendia mais sobre as práticas religiosas e passava por um processo de provação e promoção. Assim, o iniciado passava a ser um elemento válido na comunidade, à qual estava totalmente integrado. A circuncisão e os ensinamentos recebidos eram intransmissíveis aos não-iniciados. Explica-se, pois, a dificuldade dos viajantes em descrever o que acontecia durante o processo de iniciação.

Iniciação de Chefes

Almada também descreve uma cerimônia de preparação e formação dos chefes políticos entre os casangas:

É costume nesta terra que o Rei que entrar no reinado, quando está vago, seja eleito pelo capitão dos escravos do rei passado, que ficam sendo da coroa. E o elege não é por votos, nem há mais cerimônias que aquele a quem o capitão der obediência que seja Rei, há-de ser pessoa que toque à casa real, irmão, filhos de irmão, filhos do Rei. E posto que haja muitos herdeiros e haja mais velho a quem de direito pertença o reino, é Rei aquele que elege o capitão; alguns entram por força de armas. Estes que assim entram se metem logo nos Paços Reais, e os que entram em paz são obedecidos por todos; **há lei entre eles que não de estar um ano metidos dentro naquele bosque, e ali lhe dão o necessário os que governam; passante o termo o recolhem para os paços, e é obedecido dali por diante e temido altissimamente.**³⁰³

³⁰³ ALMADA, 1964, p. 296.

É claro que a interpretação do mercador Almada está profundamente influenciada pelo seu etnocentrismo, por isso ele apresenta uma dificuldade de compreender as instituições e os valores familiares, políticos e religiosos dos povos da Guiné. Prova disso é o fato do viajante acreditar que a única forma de sucessão política legítima é aquela que afirma que o trono deve ser assumido pelo herdeiro legítimo mais velho. Contudo, apesar de tais julgamentos, as representações e interpretações do autor ajudam-nos a compreender melhor a sucessão entre os casangas.

Entre os casangas, quando morria o chefe político, o sucessor era escolhido pelo capitão dos escravos do soberano passado e deveria pertencer à família do antigo “Rei”. O escolhido era levado para o bosque onde seria preparado para exercer as funções de chefe entre seu povo. Novamente, o bosque aparece como lugar sagrado, onde se realizava a iniciação, a formação através do contato com os ancestrais. Só após essa formação, cuja duração era de aproximadamente um ano, o escolhido podia assumir o comando e passar a viver nos Paços Reais. Após o processo, ele passava a ser respeitado e temido por todos. O chefe político que não se submetesse à formação e assumisse o cargo através da força (guerra) não receberia o respeito e a obediência da comunidade.

As cerimônias de iniciação permanecem

As cerimônias de iniciação faziam parte das crenças centrais dos povos da Guiné e muitas dessas práticas mantiveram-se ao longo do tempo. Antônio Carreira escreveu, em 1961, um texto no qual explicava a organização social e econômica dos povos da Guiné. Ele afirmou que os jovens passavam por ritos de iniciação, denominados de *fanado*, que os tornavam homens e mulheres, entre os elementos componentes das cerimônias estava a circuncisão e a excisão:

Para a mulher, os costumes dos grupos animistas que adotam a excisão (circunscrita aos banhuns e aos casangas) são mais rigorosos: nenhuma pode conquistar a maioria e casar sem ter sido submetida à operação. Nos povos que não praticam esta operação mutilatória, via de regra, a rapariga só poderá casar depois de se sujeitar ao ritual da escarificação tegumentar. Encontramos neste caso os manjacos, os papeis, os brames, os balantas, os felupes e até os bijagós.³⁰⁴

Carreira ainda afirma que tal prática constitui uma prova de capacidade de resistência física dos iniciados e só com a sua efetivação os jovens passavam a fazer parte

³⁰⁴ CARREIRA, Antônio. Organização social e econômica dos povos da Guiné Portuguesa. In: *Separata do nº 64 do ano XVI do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Bissau, 1961, p.679.

da comunidade, adquiriam a maioria e poderiam se casar. Portanto, a maioria, entre os povos da Guiné, só existia quando era simultaneamente: física, moral e social. Física, porque o indivíduo se via obrigado a dar provas, em experiências realizadas durante o rito de passagem, de que possuía força física suficiente para enfrentar as dificuldades da vida. Moral, porque era indispensável demonstrar que possuía um conjunto de qualidades morais e provar que passara pelo processo de formação. Social, porque somente cumprindo integralmente todos os ritos e provas a sociedade o reconheceria como pertencente ao grupo e como mulher e homem.

Nesse artigo, Antônio Carreira chega a uma conclusão interessante sobre os povos da Guiné, já no século XX: “Sabe-se que, além de outros, é a religião que maior influência exerce sobre estas populações. Comanda e orienta o social.”³⁰⁵

As informações sobre as cerimônias de iniciação são raras. Entretanto, consideraríamos um erro deixar de abordar o seu significado, já que compreendemos que elas eram fundamentais entre os povos da Guiné. O silêncio das fontes também nos diz muito, demonstra que os estrangeiros não tinham um acesso irrestrito ao cotidiano e as práticas dos povos da Guiné. Ao contrário, muito do que descreveram pode ser uma seleção do que os povos da Guiné permitiram.

³⁰⁵ CARREIRA, 1961, p.682.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação objetivou analisar as narrativas e representações a respeito das práticas religiosas centrais dos barbacin, banhuns, casangas e papeis, povos que habitavam a região conhecida administrativamente como Guiné do Cabo Verde, através de três produções principais da literatura de Viagem, do final do século XVI e início do século XVII, escritas por Almada (1594), Barreira (1604-1612) e Donelha (1625). A partir da análise das obras selecionadas, foram destacados para objeto de estudo os temas referentes as práticas religiosas observadas pelos viajantes: o culto aos espíritos; as oferendas e sacrifícios; o poder dos jabacouces; e, finalmente, as cerimônias fúnebres e os ritos de iniciação.

As “fontes europeias” são fundamentais na construção da História da África, desde que usadas com a devida cautela metodológica. Os relatos de viagem sobre a Guiné são fontes polifônicas, que apresentam as vozes de vários agentes, inclusive dos africanos. Os autores dos relatos capturaram aspectos das práticas religiosas centrais, dos barbacin, banhuns, casangas e papeis. Apesar de seus olhares etnocêntricos e do interesse em justificar a necessidade de ocupação e cristianização da Costa da Guiné, estes viajantes produziram textos escritos a partir das vivências que ajudam a compreender os povos da Grande Senegâmbia.

As perguntas que nortearam este trabalho são próprias da História Cultural: Quais eram as práticas religiosas dos barbacin, casangas, banhuns e papeis? O que estas práticas religiosas revelavam sobre as formas de sociabilidade, sobre a cultura e a respeito dos procedimentos jurídicos criados pelo povo para resolver seus conflitos?

As hipóteses levantadas foram: (1) os povos da Guiné possuíam algumas práticas religiosas centrais, tais como: crença em espíritos e na influência destes no mundo dos vivos; crença no poder dos jabacouces; e, crença na necessidade da realização de cerimônias fúnebres e de iniciação. (2) as sociedades estudadas não concebiam as práticas religiosas como uma esfera da vida social diferenciada, pois conectavam-se e influenciavam uma multiplicidade de relações sociais, relações de poder, de parentesco e de justiça.

Em virtude do que foi apresentado, este trabalho avança nos seguintes aspectos dos estudos sobre a religião da Guiné: a constatação da existência do culto aos espíritos naturais e de antepassados, a função dos sacrifícios rituais, o papel dos jabacouces, a importância social dos ritos de passagem.

Os espíritos naturais e de antepassados habitavam a terra e tinham o poder de interagir com regularidade, na vida dos humanos. Os sacrifícios e as oferendas eram processos importantes de negociação entre os vivos e os mortos. Os jabacouces eram os intermediários entre o mundo visível e invisível e detinham o poder de interceder junto aos ancestrais e aos espíritos naturais, realizavam cerimônias, adivinhações, curavam os doentes e interrogavam os mortos

Os ritos de passagem (cerimônias fúnebres e iniciação) tinham um importante papel religioso e social, na medida em que mantinham a comunidade integrada, permitiam a integração social e fortaleciam a crença nos espíritos na vida cotidiana.

Entendemos que as religiões são organismos vivos, que servem ao atendimento das necessidades das pessoas e das comunidades. Para serem aceitas precisam ser capazes de se inserir nas formas particulares e sociais de compreender e interagir com o mundo. Isto acontece com as práticas religiosas entre os povos da Guiné; e, explica a relação que existia entre estas crenças e todo o cotidiano destes povos.

Notamos também a permanência de algumas práticas, dos povos da Guiné, ao longo do tempo. Entretanto, acreditamos que a permanência de certos aspectos das crenças centrais não significa que estas não passaram por nenhum processo de transformação ao longo do tempo, porque sabemos que as culturas/religiões servem ao atendimento das necessidades das pessoas e se transformam no diálogo com outras culturas. Por isso, um dos nossos objetivos foi demonstrar como algumas características descritas pelos viajantes dos séculos XVI e XVII, permaneceram ao longo do tempo e aparecem, novamente, em escritos do século XIX.

Em conclusão, o presente estudo, sem dúvida, não esgota todas as possibilidades de interpretação e análise sobre as práticas religiosas centrais, dos povos da Guiné, a partir da análise do olhar de viajantes europeus. Essa dissertação deve incentivar e suscitar outras investigações, com novas abordagens. E em virtude da ausência de estudos direcionados a história das religiões de origem africana para a Grande Senegâmbia, esperamos que novos estudos sejam feitos.

*FONTES E REFERÊNCIAS
BIBLIOGRÁFICAS*

Fontes

ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana. In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1994.

ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990.

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

BRÁSIO, Antônio Padre. *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Vol. III, IV e V. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2011, ISBN: 978-972-672-991-4.

CADAMOSTO, Luís de e SINTRA, Pedro de. *Viagens*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988.

CARREIRA, António. A poligamia entre os grupos étnicos da Guiné portuguesa: contribuição para o estudo da instituição da poligamia nos territórios africanos. In: *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. - Vol. VI, nº24, 1951, pp.929-945.

CARREIRA, António. “Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichista na Guiné Portuguesa”. In: *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº63, ano XVI, 1961.

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

NOGUEIRA, Amadeu. O “irã” na circunscrição de S. Domingos. *Boletim Cultural da Guiné*, n.r.7, 1947.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. 3ª edição. Lisboa, 1954.

QUINTINO, Fernando Rogado. No segredo das Crenças, das instituições religiosas na Guiné Portuguesa, *BCGP*, Bissau, 1949, n.15.

_____. Sobrevivências da Cultura Etiópica no Ocidente Africano, *BCGP*, Bissau, v.19, 1964, n.73

Referências Bibliográficas

A.J.R. Russel Wood. *Sulcando os Mares: Um Historiador do Império Português Enfrenta a Atlantic History*. História, São Paulo, 28 (1): 2009.

ALENCASTRO, L. F. A Rede Econômica do Mundo Atlântico Português. In: BETHENCOURT, F; CURTO, D. R. (dir.) *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400 – 1800*, Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 115 – 144.

AUGEL, Moema Parente. *O Desafio do Escombro: nação, identidade e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

ARMITAGE, D. Three Concepts of Atlantic History In: *The British Atlantic World: 1500 – 1800*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, pp. 11 – 30.

BÂ, A. H. A Tradição Viva In: Ki-Zerbo, J. (coord.) *História Geral da África*. São Paulo: Unesco, 1980.

BARROS, J. D. *O Tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas*. Rio de Janeiro: *Revista Expedições*, ano 3, n. 4, 2012.

BARRY, B. *Senegâmbia: O Desafio da História Regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2000.

_____. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: University Press, 2002

_____. A Senegâmbia do Século XVI ao XVII: a Evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tuculores. In: OGOT, B. A. (Org.). *História Geral da África - A África do Século XVI ao Século XVIII – Vol. V*. São Paulo: Ática/UNESCO, 2011.

BASTIDE, Roger. Religiões Africanas e Estruturas de Civilização. In: *Afro-Ásia*, s/v, nº 6-7. 1968.

BOULÈGUE, J. *Les Luso-Africains de Sénégambie XVIe – XIXe siècle*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical & U. de Paris, 1989.

_____. *Les Royaumes Wolof dans L'espace Sénégambien (XIII^e-XVIII^e siècle)*. Paris : Editions Karthala, 2013.

BRITO, Bertelina. *O Comércio de Cavalos em Cabo Verde (1460-1518): Consequências econômicas, sociais institucionais*. XXXI Conference of the Associação Portuguesa de História Económica e Social. Faculty of Economics University of Coimbra. 18 e 19 de Novembro de 2011.

BROOKS, George E. *Eurafricans Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens, United States of America: Ohio University; Oxford: James Currey, 2003.

_____. Historical Perspectives on the Guinea-Bissau Region, fifteenth to nineteenth centuries. In: *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio: Cacheu na encruzilhada de civilizações*. Imprensa nacional- Casa da Moeda. Lisboa, 1993.

CABRAL, Iva. “Elites atlântica: Ribeira Grande do Cabo Verde (séculos XVI–XVIII)” Serviço de Documentação e Informação Parlamentar Assembleia Nacional de Cabo Verde. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/iva_cabral.pdf. Acessado em: 20/042015.

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

CALAINHO, Daniela Buono. Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros Negros em Portugal. In: *Afro-Ásia*, 2001.

CASTRO, Graça Maria Correia de. *O percurso Geográfico e Missionário de Baltasar Barreira em Cabo Verde, Guiné, Serra Leoa*. Sociedade Histórica da Independência de Portugal, Lisboa, 2001.

CHARTIER, R. *A história cultural. Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel, 1998
_____. *O Mundo como Representação*. São Paulo: Revista das Revistas, 1991.

CORREA, S. A Imagem do Negro no Relato de Alvise Cadamosto (1455-1456) *Politeia: História e Sociedade Vitória da Conquista*: v. 2, n. 1, 2002, pp. 99 – 129.

_____. A antropofagia na África Equatorial: Etno História e a Realidade do(s) Discurso(s) sobre o Real. In: *Afro-Ásia*, Salvador: n. 37. 2008, pp. 9 – 41.

_____. Evidências de História nos relatos de viajantes sobre a África pré-colonial. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9809/5600>. Acesso em: 9 de junho de 2014.

CRISTOVÃO, F. Para uma teoria da Literatura de Viagens. In: Cristovão, Fernando (coordenação) in: *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Cosmos, 1999.

CURTIN, P. B. Tendências Recentes das Pesquisas Históricas Africanas e a Contribuição à História em Geral. In Ki-Zerbo, J. In: *História Geral da África*. São Paulo: Unesco, 1980.

DESTRO, L. C. F. Cristãos, mouros e gentios: os africanos subsaarianos nos relatos de viagem dos séculos XV e XVI. In: *XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, 2013, Natal. Anais Eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2013.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxária, Oráculos e magia entre os Azande*. Edição resumida e Introdução de, Eva Gillies; tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FARIAS, P. F. *Silent Trade: Myth and Historical Evidence* London: History in Africa, vol 1, 1974, pp. 9-24.

GAMBLE, D; SALMON, L; NJIE, A. *Peoples of the Gâmbia – I. The Wolof*. San Francisco: Gambian Studies N° 17. 1985.

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

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GONÇALVES, Nuno da Silva. *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa. In: *Brotéria*, 1996, 449 pgs.

_____. “Os jesuítas portugueses e a Serra Leoa (1605-1617). I - A atividade do P. Baltasar Barreira”. In: *Brotéria*, 141 (1995), pp. 549-568.

_____. “Os jesuítas portugueses e a Serra Leoa (1605-1617). II - Os vários projectos de colonização e a ação missionária do P. Manuel Álvares”. In: *Brotéria*, 142 (1996), pp. 51-66.

GREEN, Toby. *Masters of Difference- Creolization and the Jewish Presence in Cabo Verde (1497-1672)*. Centre of West African Studies, University of Birmingham. 2006.

_____. *The rise of transatlantic slave trade in western África, 1300-1589*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2011.

GREEN, Toby e HAVIK, Philip J. Introdução. In: GREEN, Toby (Ed.). *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa*. Oxford: Oxford University Press, for The British Academy. 2012

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*. Rio de Janeiro, março, nº2,2001.

HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto: Ensaio Sobre a Representação do Outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HAWTORNE, W. *From Africa to Brazil: Culture, Identity and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HAVIK, P. *Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio Atlântico na costa da Guiné*. II RIHA, 1996: 161-179.

_____. Dinâmicas e Assimetrias Afro-Atlânticas: a agência feminine e representações em mudança na Guiné (séculos XIX e XX). In: *Identidades, Memórias e história em Terras Africanas*. Org. Selma Pantoja. Brasília/Luanda, LGE/Nzila, 2006, pp. 59-78.

_____. A Dinâmica das Relações de Gênero e Parentesco num Contexto Comercial: um Balanço Comparativo da Produção Histórica sobre a região da Guiné-Bissau – séculos XVII e XIX. In: *Afro-Ásia*, 2002, pp. 79-120.

_____. *Silences and soundbytes: the gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. Muenster: Lit Verlag; New Brunswick: Transaction, 2004.

HORTA, José da Silva. A “Guiné do Cabo Verde”: Produção textual e Representações (1578 -1684). Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para Ciência e Tecnologia. APPACDM. Novembro 2010.

_____. A representação do africano na literatura de viagens do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). Lisboa: *Mare Liberum*, n. 2, 1991.

_____. Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações. In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da história da África*. Lisboa: Linopazes, 1995.

_____. Nações, marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem. Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII). In: *Vária História*, Belo Horizonte, vol. 29, p. 649-675, set/dez 2013.

_____. O Africano: produção textual e representações (séculos XV – XVII). In: Cristovão, Fernando (coordenação) *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Cosmos, 1999.

_____. O nosso Guiné: representações luso-africanas do espaço guineense (sec. XVI- XVII). In: *Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades.”* Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

_____. Perspectivas para o Estudo da Evolução das Representações dos Africanos nas Escritas Portuguesas de Viagem: O Caso da Guiné do Cabo Verde (Sécs. XV – XVII). In: J. D. Rodrigues C. Rodrigues. *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura Séculos XV a XXI*. Ponta Delgada: Centro de História de Além – Mar, 2011.

_____. Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (séculos XV-XVIII). *Anos 90*, Porto Alegre, v.21, n.40, dez. 2014.

HORTA, J. MARK, P. Judeus e Muçulmanos na Petite Cotê Senegalesa do início do século XVII: Iconoclastia Anti-Católica, Aproximação Religiosa, Parceria Comercial. *Cadernos de Estudos Sefarditas* nº 5, 2005, pp.29-51.

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

KLOOSTER, W. The Northern European Atlantic *World*. IN: CANNY, N; MORGAN, P (Ed.) *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850*. Oxford: Oxford University Press. 2011, pp. 165-180

LARA, S. H. *Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico*. Porto Alegre: *Anos 90*, v. 15, n. 28, 2008, pp. 17-39.

LEISTER, Fátima Cristina. *Um Prefácio a Povos da Guiné- Bissau: O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973)*. Dissertação defendida pela PUC-SP. 2012.

LEITÃO, José Augusto Duarte. A Missão do Padre Balatasar Barreira no Reino de Angola (1580-1592). In. *Lusitana Sacra*, 2º série, 5 (1993).

LIEBEL, Silvia. *Demonização da Mulher*. A construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum. Monografia de final de curso. UFPR. 2004.

LIMA, Augusto J. Santos Lima. O irã. *Boletim Cultural da Guiné*, n.r.5, 1947.

LOPES, C. *A Pirâmide Invertida – Historiografia Africana Feita por Africanos*. In: Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África. Lisboa: Linopazes, 1995 pp. 21-30.

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

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

MARK, Peter. "Constructing Identity: sixteenth and seventeenth century architecture in the Gambia-Geba region and the articulation of Luso-African identity". In: *History in Africa*, 22 (1995), pp. 307-27.

_____. *Portuguese style and and Luso-African identity: pre-colonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Bloomington: Indiana University, 2002.

_____. The evolution of 'Portuguese' Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century. In: *The Journal of African History*. vol.40. n.2. 1999.

MARTINS, Jeocasta Juliet Oliveira. As cartas do Padre Baltasar Barreira: fontes para o estudo da religião na Costa da Guiné (século XVII). *Temporalidades*. Belo Horizonte, v.6, n.3, p. 142-158, set/dez 2014.

M'BOKOLO, E. *Os grandes Estados Sudaneses. África Negra: História e Civilizações*. Lisboa: Editora Vulgatas, 2003, pp. 121-161.

MOTA, A. Teixeira da Mota. Monografias dos Territórios do Ultramar. In: *Guiné Portuguesa*. I Volume. Agência Geral do Ultramar. Divisão de Publicações e Biblioteca.

MOTA, Thiago Henrique. *A outra cor de Mafamede: aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas (1594-1625)*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense. 2014. 281f.

_____. Questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia (1570-1625). *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v.14, n.2, p.339-355, jul/dez 2014.

NIANE, D. T. *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*. São Paulo: Ática, 1982.

NORTHRUP, D. Africans, Early European Contacts, and the Emegent Diaspora. In: CANNY, N; MORGAN, P (Ed.) *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850*. Oxford: Oxford University Press. 2011, pp. 38-54.

PAIVA, Daniela Rabelo Costa Ribeiro. *As Descrições da cidade de Lisboa: escrita, poder e sociedade no Portugal dos Felipes*. 112f. Dissertação (Mestrado em História). UFF. 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé – história e ritual da nação Jeje na Bahia*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau (org). *Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730*. Disponível em: <http://www.costadamina.ufba.br/>, acessado em 20/04/2015.

PERSON, Y. Os Povos da Costa: Primeiros Contatos com os Portugueses de Casamance, In: NIANE, D. T. (Org.). *História Geral da África - A África do Século XII ao Século XVI – Vol. IV*. São Paulo: Ática/Unesco, 2010 pp. 337-359.

PIETZ, William. “The Problem of Fetish I”. *RES – Anthropology and Esthetics*. n.9, 1985.

_____. “The Problem of Fetish II. The Origin of Fetish”. *RES – Anthropology and Esthetics*, n.13, 1987.

PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus/ Rogério Brittes Wanderley Pires*. – Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

_____. Pequena História da Ideia de Fetiche Religioso: De sua emergência a meados do século XX. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (1), p. 61-95, 2011.

RECHEADO, Carlene. *As missões Franciscanas na Guiné (Século XVII)*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Federal Fluminense. 2013.

RUBIES, J. The Worlds of Europeans, Africans and Americans – 1490. IN: CANNY, N; MORGAN, P (Ed.) *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850*. Oxford: Oxford University Press. 2011, pp. 21-37.

RODNEY, Walter. *A History of the Upper Guinea Coast (1545 to 1800)*. Reprint of the 1970 ed. Published by Clarendon Press, Oxford, in series: *Oxford studies in African affairs*.

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

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Beatriz Carvalho dos. *Entre Mouros e Cristãos: os Mandingas da “Guiné De Cabo Verde”* (séc. XVI e XVII). Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal Fluminense. 2013.105f.

SANTOS, M. E. M. *Lançados na Costa da Guiné: Aventureiros e Comerciantes*. In: Albuquerque, Luis (Org.) *Portugal no Mundo*, 6 Volumes, Lisboa: Alfa, 1989.

SANTOS, Maria Emília Madeira. SOARES, Maria João. Igreja, Missionaçã o e Sociedade. In: *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.). Lisboa. Praia: IICT. 1995.

SANTOS, Vanicléia. Bexerins e Jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné. *Métis: história & cultura* – v. 10, n. 19 p. 187-213, jan/jun 2011

_____. *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, A. *A Enxada e a Lança: A África Antes dos Portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *A Manilha e o Libambo: a África e a Escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, A. C. Cabo Verde e a Geopolítica do Atlântico. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura.1995.

SOARES, M; CABRAL, I; SANTOS, M; TORRÃO, M. *Cabo Verde: uma Experiência Colonial Acelerada*. IV Jornadas Luso-Caboverdianas: Centro de Estudos Africanos e Orientais e Arquivo Histórico Nacional e Instituto Superior de Educação, Cabo Verde. 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico: Demologia e Colonização- séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THORNTON, J. K. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TORRÃO, Maria Manuel Ferraz. Rotas Comerciais, Agentes Económicos, Meios de Pagamento. 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

VANSINA, J. *Living with África*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.

WEBB, J. The Horse and Slave Trade between Western Sahara and Senegambia. *The Journal of African History*. Vol. 34. n.2. 1993, pp. 221-246.

WONDJI, C. Os Estados e as Culturas da Costa da Alta Guiné In: Ogot, B. A. (Ed.) *África do Século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.