

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

**CLARA ABRAHÃO LEONARDO PEREIRA**

***Se alguém morreu, alguém o matou:***

Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI

BELO HORIZONTE

2021

CLARA ABRAHÃO LEONARDO PEREIRA

**Se alguém morreu, alguém o matou:**

Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História Social da Cultura da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientadora: Vanicléia Silva Santos

BELO HORIZONTE

2021

960                   Pereira, Clara Abrahão Leonardo.  
P436s                Se alguém morreu, alguém o matou [manuscrito] :  
2021                Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI / Clara  
                      Abrahão Leonardo Pereira. - 2021.  
                      255 f.  
                      Orientadora: Vanicléia Silva Santos.

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

                      1.História – Teses. 2.Senegâmbia – História - Teses.  
                      3.Religião – Senegâmbia – 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



## FOLHA DE APROVAÇÃO

"Se alguém morreu, alguém o matou: Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI"

**Clara Abrahão Leonardo Pereira**

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos - Orientadora  
UFMG

Prof. Dr. Thiago Henrique Mota Silva  
UFV

Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi  
UFMG

Belo Horizonte, 21 de janeiro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Almeida Marcussi, Professor do Magistério Superior**, em 23/02/2021, às 16:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Henrique Mota Silva, Usuário Externo**, em 23/02/2021, às 17:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vanicleia Silva Santos, Professora do Magistério Superior**, em 24/02/2021, às 11:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0581735** e o código CRC **3445708E**.

À Teresa, Eduardo e Ana, meus alicerces.

Ao Lucas, meu pilar.

## AGRADECIMENTOS

*Firminga ka ta janti  
ma i ta ciga<sup>1</sup>*

(A formiga não anda depressa, mas chega)

Estranha e incomumente, a seção dos agradecimentos foi a primeira parte da dissertação que comecei a escrever, logo no início de 2018, assim que passei no mestrado. Na ocasião, me pareceu mais do que necessário expressar minha gratidão pelo que ainda viria a ser esse processo. Atitude curiosa até para mim que, em um misto de contradição da minha formação como historiadora e de um sentimento premonitório, já sabia quem gostaria de reconhecer nesta breve seção.

Sem pretensões à um narcisismo exagerado, pensei em escrever esses agradecimentos para a futura ‘eu’: um momento catártico, até. O fim da graduação, como dito por uma amiga, “te transforma de futuro da nação em índice de desempregados”; com medo de tal fortuna, busquei não validar essa hipótese, e comecei a trabalhar logo depois de aprovada no processo. Apesar disso, nunca deixei de realizar minhas pesquisas com dedicação e esmero, o que, é claro, cobrou seu preço nas rugas e cabelos brancos precoces.

Todo esse esforço, entretanto, me leva às primeiras pessoas que gostaria de agradecer efetivamente: meu pai, Eduardo e minha mãe, Teresa. Os dois, em sua sabedoria – que sinceramente espero ter quando alcançá-los em idade – me deixaram trilhar o meu próprio caminho nesses dois anos, como adulta. Ao contrário de carregar todos os meus pesos, escolher meus caminhos, ditar minhas regras, eles respeitosa e se afastaram, e deixaram que eu mesma cometesse os erros na caminhada. Não passa por minha cabeça uma forma mais efetiva, respeitosa e madura de ensinar os filhos do que “lançando-os do ninho” e, por isso, não há palavras carinhosas ou grandes o suficiente para agradecê-los.

Todo o esforço de conjugar a vida profissional e acadêmica também teve seu devido objetivo, centrado, especialmente, em um nome: Lucas Mafra. Meu companheiro e conselheiro, criou um relacionamento especial e singular comigo que, considerando cuidadosamente agora, foi tão responsável pelo processo de pesquisa e redação agora entregue quanto pela estabilidade emocional da autora que vos

---

<sup>1</sup> MONTENEGRO, Teresa. Provérbios crioulos: a arquitetura das imagens. **Soronda - Revista de estudos guineenses**, nº18, Bissau, 1994, p. 57.

escreve. Essa dissertação, portanto, é fruto de muito amor e carinho de nós dois, e uma prova cabal de que nenhuma pesquisa é escrita autonomamente.

Meus agradecimentos também não estariam completos sem uma menção especial à minha querida irmã, Ana, e seu marido, Stefano. Meus dois melhores amigos, me ensinaram muito sobre o amor, a dedicação e a busca pela felicidade. Se hoje sou historiadora, o primeiro estímulo veio deles, que se sempre me incentivaram incondicionalmente a seguir minhas intuições e vontades próprias. Do fundo do meu coração obrigada, pituxos.

Outra questão que talvez tenha dificultado a qualidade da pesquisa que se segue é minha própria condição como mulher na academia. Todas nós sabemos que muitos avanços foram alcançados em um passado próximo, mas a caminhada ainda é longa. Por isso, quero agradecer especialmente à todas as mulheres desse campo que me inspiraram nessa jornada, mas, especialmente, à minha grande orientadora: Professora Doutora Vanicleia Silva Santos. Não há maior exemplo de profissional e, por vezes, é difícil crer que caminho junto à uma mente tão talentosa.

É claro que também não poderia deixar de agradecer a todos os amigos e os colegas da academia, mas na impossibilidade de citar todos, dedico esse espaço aos poucos que não se limitaram a uma dessas esferas na minha vida, e que se provaram não apenas grandes historiadores, mas também camaradas: Luiz Guerra, Flávia Chagas, Guilherme Farrer e Felipe Malacco. É também pela construção de relações saudáveis no nosso espaço de pesquisa que consegui entregar a dissertação que hoje se tem em mãos, que isso não seja desconsiderado.

Gostaria, também, de agradecer a todos os colegas africanistas que contribuíram para essa dissertação, comentando, criticando e sugerindo. Seus conhecimentos excedem muitíssimo as páginas aqui escritas e colaboraram, sem sombra de dúvida, para o resultado e os debates que derivam daqui. Especialmente, gostaria de agradecer aos membros do GEAP – Grupo de Estudos de África Pré-colonial. Sem vocês não apenas a dissertação não existiria, mas os estudos africanistas seriam menos profundos, valorosos e, mais importante, inclusivos.

Não poderia deixar de agradecer, também, à UFMG e à FAFICH, instituições que permitiram essa pesquisa e que enfrentam com bravura o desmonte da educação protagonizado pelo governo. Apesar disso, são os membros do departamento de História que corporificam essa luta e, por isso, gostaria de reconhecê-los de forma especial. Bem conhecemos a heterogeneidade do departamento, mas é bonito

observar que a união de seus membros supera e, mais do que isso, enriquece nossa pós-graduação. Sinto-me em dívida com todos vocês, professores e mestres, e creio que apenas essa dissertação não bastará para saná-la, infelizmente.

Agora, dois anos depois de escritos os agradecimentos, é com alegria que leio seu conteúdo, e percebo que meu sentimento premonitório não falhou. E, pensando bem, talvez não fosse mesmo uma premonição, mas uma confiança nas pessoas que se confirmou verdadeira. Espero, assim, que essas páginas sirvam como prova: confiar em quem se ama compensa. Não desejo a constância total das coisas, mas saber que algumas delas pouco mudam é, enfim, o conforto necessário que aqui meu coração encontrou.



O passado não abre a sua porta  
e não pode entender a nossa pena

MEIRELES, Cecília. Cenário. **Romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 15.

A good historian is a detective who asks important questions, seeks out collections of documents and other evidence, selects what she/he considers important, and subjects it to careful evaluation and interpretation. This entire process is a *judgment call* in which rationalization and denial loom large. No matter how sophisticated and abstract the methodology, *history is telling a story that is more or less true*.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links**. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2005, p. XVI [grifo nosso].

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação é discutir os elementos centrais para a religião populações sosos, balantas, nalus, bagas e felupes que habitavam o sul do Rio Casamance entre meados do século XV e XVI. Para isso, designamos essa expressão cultural como Religião Yran, e exploramos a constituição social e cultural da Senegâmbia, considerando contatos e encontros culturais do período com outros povos e nações, especialmente a partir da influência exercida por suas crenças e ritos particulares no espaço senegambiano. Nesse processo, especial atenção foi destinada ao rigor conceitual e ao diálogo com a Antropologia, enquanto elementos essenciais para a boa compreensão do objeto de pesquisa. As fontes documentais selecionadas para esse esforço são os chamados relatos de viagem, produzidos por lusitanos, principalmente. Essa tipologia documental foi selecionada visto que permite aventar uma análise de como o elemento extraterreno era um importante aspecto da organização social e psicológica desses grupos, e como se modificou ou enrijeceu em função do contexto político e cultural específico enfrentado.

Palavras-chave: Religião Yran, encontros culturais, Senegambia.

## **ABSTRACT**

The purpose of this dissertation is to discuss the central elements for religion soso, balantas, nalus, bagas and felupes populations that inhabited the south of the Casamance River between the middle of the 15th and 16th centuries. We chose to designate this cultural expression as Yran Religion, and we explored the social and cultural constitution of Senegambia, considering contacts and cultural encounters of the period with other peoples and nations, especially from the influence exerted by their particular beliefs and rites in the Senegambian space. In this process, special attention was paid to conceptual rigor and to the dialogue with Anthropology, as essential elements for a good understanding of the research object. The documentary sources selected for this effort are the so-called 'travel reports', produced by mainly Portuguese. This documentary typology was selected because it allows an analysis of how the extraterrestrial element was an important aspect of the social and psychological organization of these groups, and how it has changed or stiffened depending on the specific political and cultural context faced.

Key-words: Yran Religion, Senegambia, cultural encounters.

## LISTA DE SIGLAS

- AHU** - ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO
- MMA** - MONUMENTA MISSIONÁRIA AFRICANA
- NCAC** - NATIONAL CENTER FOR ARTS AND CULTURE
- TT** - TORRE DO TOMBO
- PPGH** - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
- f.** - FOLHA
- fl.** - FÓLIO

## ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 - Africæ Tabvla Nova. <b>Fonte:</b> Theatrum Orbis Terrarum.....	122
FIGURA 2 - Africæ Tabvla Nova (detalhe). <b>Fonte:</b> Theatrum Orbis Terrarum.....	123
FIGURA 3 - Uma justiça em Cossé. <b>Fonte:</b> Arquivo Histórico Ultramarino.....	200

## ÍNDICE DOS MAPAS

MAPA 1 - Localização dos sosos, bagas, nalus, balantas e felupes <b>Fonte:</b> Autoral.....	55
MAPA 2 - Grande Senegâmbia <b>Fonte:</b> Autoral.....	57
MAPA 3 - Região entre a bacias do Rio Casamance e Serra Leoa <b>Fonte:</b> Autoral .....	60
MAPA 4 - Organização política da Senegâmbia. <b>Fonte:</b> Jean Boulège.....	63
MAPA 5 - Região de Cacheu e outros rios da Guiné. <b>Fonte:</b> Antonio Carreira.....	92

## SUMÁRIO

Nota técnica.....	16
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO 1 - SENEGÂMBIA E CONJUNTURA INTERNA.....</b>	<b>53</b>
1.1 A Grande Senegâmbia .....	54
1.1.1. Transformações na região .....	61
1.1.2. A influência do reino de Gâmbia .....	65
1.1.3. O impacto do Islã na Senegâmbia .....	74
1.2 Senegâmbia em movimento: Antropologia e História.....	77
1.3 Descrição geral dos povos da região.....	89
1.3.1. Sosos .....	94
1.3.2. Balantas .....	96
1.3.3. Nalus .....	97
1.3.4. Bagas .....	99
1.3.5. Felupes .....	100
1.4 Conclusão .....	102
<b>CAPÍTULO 2 - FONTES E SEU CONTEXTO.....</b>	<b>104</b>
2.1 Alteridades e análise documental.....	105
2.1.1. O Outro nos “relatos de viagem” europeus .....	108
2.2 Contatos atlânticos e seu aprofundamento.....	115
2.2.1. Contatos modernos entre lusitanos e a costa da África Ocidental.....	116
2.2.2. A ocupação de Cabo Verde .....	117
2.2.3. Lançados .....	121
2.3 Os relatos de viagem e cartas missionárias e oficiais .....	127
2.3.1. Relatos de viagens .....	136
2.3.2. Cartas missionárias e oficiais.....	140
2.4 Descrição das fontes utilizadas .....	143
2.4.1. Gomes Eanes Zurara .....	143
2.4.2. Alvise Cadamosto .....	146
2.4.3. Duarte Pacheco Pereira .....	148
2.4.4. Francisco Álvares .....	150
2.4.5. Vincent Le Blanc .....	151
2.4.6. André Álvares D’Almada .....	152

2.4.7. Richard Jobson .....	154
2.5 Conclusão .....	155
<b>CAPÍTULO 3 - FORMAS RELIGIOSAS SENEGAMBIANAS NOS SÉCULOS XV E XVI.....</b>	<b>156</b>
3.1 Elementos fundamentais da Religião Yran .....	159
3.1.1. A existência de um mundo visível e semivisível, e sua comunicação... ..	162
3.1.2. As entidades sobre-humanas e os tipos de cultos .....	166
3.1.3. Definindo a religião yran e os Yrans .....	168
3.1.4. A morte .....	174
3.2 Ritualística na Senegâmbia.....	176
3.2.1. Rituais de iniciação.....	183
3.2.1.1. Rituais de transição da puberdade .....	185
3.2.1.2. Rituais de aptidão à chefatura .....	187
3.2.2. Rituais mortuários .....	189
3.2.2.1. Culto aos <i>chinas</i> .....	195
3.2.3. Rituais de consulta e jurídicos.....	198
3.2.3.1. O Interrogatório do defunto.....	200
3.2.3.2. Conselho de Guerra.....	202
3.2.3.3. Provas do Ordálio.....	204
3.3 Corpo político e Corpo religioso .....	205
3.4 Agentes, agência e conversão .....	212
3.4.1. Os Jambacouses .....	213
3.4.1. Chefaturas locais .....	214
3.5. Jogo de forças: continuidades <i>versus</i> rupturas.....	221
3.6. Conclusão.....	226
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>227</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>231</b>
FONTES.....	231
BIBLIOGRAFIA.....	233



## NOTA TÉCNICA

Nesta dissertação foram analisadas fontes históricas redigidas em diversos idiomas, entre eles o português arcaico, francês e espanhol, nas quais encontram-se também termos dos idiomas *sereer*, *pular*, *wolof*, *mandinga*. Parte delas foram analisadas no original e transcritas *ipsis litteris* do original. Apesar disso, quando a documentação foi analisada fora do original, nota-se que foi transcrita através do que hoje se entenderia como uma tradução oblíqua adaptativa, de acordo com os procedimentos de tradução de Vinay e Darbelnet<sup>1</sup>. Todas as citações diretas da documentação foram mantidas no original no corpo do texto, e traduzidas para o português e atualizadas segundo a norma padrão (exceto quando dito o contrário no corpo do texto) em notas de rodapé. As obras historiográficas contemporâneas também foram mantidas no original e traduzidas em notas de fim de página.

Além disso, para a melhor compreensão do leitor, optou-se pela normatização fonética de todos os etnônimos e nomenclaturas africanas a partir da documentação original de língua portuguesa, espanhola e inglesa, atualizando-os para as normas gramaticais contemporâneas. Dessa maneira, os etnônimos foram normatizados da seguinte maneira: jalofo (ao invés de wolof, por exemplo), fula (ao invés de pular), soso, nalu, cassanga, banhun, barbacim. Optou-se por manter a grafia de *yan*, apenas, para evitar uma possível associação com designação pátria *Irã*, referente ao Estado Nacional contemporâneo, e que não se relaciona ao objeto de estudo da pesquisa.

Na falta de uma ortografia oficial para diversos termos, seguiremos as normas propostas pela convenção de 1954 da Associação Brasileira de Antropologia, publicada na Revista de Antropologia<sup>2</sup>, segundo a qual deve-se “escrever os nomes tribais<sup>3</sup> com inicial maiúscula, sendo facultativo o uso dela quando tomados como adjetivos”. Dessa forma, quando o termo possui função de adjetivo pátrio ou

---

<sup>1</sup> VINAY, J. P.; DARBELNET, J. **Comparative stylistics of French and English: a methodology for translation**. Tradução . [s.l.] John Benjamins, 1995, p.31-40.

<sup>2</sup> Convenção para grafia de nomes tribais. **Revista de Antropologia**, vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152.

<sup>3</sup> A crítica ao termo “tribal” é muito pertinente à normatização proposta, e caso houvesse uma convenção que posteriormente atualizasse as normas da Associação Brasileira de Antropologia, certamente não estaria presente. Contudo, o uso do termo justifica-se pela inexistência de um outro acordo que normatizasse a grafia dos termos aqui presentes. Assim, ao longo da dissertação, uma crítica ao uso do termo “tribo” e mesmo “etnônimo” será elaborada, e seus usos se darão de forma contextualizada, apenas quando evocado pelas fontes ou por outros autores analisados.

substantivo, a inicial será mantida em maiúscula. Entretanto, quando assume função de adjetivo, todas as palavras serão mantida em caracteres minúsculos.

Por fim, as interferências pessoais feitas em citações diretas – destaques, supressões, etc. – serão sempre indicadas através do uso de colchetes. Os parêntesis, caso figurem na citação direta, pertencem ao texto original. Ademais, o itálico em citações diretas poderá figurar como intervenção do autor original do texto, ou como mediação particular. No segundo caso, tal intervenção também será assinalada através do uso de colchetes contendo o indicativo “grifo nosso”.

## I. INTRODUÇÃO

*Si dukut muri, dakat ku mata*<sup>1</sup>

“Se alguém morreu, alguém matou”<sup>2</sup>. Popular forma de expressão, os adágios procuram transmitir uma sentença moral, que ao mesmo tempo remeta à uma sugestão ou determinação socialmente consagrada. Construídos de forma popular, muitas vezes guardam lições aos seus ouvintes ou leitores, e são responsáveis por estimular a imaginação para sua significação, deixando ao receptor possibilidades para preencher a aparente simplicidade das mensagens com elementos do seu *proprium* cultural.

Faz sentido, portanto, que tenhamos selecionado o adágio supracitado, proveniente da Guiné-Bissau, e originalmente proferido em *kryol*. Mesmo não sendo temporalmente associado ao contexto delimitado nesta pesquisa, ele é um dos exemplos da forma como, ainda hoje, parte das comunidades da África Ocidental se comportam diante da morte. O óbito, um dos elementos centrais para a religião das populações guineenses contemporâneas, também era fenômeno igualmente relevante na organização social daquelas que habitavam o sul do Rio Casamance entre meados do século XV e XVI.

Tão importante quanto o óbito, também era (e é) a ancestralidade. Os ancestrais e o panteão de divindades à eles associados – chamadas *Irans* – são elementos centrais para o devir das sociedades da África Ocidental. Esse sistema de crenças é tão particular e se expressa tão claramente na documentação histórica que entendemos ter elementos suficientes para constituir uma religião na Senegâmbia. Assim, nomeamos como “religião *yan*” ao sistema de crenças na região. Este nome refere-se à importância da ancestralidade, da vida em comunidade e da morte para essas populações.

Com base nessa premissa inicial elaborou-se o uma problemática para a pesquisa: “existiria um sistema de crenças particular e próprio para as populações da Senegâmbia?”, e a partir dessa pergunta, sua decorrência óbvia: “quais seriam seus elementos centrais?”. A hipótese central que buscaremos apresentar ao leitor é que é possível verificar, de fato, crenças razoavelmente estáveis na Senegâmbia quando observamos seus elementos centrais – chamados por Walter Hawthorne de *core*

---

<sup>1</sup> Original em crioulo de Guiné-Bissau. In: MONTENEGRO, Teresa. Provérbios crioulos: a arquitetura das imagens. **Soronda – Revista de estudos guineenses**, nº18, Bissau, 1994, p. 57

<sup>2</sup> Tradução nossa.

*beliefs* – entre o século XV e XVI<sup>3</sup>. Defendemos que tais crenças seriam suficientes para compor uma religião própria e apartada das três religiões monoteístas do ramo abraâmico presentes no território senegambiano.

Na maior parte da produção historiográfica contemporânea, o tema aventado como problemática da pesquisa tem sido abordado e comentado de forma tangencial, quase sempre como um anexo ou apêndice às temáticas principais. Abordaremos parte dessa produção no tempo oportuno. Cabe dizer, entretanto, que o tópico “religião” ainda carece a atenção dos pesquisadores de forma geral, especialmente quando associado ao recorte pré-colonial.

O objetivo da presente dissertação é, portanto, contribuir para o debate contemporâneo sobre o tema da religião na Senegâmbia, buscando trazer novas reflexões para a temática e os conceitos adequados em sua análise. Assim, pretendemos trazer um pouco mais de luz à área de estudos africanos, na esperança do desenvolvimento desse espaço, da concretização de novas obras e da formação de outros pesquisadores envolvidos na formulação de narrativas antirracistas.

## I.1 Recorte espacial

Delimitar o espaço geográfico ao qual se dedica a pesquisa é tarefa delicada: na Senegâmbia dos séculos XV ao XVI muito dificilmente (e vale também dizer, muito forçosamente) é possível traçar linhas no mapa da África Ocidental que apontem de forma determinante um espaço geopolítico fixo, considerando o período de observância da pesquisa. Portanto, antes de nos debruçarmos sobre tal aspecto, ensejaremos alguns questionamentos preliminares.

Será mesmo *possível* falar em “Guiné”, especialmente quando se procura fazer uma História da África – e não da presença europeia em África? Postulamos que, apesar do eventual uso (sempre contextualizado) do termo “Guiné” – que para os lusitanos circunscrevia o território entre o rio Senegal e a chamada “Serra Leoa” –, recusaremos essa designação para a delimitação espacial macroscópica da pesquisa. Essa recusa é justificada por dois motivos, principalmente: (1) “Guiné” demarca o universo geográfico conhecido aos portugueses e outros europeus no período posterior ao século XV, e não necessariamente é equivalente à compreensão dos próprios sujeitos que habitavam a região de seu espaço de circulação; (2) chamar a

---

<sup>3</sup> Hawthorne, Walter. **From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010, 288p.

região estudada de “Guiné” significa aceitar o termo dado por europeus à uma localidade que não era *posse* europeia. Considerando, portanto, que nomear também é forma simbólica de possuir<sup>4</sup>, não é compatível aos pressupostos metodológicos e filosóficos desta pesquisa utilizar tal etnônimo, senão de forma contextualizada e específica<sup>5</sup>.

Preferimos o uso do termo “Senegâmbia”. Inicialmente proposto por Boubacar Barry e posteriormente atualizado por José da Silva Horta e Eduardo Costa Dias<sup>6</sup>, Senegâmbia delimita a região compreendida entre o Senegal e a atual Serra Leoa, correspondente ao território entre as bacias hidrográficas do rio Senegal e do rio Gâmbia, desde as suas nascentes no planalto do Futa Djalon até o Oceano Atlântico. Circunscreve, portanto, um território relativamente similar ao da “Guiné” lusitana. Apesar dessas semelhanças espaciais, preferimos “Senegâmbia” à “Guiné”, pois o primeiro foi estabelecido sob pressupostos historiográficos que não comungam com o projeto colonial europeu, a saber: o protagonismo dos sujeitos africanos e as dinâmicas internas de organização espacial, principalmente.

Em termos geográficos, a região está inserida em um espaço de profunda mudança morfoclimática: seu clima vai do semidesértico ao tropical, assim como sua vegetação é em partes densa, úmida e elevada, mutando para esparsa, seca e rasteira. Seus dois principais rios, o Senegal e o Gâmbia, têm nascentes no planalto

---

<sup>4</sup> De acordo com José da Silva Horta, “a representação do espaço guineense [está inserida] no contexto específico da teoria da produção do espaço, entendida essa representação como uma forma de apropriação do espaço, no sentido em que as práticas discursivas afeiçoam esse espaço aos interesses daqueles que o representam. Neste sentido, o discurso sobre o espaço está também ligado às práticas económicas, nomeadamente mercantis, políticas, religiosas exercidas ou projectadas.” HORTA, José da Silva. “O nosso Guiné”: representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII). In: **Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico” e Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa, 2005. Disponível em: <http://bit.ly/2GWLSWV>. Acesso em: 06 jan. 2019

<sup>5</sup> A termo “Guiné” possui muitas prováveis origens, ainda debatidas pela historiografia. De acordo com José da Silva Hora, a palavra portuguesa “Guiné” pode ter sua gênese nos termos marroquinos “Guinauba” ou “Gnawa”, usados para indicar “negros” e sua terra. Através do comércio transaariano, provavelmente, os lusitanos ouviram tais termos, e foi também por esse comércio, possivelmente, que surgiram os topônimos presentes nas obras literárias e cartográficas medievais, e portanto anteriores às navegações. (In: 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, pp. 209-339, p. 233).

<sup>6</sup> O termo “Senegâmbia” foi utilizado pela primeira vez de forma similar ao proposto neste trabalho por Boubacar Barry em 1998, no livro “Senegambia and the Atlantic Slave Trade”. Nele, o autor propõe uma definição que abarque a complexidade do espaço geográfico – e social, por suposto – localizado entre o rio Senegal e o rio Kolonké. Mais tarde, em um artigo escrito em conjunto por José da Silva Horta e Eduardo Costa Dias, propôs-se a ampliação do recorte espacial entendido como Senegâmbia, que passaria a incluir a atual região da Serra Leoa. Ver: BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 305. DIAS, Eduardo Costa; HORTA, José da Silva. La Sénégambie: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués, **Mande Studies**, nº.9, 2007.

do Futa Djalon e cumpriram papel fundamental na vida dos grupos ali presentes, ao mesmo tempo permitindo contatos e trocas comerciais e culturais, e servindo como agentes fertilizadores e determinantes do clima<sup>7</sup>.

Na parte costeira, é possível segmentar duas regiões, a primeira “Grand Côte”, que circunscreve a região entre o Rio Senegal e o Cabo Verde, e a segunda “Petite Côte”, entre o Cabo e os Rios Sine e Salum. George Brooks indica, por sua vez, que também é possível diferenciar a costa entre outras duas unidades: a primeira, entre o Rio Senegal ao estuário do Sine-Salum, chama de “Costa da Senegâmbia”; a segunda, chamada “Alta Guiné”, entre o Rio Gâmbia até o Cabo do Monte, na Serra Leoa<sup>8</sup>.

Em termos geopolíticos, Barry circunscreve três grandes grupos islamizados ali presentes: mandingas, fulas e jalofos. Esses três, que desde o século XIII estão presentes na região (com exceção dos fulas, um grupo cultural que se formou e alcançou a região na década de 1480, aproximadamente<sup>9</sup>) teriam influenciado profundamente a política regional, “assimilando”, dominando ou combatendo os povos costeiros, que seriam marcados por uma organização mais horizontal e descentralizada.

Apesar disso, críticas são cabíveis a esse recorte, que tende a perceber povos “civilizados” e “selvagens” – os primeiros islâmicos das regiões secas e interiorana, enquanto os segundos “animistas” da região dos mangues costeira. Conforme indicado por Manuel Bivar Abrantes em sua tese,

A Grande Senegâmbia de Barry desprezava os espaços sociais não islamizados da costa atlântica e a influência mandé no interior (sobretudo o Kaabu) que para estes autores foram os verdadeiros fazedores de uma identidade regional. As discussões sobre cimentos nada mais revelam que tendências, oposições e gostos historiográficos. Uns, obcecados com os estados do interior e suas estruturas políticas centralizadas, as únicas dignas

---

<sup>7</sup> “O Atlântico também se conectava a rotas fluviais tanto na África quanto nas Américas, que constituíam um complemento vital para o Oceano, reunindo sociedades e estados que, com frequência, situavam-se a quilômetros da costa em contato com o mar e, por conseguinte, com outras sociedades e estados. Mesmo os rios que não permitiam a navegação de barcos oceânicos para regiões no interior serviam de conexões para as grandes redes de viagem e comércio no interior. A combinação de rotas marítimas e fluviais definiu a configuração da zona atlântica” In: THORNTON, John. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico**, 1400 – 1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 55.

<sup>8</sup> BROOKS, George. **Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century**. Athens: Ohio University Press, 2003, p. 79.

<sup>9</sup> LOPES, Carlos. **Kaanbunké: Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, 69.

de atenção. Dentro destes os que realçam o papel do Islão. Outros, que preferem os brancos e mestiços da costa e o mundo Atlântico<sup>10</sup>.

Na pesquisa, Abrantes critica parte da historiografia por efetuar um juízo de valor – principalmente pejorativo, conforme sua visão – das populações senegambianas, especialmente as não-praticantes do islamismo. De acordo com o autor, historiadores tendem a mobilizar unidades responsáveis por dar coesão à região, percebidas como uma forma de “cimento”, que dariam coerência ao espaço senegambiano. A crítica de seu trabalho está centrada na má interpretação destes “cimentos”, uma vez que historiadores, imbuídos de valores ocidentais como “centro e periferia”, “dominantes e dominados”, “civilização e barbárie” transplantariam essa visão à Senegâmbia.

O autor defende que a tendência de privilegiar centros e seus estados organizados em função de periferias descentralizadas é negativa. Sua justificativa está centrada na ideia de que, como fazem parte de um mesmo território, devem ser estudadas em conjunto, a partir de critérios metodológicos adequados. Abrantes chega a relativizar essa própria ideia, uma vez que, “recorrendo a modelos e ferramentas históricas, não há dois extremos do mapa moral, não há centro nem periferia”<sup>11</sup>.

Dessa forma, e em anuência das conclusões de Abrantes, elegemos alguns grupos descritos pela documentação de viagem europeia de forma mais destacada, que poderão elucidar nossas questões propostas na seção “recorte temático”. São eles: sosos, balantas, nalus, bagas e felupes – os últimos apenas no primeiro século da pesquisa, já que se islamizaram posteriormente. É importante indicar, apesar disso, que outros grupos que compartilhavam das mesmas crenças podem figurar de forma tangencial ao longo da pesquisa, visto que de menos manifestos na documentação consultada<sup>12</sup>.

O que buscamos demonstrar com esse breve resumo da história geopolítica de parte da África Ocidental no período estudado é que havia diversos núcleos de poder,

---

<sup>10</sup> ABRANTES, Manuel P. Almeida de Bivar. **Kaabu, história de um império do início ao fim**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, p.16.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>12</sup> Para inserir tais grupos formalmente no rol de comunidades pesquisadas seria necessário expandir a análise documental e temporal da pesquisa de forma considerável, exigindo também um aprofundamento menor nos grupos originalmente selecionados. Portanto, consideramos o esforço como inadequado para esta pesquisa de mestrado.

que permitiram aos povos que habitavam a região um grau de independência suficiente para preservar certas práticas religiosas próprias, apesar da influência islâmica (e mais tarde, cristã). De acordo com Jeocasta de Freitas, esses povos seriam “barbacins, felupes, baiotes, banhuns, casangas, manjacos, cobianas, brames, papeis, balantas, bijagós, beafadas, nalus”<sup>13</sup>.

## I.II. Recorte temporal

Durante muito tempo o trabalho confesso dos historiadores foi compilar a maior quantidade de informações possível sobre o máximo de episódios que pudessem, em obras que abordassem um mesmo povo, região ou evento, por longo período<sup>14</sup>. Esse esforço de “história total”, como ficou chamada, durou até muito recentemente em termos históricos, sendo sua última obra de grande repercussão “Les mémoires de la Méditerranée”, de Fernand Braudel<sup>15</sup>.

De certa forma, parece que cada vez mais o trabalho contemporâneo do historiador tende ao específico e ao singular. Longe de ser um problema – e, pelo contrário, tendo suas vantagens mais que comprovadas por trabalhos de grande relevância para a historiografia – diversas obras recentes destacam trajetórias, biografias e eventos que muito revelam sobre o contexto em que se inserem<sup>16</sup>. Esse alinhamento, entretanto, notabilizou-se o suficiente para abranger quase a totalidade

<sup>13</sup> FREITAS, 2016, p. 38

<sup>14</sup> Nota-se aqui, por exemplo, a obra *Histórias* de Heródoto, como uma primeira tentativa de “História Universal” (HERÓDOTO. **Histórias**. Trad. RAMÍREZ, Trejo Arturo. UNAM, Coordinación de Humanidades, 2008), ou o movimento enciclopedista e seu “*universitas scientiarum*”, nesse mesmo sentido. Apesar disso, reconhecemos que o termo e a tentativa *sistemática* e *consciente* de produção de uma “História Total” ou “Universal” surgiram no século XIX, simultaneamente à institucionalização da História como campo específico de conhecimento. Para mais, ver: HARTOG, François. Experiências do tempo: da história universal à história global? **Revista História, histórias**. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013, pp.164-179. Para uma visão mais detalhada e sintática sobre a “história total”, ver, entre outros, o livro “as escolas históricas”: BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Parede: Publicações Europa-América, 1983, p.71-90.

<sup>15</sup> BRAUDEL, Fernand. **La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II**. (3 vols.) (Trad. Portuguesa) O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II. (2 vols), Lisboa, Publicações D. Quixote, 1984, 694 pp. É preciso indicar aqui as imbricações entre a *longue duree*, que é diretamente associada à obra de Braudel, e a história total. A História Total e a Longa Duração associam-se na obra de Braudel, segundo José d'Assunção Barros, já que “Braudel, em sua singular dialética das durações, procura perceber na história do Mediterrâneo (1949) três ritmos que se enquadram – a longa, a média, a curta duração – irá conceber esse todo como a articulação entre estas três durações. Deste modo a sua História Total, como aquela que emerge do monumental projeto que busca realizar com O Mediterrâneo, coincide com a história destas três estruturas articuladas”. BARROS, José. Fernand Braudel e a geração dos Annales. **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 6 n. 11, 2012, p.69.

<sup>16</sup> Vide o movimento da Micro-História iniciado na década de 1980, por exemplo, a reativação das biografias, ou até trabalhos mais recentes que se dedicam a historiar um dia, apenas: FARIA, D. Anamorfose de um dia: o tempo da história e o dia 11 de dezembro de 1972. **História da Historiografia**, n. 17, 2015, pp. 11-29.



dos trabalhos acadêmicos contemporâneos, e foi responsável, em parte, por lançar ao descrédito recortes temporais ampliados<sup>17</sup>.

As críticas à “história total” são mais que corretas: em nome da análise de uma totalidade – que no limite é nada mais que uma invenção (por vezes envolta na aura nacionalista e eurocêntrica) – excluem-se fatos, indivíduos, períodos e tendências que poderiam alterar conclusões precipitadas, e talvez até subvertessem suas próprias perorações. Mas não se deve esquecer que muito do conhecimento utilizado hoje por historiadores é embasado em trabalhos nascidos da pretensão à totalidade, e que tais pretensões *tiveram e têm* seu devido valor na construção do conhecimento histórico<sup>18</sup>.

Dito isso, talvez uma pergunta basilar esclareça essa exposição e justifique os recortes propostos para o trabalho a seguir: o que fazer quando o “contexto mais amplo” com que se trabalha ainda é pouco explorado pela historiografia atual? Essa é, de certa forma, a situação parcial dos estudos sobre a história das expressões religiosas, especialmente aquelas na África Ocidental que não comungam da origem abraâmica<sup>19</sup>.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que não temos a ingênua pretensão de contemplar todos os aspectos possíveis sobre essa temática, e não nos dedicaremos à busca de das “origens” históricas das religiões na Senegâmbia<sup>20</sup>, ou mesmo da gênese das nações dela praticantes, como muitas vezes a História da Longa Duração pretendeu. Pelo contrário, o foco da pesquisa será compreender

---

<sup>17</sup> François Dosse, no livro “História em Migalhas” (DOSSE, François. **A história em migalhas**: dos Annales à Nova História. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. UNICAMP, 1992), utiliza o termo que dá nome ao livro para descrever as crises da historiografia. Entre elas, destaca-se a fragmentação causada, de acordo com o autor, pela *Nouvelle Histoire*, pela “pulverização da produção historiográfica em uma desconectada quantidade de novos objetos e modalidades historiográficas” (BARROS, José. As crises recentes da historiografia. **Diálogos**, vol. 14, no. 1, 2010).

<sup>18</sup> A História, atualmente, já questionou e ainda questiona grandemente os pressupostos eurocêntricos que a norteavam. Apesar disso, não se deve ignorar que, ainda hoje, o conhecimento histórico é dignitário do século XIX e de princípios do XX, “*afinal, toda interpretação da história é arbitrária e a História Universal européia, em certos termos, cumpriu um papel importante. Deu um primeiro sentido à história mundial, enquanto o presente e o futuro desta pareciam centrados na Europa, de onde partiam os impulsos para uma integração global*” (GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. **Revista Brasileira de História**, vol. 24, no. 48, 2004, p.14. [grifo nosso].).

<sup>19</sup> Ao longo da dissertação será empenhado um esforço para designar o que defendemos como uma religião não-abraâmica senegambiana. Os motivos que sustentam a escolha do exônimo foram definidos uma vez que em estudo onomástico, não foi possível determinar uma autodesignação para a tal religião, o que inicialmente incentivou o esforço por nomeá-la contemporaneamente. Também não encontramos, em obras acadêmicas, outras sugestões consideradas adequadas.

<sup>20</sup> A historiografia do século XIX – especialmente a chamada “Rankeana” – foi marcadamente influenciada pelo nacionalismo e, conseqüentemente, pela busca das “origens da nação”. Para mais, ver: GOMES, Marco Antônio de Oliveira. A evolução da historiografia ocidental: da história da Idade Média ao Materialismo Histórico. **Revista HISTEDBR**, Campinas, n.17, p. 118 – 137, mar. 2005.

como, a partir dos novos universos inaugurados a partir do século XV, a *experiência religiosa ritual performática* de parte da Senegâmbia se conformou e estabeleceu.

Tal análise foi inicialmente inspirada pelo livro de Marc Ferro, “Como se conta a História às crianças no mundo inteiro”. Diz-nos o autor que “El espejo se ha roto. La historia universal ha muerto de esta manera, ha muerto por haber sido el espejismo de Europa”<sup>21</sup>. Apesar disso, ao longo de toda a obra, Ferro procura reativar a História Universal, desvinculando-a de suas amarras eurocêntricas e etnocêntricas, assim como nacionalistas. O autor indica que análises históricas “alargadas” devem escapar da proposição de explicações universais sobre o desenvolvimento e origem das sociedades, culturas, religiões e afins. Tais proposições servem a desígnios excludentes e, ao mesmo tempo, tendem a fornecer explicações *forçosamente* alcançadas, já que determinam a análise das fontes de forma enviesada e preconcebida.

Dessa forma, considerando as proposições apresentadas, consideramos que Gwendolyn Midlo-Hall, em seu livro “Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links” justifica em parte a motivação para a elaboração do trabalho de tamanha envergadura que se insinua nesse momento. Em sua obra, a autora chama atenção à dificuldade de historiadores que, ao realizar análises mais amplas, fora do escopo de suas pesquisas, tendem a projetar os conhecimentos específicos da área e período de estudo particular para outros locais e tempos<sup>22</sup>. Talvez esse seja o mal da História da chamada “Guiné” do período pré-colonial, considerando o número de profissionais que contemporaneamente se dedicam à região.

Em síntese, destacamos que apenas através de um recorte temporal alargado será possível responder as perguntas às quais esta dissertação se dedica a solucionar, dedicadas especialmente à *compreensão de uma ontologia* dentro da esfera religiosa. Por isso, principiamos o recorte temporal em meados do século XV — na década de 1440 — para concluir nossa análise no crepúsculo do século XVI.

---

<sup>21</sup>“O espelho foi quebrado. A história universal morreu desta maneira, morreu porque era a ilusão da Europa” FERRO, Marc. **Como se cuenta la historia a los niños en el mundo entero**. Trad. BRAVO, Sergio Fernández. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 427. Não há tradução em português para o livro, motivo que nos forçou ao uso da versão argentina.

<sup>22</sup> “The work of historians is often very specialized. Their information and understanding of their specialty, a particular place and time, is of course superior. But sometimes when they try to be global, they tend to generalize by projecting what they know about their areas of specialization onto other times and places”. HALL, Gwendolyn Midlo. **Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links**. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2005, p XVII [tradução nossa].

Ao analisar o cenário macroscópico, a delimitação inicial justifica-se pelo princípio de dois eventos relevantes para os povos da costa senegambiana, que ecoaram até o século XVI. O primeiro, quando o Confederação dos Jalofos entra em colapso, no século XVI. De fato, explica-nos Jean Boulègue que em meados do século XV, a costa tornou-se um local de contatos e trocas, e o impacto do comércio atlântico desequilibrou a hegemonia do Jolof. Entre as décadas de 1520 e 1530, a hegemonia do Jolof quebrou-se sob a pressão de novas forças: os avanços de Koly Tenguella e dos reinos costeiros de Siin, Saalum, Caior e Baol<sup>23</sup>.

Segundo Bouleguè, tal desmantelamento originou-se na mudança das antigas rotas comerciais sahelianas para as novas, criadas a partir do surgimento e fortalecimento dos contatos atlânticos. A partir da independência dos reinos costeiros, sucedeu-se também uma mudança nas lógicas organizacionais internas que acabou impactando significativamente as comunidades costeiras, como pretendemos explorar no primeiro capítulo que se deterá mais pausadamente no contexto oeste africano em questão.

O segundo marco temporal relevante para a delimitação inicial da pesquisa é o princípio de uma interessante dinâmica promovida pelos fula na região, integrando o universo de povos islâmicos<sup>24</sup>. Os fula são membros de um grupo cultural que chegou à Senegâmbia a partir do Futa Toro – região semideserta que se situa entre o rio Senegal e o Sahel saariano – fundado pelo clã Dia Ogo. Na segunda metade do século XV, os fulas iniciaram uma expedição militar marcante, sob a liderança de Dulo Demba.

Por volta de 1450, nos confins ocidentais do Futa-Djalon, Dulo Demba atacou os Biafada, ainda vassalos do Mali. Um pouco mais tarde, o grupo de Temmala (Tenguella) instalou-se em terras jalonke na região de Guema-Sanga. Dali partiu, no final do século, para combater os Maninka do Kaabu e do Gâmbia e depois, no começo do século XVI, para conquistar o alto Senegal e o Futa-Toro, onde Koly Tenguella fundou a dinastia dos Denianke<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> BOULÈGUE, Jean. **Les anciens royaumes wolof (Sénégal): le Grand Jolof–XIII–XVI siècle**. Paris: Editions Façades – Blois, 1987, p.63.

<sup>24</sup> De acordo com Carlos Lopes, os fulas eram um grupo nômade, e provavelmente chegaram à Senegâmbia pela liderança de Koli Tangela – instalando-se nos platôs do Futa Djalon – entre 1480 e 1490. In: LOPES, Carlos. **Kaanbunké: Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais** Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p. 69.

<sup>25</sup> PERSON, Yves. Os povos da costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da Costa do Marfim. p. 351-2. In: **História geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

Nesse momento, os fula venceram a Confederação dos Jalofos em uma série de confrontos históricos, relatados em fontes de diversas tipologias. Suas vitórias devem-se especialmente à desordem em que se encontravam seus inimigos, visto que a Confederação começava a se desmembrar devido à uma mudança axial – em termos econômicos e políticos – para a costa atlântica.

Há aí, portanto, dois elementos significativos na linha do tempo senegambiana que implicam em situações de estresse social, econômico e, como demonstrado pelos eventos históricos decorrentes, diplomáticos. Toda essa agitação - militar, migratória, econômica - certamente afetou as comunidades da Senegâmbia em termos culturais, especialmente aquelas encontradas na costa. Conforme pretendemos demonstrar, esse contexto também afetou a religião de forma significativa, em uma perturbação que se mantém em termos relativamente similares por um mais de século na região.

Uma última justificativa para delimitar o marco inicial dessa pesquisa na segunda metade do século XV é relativa à disponibilidade do aparato documental utilizado: os chamados “relatos de viagem” escritos por europeus começam a ser produzidos e a circular pela Europa a partir da segunda metade do século XV, já que o contato entre europeus e os povos da África Ocidental iniciou nesse mesmo período<sup>26</sup>. Por isso, nosso recorte temporal preciso inicia-se no mesmo século, quando os navegadores Estêvão Afonso, Álvaro Fernandes e João Infante atingiram os rios Gâmbia, Casamance e Grande, respectivamente. Nesse período os contatos entre europeus e senegambianos expandem-se gradativamente, assim como a produção documental selecionada.

Quanto ao marco temporal final, justifica-se a data em decorrência de eventos mais esparsamente conectados ao objeto de pesquisa, mas ainda relevantes quando considerado o amplo cenário político e religioso da costa ocidental africana. O primeiro, o colapso do Império do Songhai e o conseqüente impacto cultural que teve. Percebe-se em especial uma mudança de centro focal (comercial, político e social) do

---

<sup>26</sup> A cronologia dos primeiros contatos entre europeus (lusitanos) e a região da Senegâmbia obedece a seguinte ordem: em 1441 Nuno Tristão chegou ao Cabo Branco alcançando, em 1443, Arguim. Um ano depois, em 1444, Tristão chegou ao Senegal, e no mesmo ano Dinis Dias, outro navegador lusitano, descobriu as ilhas que mais tarde seriam chamadas Cabo Verde. Em seguida, em 1446, Estêvão Afonso atingiu o rio Gâmbia, região mandinga, Álvaro Fernandes o rio Casamansa e João Infante, filho de Nuno Tristão, o rio Grande (ou rio Geba). Segundo Gomes de Azurara, em 1446 cinquenta e uma caravelas rumaram às terras da chamada “Guiné”. Por sua vez, o primeiro relato de viagem produzido e divulgado sobre a região é de autoria de Gomes Eanes de Azurara, produzido em 1448 (Gomes Eanes de Azurara. **Crônica do descobrimento e conquista da Guiné**. Introdução, atualização de texto e notas de Reis Brasil. Publicações Europa-América. 1989)

interior do continente para a costa, *locus* da religião yran. Em decorrência da mudança na dinâmica das rotas comerciais transaarianas, a disseminação do islamismo passa a ocorrer de forma mais profunda e sistematizada, complexificando a dinâmica religiosa local e, em consequência, comprometendo o rigor analítico proposto na pesquisa.

O segundo, as disseminação das fontes pesquisadas a partir do século XVII. Nesse momento percebe-se a ampliação da missionação cristã na costa, acompanhada também da intensificação do comércio e de agentes europeus ligados à essa dinâmica na costa. Esse alastramento complexifica o número de documentos que possivelmente poderia ser consultado no período de tempo destinado à pesquisa, o que consequentemente levaria a análises mais rasas e ineficientes.

Por fim, devemos destacar que o objetivo aqui não é fixar recortes muito precisos para a pesquisa, na busca de não encaixá-la forçosamente em datas artificiais (e artificializadas). Deve-se, portanto, considerar a carência de informações a respeito de tais grupos, assim como a falta de marcos temporais locais que circunscrevam de forma determinante e *amplamente relevante* uma periodização que faça sentido para a pesquisa. Nosso objetivo é compreender como os grandes movimentos locais impactam os grupos senegambianos que fogem do trinômio monoteísta “judaísmo”, “islamismo” e “cristianismo”, que são diversos e que vivem de forma mais ou menos independente entre si. *O tema central do trabalho localiza-se, objetivamente, nos encontros, nas interações culturais dentro do território senagambiano.*

Portanto, é importante justificar que o exercício para delimitação dos marcos temporais aqui escolhidos procurou preferir uma determinação endógena, já que buscamos contemplar o universo particular dos grupos estudados, e não exatamente a forma como reagiram ao aprofundamento dos contatos de via marítima. Tais delimitações foram buscadas por algumas razões relevantes: (1) foi necessário determinar um marco temporal que sejam relevantes para *todos* os grupos estudados, percebendo ainda sua diversidade e relativa independência política e social; (2) foi preciso que os eventos não apenas tenham sido descritos na documentação selecionada e fossem relevantes para os grupos que compartilham crenças não-abraâmicas, mas ainda era imprescindível que relacionassem-se ou impactassem a esfera da religião, tornando sua ocorrência relevante para o objeto de estudo aqui abordado.

### I.III. Recorte temático

A partir dos debates levantados quanto ao recorte espacial e temporal, fica demonstrada a atenção desta pesquisa às *interações culturais* no continente africano. Essa será a linha condutora do trabalho ao pensarmos as principais questões teóricas aventadas, os conceitos mobilizados para o entendimento da religião yran e as análises históricas suscitadas. Assim, pretendemos compreender os impactos das interações entre as religiões monoteístas com os grupos ao sul do Rio Casamance, e mesmo a expressão religiosa desses grupos *per se*.

Ainda chamada pela maioria dos historiadores de “local”, “nativa”, “animista” ou mesmo “tribal”, nunca foi proposto um nome para o que defendemos como uma *religião não-abraâmica* da macrorregião da Senegâmbia. Em vista desse cenário, algumas perguntas preliminares se insinuam: seria possível considerá-la como apenas uma única manifestação religiosa, com suas variantes ao longo do território da África Ocidental? Quais seriam suas “*core beliefs*”, para usar o termo postulado por Walter Hawthorne<sup>27</sup>? Estaria este pesquisador preciso em sua definição das mesmas?

De toda forma, muito ainda resta a ser respondido, e mesmo entre aquilo que já foi, não há consenso. Esta dissertação procurará, portanto, esclarecer uma pequena parte desse campo: as performances rituais religiosas da chamada “Alta Guiné” na documentação lusitana entre os séculos XV e XVI frente a um cenário de interações culturais intenso. Ao longo das páginas que seguem, portanto, buscaremos aclarar como as performances rituais desempenhadas em cerimônias religiosas públicas formais – fúnebres, de iniciação, juramentos, entre outras – dos grupos senegambianos (principalmente sosos, balantas, nalus, bagas e felupes), transparecem em situações descritas nessa documentação lusitana, e revelam aspectos fundamentais da religião praticada na Senegâmbia em contraste com outros grupos e expressões, principalmente.

Nos dedicaremos, portanto, a responder duas grandes perguntas sobre o cenário religioso da Senegâmbia entre os séculos XV e XVI: (1) seriam as formas religiosas rituais senegambianas (não-abraâmicas) apresentadas na documentação suficientes para designar suas crenças-motoras como uma “religião”? (2) as

---

<sup>27</sup> HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: culture, identity an Atlantic Slave Trade, 1600-1830.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

continuidades apresentadas nessas formas rituais na documentação permitiriam entender tais crenças motoras como uma *mesma* expressão religiosa?

Os encontros no território da Senegâmbia são o plano de fundo às perguntas aqui detalhadas, uma vez que as questões propostas concorrem com dois projetos de Senegâmbia. O primeiro, muito difundido pela historiografia, propõe que a multiplicidade de línguas, culturas, grupos sociais, estruturas políticas e expressões religiosas na região, torna impossível estabelecer modelos ou, usando o termo de Abrantes, “cimentos” para a África Ocidental pré-colonial. Alguns exemplos de partidários dessa compreensão são Abrantes, o antropólogo Jean-Loup Amselle e o historiador Walter Hawthorne<sup>28</sup>. Entendemos que esse modelo preza pela tentativa de compreender a África “por ela mesma”, distanciando-se de conceitos e moldes históricos explicativos ocidentais<sup>29</sup>.

O segundo projeto, pelo contrário, procura estabelecer grandes modelos que formem um “corpo” coerente para a África Ocidental e, mais especificamente, para a Senegâmbia. O Kaabu seria um desses projetos, responsáveis por dar coerência à região e, de certa forma, “ocidentalizá-la”, dando-lhe características e formas historicamente encontradas na Europa Medieval e Moderna. O uso do termo “Império” para designar o Mali, ou mesmo a absurda comparação comentada por Abrantes entre Bill Gates e Mansa Musa partem desse projeto. Aqui, entendemos que o esforço é tornar a História da África inteligível para leitores que não compartilham do mesmo esquema de representação que os povos retratados ou aqueles familiarizados com a História da África Ocidental.

Compreendemos que ambos os projetos apresentados têm seu valor. A África Ocidental possui uma miríade de povos e sua diversidade (política, social, cultural, etc.) é grande e por vezes confusa, mesmo entre aqueles familiarizados com seu estudo. Ao mesmo tempo, deixar de apresentar tal diversidade, ou suprimir expressões consideradas “menores” na busca de deixá-las compreensíveis e “fazer sentido” da região não pode ser uma opção legítima ao pesquisador especializado. Frente à essa situação, a solução proposta pela dissertação a seguir é, conforme

---

<sup>28</sup> HAWTHORNE. Walter. **From Africa to Brazil: culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010, 288p. \_\_\_\_\_ . **Planting Rice and Harvesting Slaves: Transformations along the Guinea-Bissau Coast, 1400-1900**, Portsmouth, Heinemann, 2003, 259p.

<sup>29</sup> Curiosamente, poderíamos entender esse projeto de África Ocidental histórica como um “modelo do não-modelo”, ou seja, um esquema de explicação que propõe a inviabilidade de modelos de explicação para a região.

acreditamos, a mais adequada: partir do aparato documental e da crítica textual e literária das fontes para evitar conclusões produzidas *a priori*.

Adotar qualquer modelo antes de analisar cuidadosamente o aparato documental disponível ao historiador é adotar o anacronismo como pressuposto não-assumido da pesquisa, enviesando a análise histórica de forma grave e tornando a produção pouco relevante de termos de contribuição para a historiografia. Apesar disso, aparentemente parte de academia ainda se filiou à um ou outro projeto para produzir, sendo preciso discutir até onde é possível, portanto, dialogar com um ou outro trabalho.

Por isso, cabe aqui definir cada um dos termos que delimitam essa pesquisa e explicitam melhor a metodologia que nos conduzirá às respostas que buscamos. Como afirma Certeau, "em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em 'documentos' certos objetos distribuídos de outra maneira"<sup>30</sup>, o que quer dizer, de forma direta, que tudo aquilo que seleciona, também exclui. Pensando dessa forma, buscamos selecionar os elementos que poderiam revelar o máximo possível de informações relativas à religião da Senegâmbia de forma significativa e acessível pelas fontes.

#### **I.IV. Metodologia**

O primeiro apontamento a se fazer sobre o tema da pesquisa é que mobilizaremos o conceito de "confluência" e "transfluência", propostas por Nego Bispo, para compreender a dinâmica dos encontros no território senegambiano. O autor, ao comentar a corrupção dos saberes promovidos pelo "pensamento monista verticalizado e desterritorializado dos povos colonizadores"<sup>31</sup>, defende uma leitura – seja ela acadêmica ou não – que se aproxime o máximo possível da perspectiva do povo, comunidade ou grupo objeto de estudo e reflexão. Essa leitura seria de caráter contra-colonizador, que percebe as confluências e transfluências históricas e antropológicas como agentes no fazer e devir histórico:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim

<sup>30</sup> CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007 p.65.

<sup>31</sup> SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Teresina: Editora COMEPI, 2007. p 18.



---

ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta<sup>32</sup>.

O binômio *confluência e transfluência*, portanto, será utilizado como chave de entendimento do objeto da pesquisa, e pauta a compreensão sobre os encontros culturais na Senegâmbia, como se deram, impactaram as populações locais, e foram traduzidos psicologicamente a nível social. Confluência, enquanto postura das comunidades ao sul do Casamance na Senegâmbia – designação explicada em detalhe no terceiro capítulo. Transfluência, enquanto postura dos grupos monoteístas senegambianos e europeus que ali transitaram.

Sabemos que tal uso pode ser problemático, ao evocar um dualismo falso entre um “ocidente transfluente” e uma “África confluyente”, produzindo abstrações históricas metodologicamente perigosas. Mudimbe denuncia tal postura em “A invenção da África”<sup>33</sup> enquanto um problema epistemológico, da insistência na separação ontológica irreduzível e essencialista entre europeus e africanos. A contraposição entre um “ocidente transfluente” e uma “África confluyente” ao longo do texto de fato aparece, mas dentro do próprio território africano posturas transfluentes, por exemplo. Assim, espera-se não cair em uma oposição simplista entre um ocidente intolerante e uma África civilizada.

A riqueza da perspectiva de Bispo é sua fluidez, uma vez que percebe formas diferentes de resposta aos encontros culturais, adequadas ao *proprium cultural* dos povos protagonistas desse encontro. Enquanto os monistas seriam responsáveis pela tentativa de expansão impositiva de seus esquemas de pensamento, os pluralistas seriam povos abertos à aceitação de diferentes perspectivas e inclusão delas em seu sistema de crenças. Essas respostas seriam, assim, particulares ao tipo de encontro, período e grupos envolvidos em seu contexto.

A partir desse enfoque, vejamos outras percepções sobre os encontros culturais. A Antropologia, especialmente em seus primeiros estágios de conformação

---

<sup>32</sup> SANTOS, 2015, p. 48. Particularmente interessante para nós é a frase clássica de Bispo “nem tudo que se junta se mistura”. Com esse trecho, Bispo atesta um dos pressupostos já indicados na introdução da pesquisa, alinhado à teoria de Mary Douglas sobre impureza, de que, ao intensificar o contato com os grupos europeus e ocidentais, a tendência observada nas comunidades costeiras da senegâmbia e naquelas praticantes da religião yran em geral não foi o abandono de seus rituais e uma gradual mutação desses para a cosmovisão monoteísta, mas, pelo contrário, a intensificação de suas performances com objetivo de estabelecer uma diferenciação entre o “outro” e “eu”.

<sup>33</sup> MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013. Concordamos com Mudimbe quando aponta que tal distinção ecoa supersimplificações históricas do pensamento pan-africanista e afrocêntrico, das quais não desejamos participação.

como campo específico do saber, em princípios do século XX, postulou a incompreensibilidade das religiões e expressões culturais, especialmente daquelas chamadas “primitivas” ou “fetichistas” – onde a África era, obviamente, incluída. Lewis Henry Morgan, em seu livro “A sociedade antiga” (1877), postulou que todas as religiões primitivas são grotescas e, numa certa medida, ininteligíveis<sup>34</sup>.

Tal afirmação é talvez, o melhor sumário da herança da Antropologia evolucionista de princípios do século XX em relação à religião, especialmente das civilizações não-ocidentais<sup>35</sup>, que ainda eram naquele momento, em sua maioria, possessões coloniais. Desde então, a disciplina reviu grandemente seus conceitos e novas escolas questionaram o suposto status de “barbárie” em que se encontrariam as comunidades mais isoladas do convívio ocidental. Apesar disso, resta ainda questionar uma das principais – se não a principal – base dos estudos antropológicos: as pesquisas da disciplina ainda têm como objetivo primordial ir ao encontro do “outro”, aquele que está distante, e talvez represente o maior contraponto a uma cultura racional e acadêmica (por vezes não assumida) dos pesquisadores.

Como, então, utilizar pressupostos e conceitos antropológicos no fazer histórico dessa pesquisa? Parte da Antropologia persiste em ver um “outro” ontologicamente distinto do “nós”. Um sujeito basilarmente desviante e alienígena que, apesar de ser capaz de assimilar características “civilizadas”, nunca será como “eu” (que também é,

---

<sup>34</sup> MORGAN, Henry. Períodos étnicos, p.13. In: MORGAN, Henry. **A Sociedade Antiga**. Rio de Janeiro: Expresso Zahar, 2014.

<sup>35</sup> O “ocidente” e o “mundo ocidental” já foram definidos de maneiras diversas por variados teóricos e pensadores das humanidades, com múltiplas orientações políticas e metodológicas, para além do que seria produtivo aqui reproduzir. No que convergem, grosso modo, afirmam que o “Ocidente” não é meramente uma categoria geográfica (apesar de poder, com menor frequência, ser usado dessa maneira), podendo extrapolar, reduzir ou embaraçar qualquer fronteira fixada rigidamente (para mais, ver: SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973; STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; HUNTINGTON, Samuel P. *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997; TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Rio de Janeiro, Vozes, 2010; e AYERBE, Luis F. *O ocidente e o resto: a América Latina e o Caribe na cultura do Império*. 1ª.ed. Buenos Aires: CLACSO, 2003, et al.) Conforme proposto por Stuart Hall (HALL, Stuart. *The West and the Rest; Discourse and Power*. In: *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Cambridge: Blackwell Publishing, 1996. pp. 201-277), consideramos “ocidente” como um conceito historicamente construído, responsável por caracterizar sociedades que partilham dos mesmos princípios: a industrialização, urbanização, o capitalismo e a modernidade. Adiciona-se a isso o antagonismo ao “Oriente”, como bem demonstrou Edward Said em seu “Orientalismo”, ao “Bárbaro”. Para Todorov, “bárbaro” é qualquer um que ameace a soberania ocidental, mesmo que não partilhe dos mesmos princípios “ocidentais”, e, para Starobinski, bárbaros são aqueles que não compartilham de uma cultura beletrista e ilustrada.

diga-se de passagem, ocidental)<sup>36</sup>. A principal questão que limita o uso da metodologia e filosofia antropológica em trabalhos historiográficos é a tendência – em parte ainda pouco superada pela área – de produzir tipologias e esquemas dicotômicos, classificatórios e qualificatórios para as experiências humanas<sup>37</sup>. Tal postura, que fundou a antropologia como disciplina separada, produziu trabalhos de caráter essencialmente a-histórico, por não enxergar a multiplicidade de experiências e comportamentos nem sempre classificáveis em grandes grupos.

Quais seriam as formas de perceber tais encontros? Notadamente, destacamos quatro correntes importantes: a crioulização, a mestiçagem, o hibridismo e a transculturação. Preferimos a perspectiva de Bispo, visto que esta complexifica a análise histórica, ao mesmo tempo que permite uma compreensão mais fluida do objeto de pesquisa. As quatro correntes supracitadas, ao contrário, são frequentemente formas estanques de se perceber o objeto e, que, por vezes, viciam o olhar do historiador.

Crioulização, conforme proposto por Marcussi em *Diagonais do Afeto*<sup>38</sup>, têm a “conotação geral de um processo através do qual as culturas do Velho Mundo (especialmente as culturas africanas) se adaptaram e se transformaram para se adequarem às realidades do Novo Mundo nas sociedades coloniais escravistas”<sup>39</sup>. Enquanto conceito para análise dos encontros culturais, crioulização não atende à complexidade desta pesquisa, pois se baseia na marcação de uma diferença (nacional, religiosa, etc.) entre grupos distintos, além de se relacionar às realidades mais próximas ao contexto da escravidão, pautando-se na ideia de “etnia” para suas conclusões<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> “Entre estas permanências [...] se encontra a insistência em estabelecer limites claros entre mundo nativo e mundo ocidental, deixando os indígenas que escapam para esses compartimentos à margem. Além disso, como parte desse binarismo, a existência de uma alteridade intraduzível, exceto, é claro, por especialistas em sociedades não ocidentais (antropólogos e etno-historiadores)”. ZAPATA, Claudia. Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea. In: HERCEG, José Santos (comp.). **Integración e interculturalidad: desafíos pendientes para América Latina**. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2007, p. 158 [tradução nossa].

<sup>37</sup> É possível pensar, por exemplo, nos “ritos” e “crenças” de Durkheim, que dividem todos os fenômenos religiosos (DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. 2. ed. Traduzido por Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 1989), ou nas sociedades “frias” e “quentes” de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. Lisboa: Presença, 1975).

<sup>38</sup> MARCUSSI, Alexandre. **Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana**. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2016.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>40</sup> PRICE, Richard. O Milagre da Crioulização: Retrospectiva. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, no 3, 2003, pp. 383-419.

Os conceitos de aculturação e de mestiçagem racial são igualmente inadequados para essa pesquisa, porque são eurocêntricos e limitados. Estes conceitos foram construídos enquanto análise do resultado de um processo de “cruzamento” positivo de espécies, em detrimento das dimensões étnicas e culturais pertinentes à discussão. O hibridismo, enquanto conceito “refinado” da mestiçagem, é uma chave de análise que também dificilmente se encaixa em nosso objeto de pesquisa, uma vez que, ainda de acordo com Marcussi, além de construído em torno da experiência pós-colonial americana, refere-se à “fusão” enquanto ponto central de estudos.

Robert Young<sup>41</sup> refere-se ao hibridismo tanto como uma “fusão” quanto como uma “articulação dialética”. Assim, apesar de atender à percepção de nosso tema enquanto um processo de aceitação e recusa das religiões monoteístas e culturas externas, este “hibridismo duplo” tem suas limitações. Comentando Salman Rushdie, Young afirma que “foi considerado um modelo que pode ser utilizado para as formas de sincretismo que caracterizam todas as culturas e literaturas pós-coloniais”.

[...] o hibridismo pode atualmente quase ser, em seu aspecto performático [não constativo], uma espécie de disfarce ideológico para a reterritorialização capitalista. (...) Argumentar em favor do hibridismo, contra a reificação das identidades culturais, como uma espécie de prescrição para a flexibilidade perpétua, é exagerar sua utilidade.<sup>42</sup>

Assim como o hibridismo, a noção de transculturação foi construída em termos de posições hegemônicas e subalternas, tanto no campo do conhecimento quanto da produção dos sujeitos ou grupos transculturados. Contudo, não percebemos uma hierarquização clara entre grupos hegemônicos e subalternos, conforme proposto por essa corrente. Em “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”<sup>43</sup>, obra fundamental para a compreensão do tema, Fernando Ortiz propõe de forma profícua o uso do conceito de “transculturação”, em oposição ao de “aculturação”. Aculturação refere-se ao encontro de duas culturas diferentes e a sobreposição de uma cultura sobre a outra.

A transculturação, por sua vez expressa as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque não consiste apenas em adquirir uma

<sup>41</sup> YOUNG, R. **O Desejo Colonial**. Perspectiva. São Paulo, 2005.

<sup>42</sup> MOREIRAS, A. **A exaustão da diferença**: a política dos estudos culturais latino-americanos. EdUFMG. Belo Horizonte, 2001, p. 316.

<sup>43</sup> ORTIZ, ORTÍZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978 (Tradução própria).

cultura diferente, mas na perda ou desenraizamento de uma cultura anterior, com a criação de novos fenômenos culturais. Apesar disso, não necessariamente percebe-se um grupo que domina a narrativa, como é o caso da perspectiva de Ortiz. cremos, entretanto, que a reflexão é valiosa, na medida em que complexifica a conformação cultural vivida em momentos de contato, e serve de base para a reflexão sobre as dinâmicas ali produzidas.

É importante destacar também que processos de violência física, psicológica e simbólica permeiam a história na Senegâmbia, tanto em relação às dinâmicas internas dos contatos culturais, quanto externas (em relação aos europeus, especialmente). Entendemos que por vezes o uso da chave de leitura dos “encontros” pode maquiar esses processos de violência, sem o devido cuidado do pesquisador. Defendemos sua utilização enquanto forma de compreensão das complexas contiguidades e disseminação das expressões culturais - em processos violentos ou não - na Senegâmbia.

A forma de associar as noções de Bispo ao universo religioso da costa da Senegâmbia parte de alguns princípios. Em primeiro lugar, sempre lhe daremos o *status* de religião, e não de religiosidade. Essa proposição é relativa ao combate de conclusões que, com uma parcela de eurocentrismo, não enxergam em África religiões, mas apenas cultos desorganizados e profundamente plásticos (religiosidades). Ao designar as práticas e crenças senegambianas no sagrado como “religiosidade”, se exclui um nível de complexidade que é fartamente comprovado pela documentação do período. “Religiosidade” implica, em síntese, sentimento religioso e posições éticas e morais que possuem caráter sagrado, mas não uma *crença organizada, parcialmente sólida, amplamente praticada e específica*. Defendemos aqui que essas últimas características não só podem ser percebidas nas fontes, mas perduraram durante todo o período de análise.

Religião, por sua vez, é um termo utilizado para caracterizar um sistema de crenças e práticas rituais próprias, que busca organizar um credo no invisível, no oculto, e ao qual se deve reverência e respeito. Esse sistema de crenças e práticas foi uma obrigação moral e social para as sociedades da Senegâmbia. Apesar de não possuir uma doutrina estabelecida e fixa (ortodoxia), esse sistema de crenças e práticas possui princípios e preceitos específicos básicos muito próximos entre os seus praticantes, assim como conceitos-chaves imprescindíveis para sua existência.

Sendo assim, é com a devida consciência e cuidado que utilizamos termos antropológicos para esse estudo historiográfico: “rito”, “performance”, “alteridade”, entre outros. Cada um desses termos deverá ser problematizado, para que aqui não se produza mais um trabalho manchado pelo eurocentrismo hierarquizante.

Divergimos, portanto, de visões como propostas por Franz Boas, por exemplo, ao definir o propósito da Antropologia, que propõem “descobrir os *processos* pelos quais certos *estágios culturais* se desenvolvem”<sup>44</sup>. Os “estágios culturais”, tão celebrados na escola evolucionista, difusionista e culturalista não existem de forma linear e facilmente delimitada, pois pressupõem a existência de sociedades que se localizam à frente, evolutivamente, de outras. A exploração do “curioso”, o “exótico” é uma busca, no limite, por aquilo que diferencia (e pretensamente eleva) o círculo “ocidental” de outros grupos, e foi uma busca de muitos antropólogos até meados do século XX<sup>45</sup>: essa atitude denota uma distinção radical entre sociedades desenvolvidas, às quais pertencem os teóricos e acadêmicos, e sociedades ‘atrasadas’, que devem ser pesquisadas por apresentarem “o homem despido de toda a civilização”.

Compreendemos as performances rituais enquanto elementos fundamentais para o entendimento das sociedades que as praticam, adaptando-os ao longo do tempo, de acordo com a necessidade. Defendemos que essas mutações eram elaboradas sempre tendo em vista determinados *elementos nucleares*, respeitando o passado imediato e preservando elementos simbólicos e performáticos vitais. Esse tipo de perspectiva permite-nos escapar do caráter eminentemente a-histórico da disciplina antropológica, que tende a buscar aspectos imutáveis das performances rituais e práticas culturais.

Importante notar, em conclusão, que este trabalho se pauta grandemente em uma preocupação com conceitos históricos e antropológicos empregados na compreensão do objeto, espaço e tempo elegidos. Essa postura pode ser verificada

---

<sup>44</sup> BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia, p. 38. In: BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Trad. Celso Castro. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

<sup>45</sup> De acordo com Mariza Peirano, “A leitura e o conhecimento das obras assim consideradas [clássicas] formam os iniciados na tradição que, na antropologia, por exemplo, são aqueles praticantes que dominam o corpus etnográfico de *alguns autores-chave que trouxeram o exótico à consciência do Ocidente* e o utilizaram tanto para a tarefa mais óbvia e banal de servir como seu espelho existencial, quanto para a responsabilidade mais plena de refinar um instrumental teórico com pretensões universais.” [grifo nosso]. PEIRANO, Mariza G. S. Onde está a antropologia? **Mana**, v. 3, n. 2, p. 67, 1997.

ao longo de toda a pesquisa e orientou grandemente nossas preocupações com o objeto de estudo. A mobilização de conceitos e sua explicação detalhada é justificada uma vez que eles são essenciais para a melhor compreensão da religião.

#### **I.V. Fontes**

Esta pesquisa tem como base duas tipologias documentais, os chamados “relatos de viagem”, produzidos entre o século XV e XVI por portugueses e cabo-verdianos, e as cartas missionárias e oficiais, escritas por clérigos e membros do corpo diplomático e civil português, principalmente.

Destacamos, preliminarmente, que as fontes selecionadas foram produzidas, em sua quase totalidade, dentro do recorte temporal delineado. Apesar disso, em dois momentos utilizamos fontes que escaparam desse recorte. Justificamos essa escolha uma vez que, no caso de Richard Jobson – que produziu o único relato de viagem escolhido produzido fora do período analisado – o exame feito restringiu-se ao segundo capítulo e se refere à aproximação histórica entre mercadores europeus (ibéricos e não-ibéricos) e a costa ocidental africana, e não trata do objeto específico da pesquisa, a religião yran.

No segundo caso, das cartas missionárias, foram evocadas apenas experiências não mais distantes de uma década do encerramento do recorte temporal. Defendemos o uso desses documentos, escritos entre 1605 e 1607, porque (1) foram produzidos logo após o encerramento do recorte da pesquisa, e antes de qualquer grande alteração interna ou externa na região que pudesse impactar o objeto de pesquisa selecionada e; (2) apresentam valiosas informações sobre as experiências religiosas na Senegâmbia, especialmente sobre a religião yran.

Entendemos que uma visão da História marcada por rupturas muito rígidas e fixas acompanha uma percepção de “cisão” histórica contrária à visão para as continuidades. Assim, análises feitas sob a perspectiva de divisão rígida entre recortes históricos leva à conseqüente valorização de uma das partes em oposição a outra e “passam ao largo de continuidades e semelhanças entre os períodos que ‘dividiam’ a história, como também geram dificuldades para perceber suas especificidades”<sup>46</sup>. Esta perspectiva rígida contrapõe-se às proposições teóricas e metodológicas defendidas nesse trabalho, pois são as continuidades que justificam a

---

<sup>46</sup> SANTANA, Marco Aurélio. Visões da História: entre a ruptura e a continuidade. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 14, n. 41, Oct. 1999, p. 104.

religião yran enquanto religião em si, ou seja, enquanto expressão histórica que possui continuidade em seus elementos nucleares.

Os relatos de viagem foram incluídos com o propósito de compreender a religião dos povos que não compartilhavam da cosmovisão monoteísta de raiz abraâmica. Com isso, as análises serão direcionadas tanto à religião dessas “nações da Guiné” (termo presente na documentação) em si, quanto às formas de representação, compreensão e tradução das manifestações religiosas. Essa tipologia documental possui descrições de cunho etnográfico<sup>47</sup>, e importantes informações sobre a dinâmica social e religiosa dos grupos senegambianos, já que seus redatores se empenharam em descrever detalhadamente suas manifestações religiosas, visto o impulso missionário e econômico que os motivava. Esses homens serviram como repositórios de conhecimento sobre o “outro”, se serviam de suas experiências particulares para constituir suas obras, e também de informações que compilaram da tradição oral das populações africanas, dos relatos de outros viajantes e por vezes do exercício de sua própria imaginação e da tradição.

Tais documentos, portanto, constituem uma visão não só estrangeira sobre uma realidade alienígena, mas também um produto eivado de subjetividades, que revela sobre a realidade adereçada tanto quanto sobre os redatores do documento e, no limite, também sobre a sociedade em que se constituíram: “os autores procuravam transmitir, por comparação e analogia, o que observavam com as categorias disponíveis no seu *stock cultural*”<sup>48</sup>. Nesse sentido, há aí uma possibilidade de análise que revela aspectos históricos da sociedade portuguesa, especialmente as concepções lusitanas sobre os grupos étnicos em questão, que também devem ser contextualizadas ao longo da pesquisa.

Dessa forma, trata-se de um estudo do discurso, da compreensão e da lida com a alteridade, da percepção do “outro” nas fontes. Os relatos de viagem utilizados nesta

---

<sup>47</sup> De acordo com José da Silva Horta, os produtores das fontes encarnam em si uma postura que hoje poderia designar como antropológica e etnográfica: “nas escritas portuguesas de viagem dos séculos XVI e XVII, os habitantes da “Guiné do Cabo Verde” (Guiné, de agora em diante) foram claramente diferenciados por “nações”. Esta diferenciação entre nações baseou-se numa combinação de marcadores de identidade”. HORTA, José. 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, p. 649-675, set/dez 2013.

<sup>48</sup> MORIN, Edgar. Apud HORTA, José. 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, p. 649-675, set/dez 2013. O conceito de Stock Cultural e seu uso ao longo da dissertação será melhor detalhado no capítulo dois.



pesquisa foram escritos entre os anos 1452 e 1594, são eles: Gomes Eanes de Zurara, *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*, composta provavelmente entre 1452 e 1453<sup>49</sup>; Alvise Cadamosto, *Viagens à África Negra*, produzida entre 1455 e 1456; Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, escrita entre 1505 e 1508; Francisco Álvares, *Historia de las cosas de Ethiopia*, de 1561; Vincent Le Blanc, *Les voyages fameux du Sieur Le Blanc*, de 1580; Álvares André D'Almada, *Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde desde o Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana*, de 1594; e Richard Jobson, *The Golden Trade*, produzida entre 1620 e 1621<sup>50</sup>.

O Tratado breve dos rios de Guiné, de André Álvares D'Almada, português que comercializava no litoral de toda a Guiné e nasceu no Arquipélago de Cabo Verde, ilha de Santiago, é uma das fontes mais relevantes para a pesquisa. Essa importância se deve especialmente por seu detalhamento e atenção ao espectro cultural das sociedades senegambianas, que resultou em um relato muito adequado aos fins da pesquisa. Seu uso, assim como dos demais relatos de viagem selecionados, justifica-se visto que essas obras são fruto de viagens, relatos e percepções que podem revelar bem aspectos culturais e sociais senegambianos.

Os relatos de viagem constituem uma fértil fonte para compreender a religião e sociedade guineense, mas precisam de outros aportes documentais para a completude da pesquisa, no intuito de apresentar o leitor a maior gama de perspectivas e leituras sobre o objeto estudado possíveis. Dessa forma, pretendemos ainda utilizar cartas missionárias, elaboradas por religiosos que produziram relatos sobre as experiências que tiveram através de cartas. Esse tipo de documentação, que será melhor analisada ao longo da pesquisa, é especialmente sensível, já que possui

---

<sup>49</sup> A datação exata do ano de composição da obra ainda é debatida. Há autores que defendem sua composição original em outros momentos daquele citado no corpo do texto, por exemplo, ainda no ano de 1448, seis anos antes de 1452. Para mais, ver: SILVEIRA, E., and CORREA, SMS. *Viajantes brancos na África negra do século XV*. In: MACEDO, JR., org. **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

<sup>50</sup> ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica do descobrimento e conquista da Guiné**. Introdução, atualização de texto e notas de Reis Brasil. Publicações Europa-América. 1989; ALVARES, Francisco, 1470-1540: **Historia de las cosas de Ethiopia**. Zaragoza: en casa de Agostin Millan, : a costa de Miguel de Suelves alias çapila Infançon, 1561. – 80, [2] f; 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; PEREIRA, Duarte Pacheco. **Esmeraldo de Situ Orbis**. 3ª edição. Lisboa, 1954. CADAMOSTO, Alvise. **Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra**. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988; LE BLANC, Sieur Vincent, **Les Voyages Fameux de Sieur Le Blanc**, Paris: Coulon Editoria, 1848, 148 p. JOBSON, Richard. **The Golden Trade**: or, A Discovery of the River Gambia. In: GAMBLE, David; HAIR, P. E. H. (orgs.). *The Discovery of River Gambia* by Richard Jobson. London: The Hakluyt Society, 1999.

cunho eminentemente religioso e, por isso, frequentemente mais crítico da religião e rituais “idólatras”.

Além dos relatos, também foram utilizadas as cartas transcritas e publicadas pelo Pe. Antônio Brásio na coleção Monumenta Missionária Africana, referentes ao recorte temporal desta pesquisa. Apesar disso, não limitaremos essa documentação às cartas missionárias, visto que o estabelecimento de um corpo missionário na Guiné estruturado e que produziu documentos de relevância para o objeto da pesquisa se deu apenas com as ações dos padres da Companhia de Jesus na costa do Ocidente africano, a partir de 1604.

Como chave para a leitura dessas fontes serão mobilizados especialmente três elementos principais. O primeiro, a tradução, associada à representação: os autores de tal documentação procuraram, de maneira muitas vezes inconsciente, traduzir aquilo que observaram, ouviram e leram via de seu sistema de crenças e representações próprio. Por isso, é indispensável compreender o contexto em que se envolveram e, através da crítica documental, elaborar uma tentativa de “retorno” ou, para um neologismo, “retradução” de suas obras.

O segundo elemento, a tradição: marcas de continuidade presentes em textos escritos em períodos diferentes, que indicam a permanência de visões e perspectivas específicas, além da influência de produções documentais em leitores da posteridade. É preciso discutir a tipologia desses documentos, especialmente dos relatos de viagem. José da Silva Horta produziu diligente trabalho nesse sentido, ao abordar a conformação desses relatos e o impacto da tradição na redação de tais documentos<sup>51</sup>. À essa discussão, somam-se ainda o próprio uso da alcunha “relatos de viagem” e até onde seria possível caracterizar tais documentos dessa forma. Também deve ser discutida a recepção e o objetivo das produções: sabe-se que cada documento cumpriu um objetivo específico, e entender qual era seu “alvo”, por assim dizer, também é ponto chave para compreendê-lo.

O terceiro e último elemento fundamental é a alteridade, onde a antropologia cumpre papel essencial. O primeiro – e até hoje mais básico – trabalho que auxilia a análise nesse sentido é “O Inquisidor como antropólogo” de Carlo Ginzburg<sup>52</sup>. Na

---

<sup>51</sup> HORTA, José da Silva. A representação do africano da literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). **Mare Liberum**. n.º 2, Jun. 1991. p. 209-338.

<sup>52</sup> GINZBURG, Carlo, "O Inquisidor como Antropólogo", América, Américas, **Revista Brasileira de História**, São Paulo. ANPUH/Marco Zero, n. 21 – setembro 90/ fevereiro 91, pp. 9-20.

produção, o autor procurou descrever e analisar as fontes inquisitoriais como o fruto que uma análise *pseudo antropológica* dos inquisidores, defendendo o uso dessa documentação como uma fonte rica para a historiografia – é claro, com seus devidos cuidados e críticas. Acreditamos que a mesma perspectiva pode ser transplantada para a documentação aqui selecionada, de forma a entender os viajantes talvez não como antropólogos, mas como etnólogos.

#### I.VI. Revisão crítica da historiografia

A história das nações da costa da Guiné e suas religiões entre os séculos XVI e XVII é tema que foi contemplado pela historiografia sob diversas óticas, entre elas aquelas dos viajantes, missionários e comerciantes da costa. Mais tarde, agentes coloniais passam a produzir sobre os grupos ali habitantes, e, por fim, após as lutas anticoloniais e as independências, historiadores africanos, brasileiros, lusitanos e americanos (principalmente) têm se dedicado à história da região.

Quando se contempla o tópico “religião” na Senegâmbia, é possível perceber uma concentração menor de pesquisas acerca dos grupos que não mantinham práticas islâmicas ou não eram reconhecidos pelos europeus como islamizados. Esse cenário decorre de dois motivos: primeiro, porque os grupos islamizados detinham, em geral, grande poder político, bélico e econômico, o que fazia com que fossem mais extensa e detalhadamente descritos nas fontes europeias. O segundo, porque as formas religiosas senegambianas ocupam uma posição ambígua nessas fontes, já que, mesmo sendo foco de missionação religiosa católica<sup>53</sup>, não têm sua teogonia, ontologia e ortodoxia (se é possível usar tais termos) amplamente descritas na documentação.

O resultado de tal situação é uma produção intelectual acadêmica contemporânea mais voltada para o comércio, para as religiões monoteístas de raiz abraâmica ou para o modo de organização política e pertencimento étnico, contudo, ainda pouco dedicada ao tema da religião na Senegâmbia. Os principais trabalhos relativos à religião, portanto, serão elencados conforme sua data de publicação a seguir.

---

<sup>53</sup> Os missionários católicos acreditavam que as nações “não-islamizadas” ou “gentias” seriam convertidas mais facilmente ao catolicismo. Essa perspectiva é confirmada pelo trabalho de diversos historiadores, como por exemplo, Jeocasta Freitas. FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p.15.

As pesquisas sobre o tema que são pautadas por critérios historiográficos modernos principiaram com as pesquisas de agentes coloniais. Dentre eles, destacam-se Avelino Teixeira da Mota e Antônio Carreira, especialmente em suas produções nas décadas de 1960 e 1970. Ambos os autores eram agentes coloniais portugueses, que apesar de não possuírem formação específica como historiadores, produziram trabalhos diversos sobre a ainda “Guiné Portuguesa”, onde destacam-se obras sobre cartografia, linguística e etno-história, incluso aí o tema “religião”. São trabalhos ainda marcados pela perspectiva colonial, mas que detalharam e documentaram tais elementos de forma inédita, através da busca de um rigor histórico e documental formidável.

O diferencial de suas produções é devido à pesquisa de campo empenhada por ambos os pesquisadores, além de, é claro, sua busca pelo rigor científico. Destacamos as seguintes obras de Antônio Carreira, “Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichista na Guiné” e “Aspectos da Influência da Cultura Portuguesa na Área Compreendida entre o Rio Senegal e o Norte de Serra Leoa”; e duas obras de Avelino da Mota: “Cinco séculos de cartografia das Ilhas de Cabo Verde”, além de seus trabalhos sobre a presença de navegantes portugueses na costa ocidental africana<sup>54</sup>. É muito importante também os trabalhos que desempenharam em termos linguísticos e sobre o etnônimos, e com a pesquisa de documentação produzida por viajantes, religiosos e comerciantes portugueses no período pré-colonial.

Ambos os autores também devem ser reconhecidos por possuírem uma visão não idealizada da presença portuguesa na Senegâmbia no período pré-colonial. Da Mota e Carreira se destacam por uma interpretação crítica das fontes, afastando-se de noções, por exemplo, de um “domínio” lusitano anterior ao período colonial. Seus trabalhos foram profundamente inovadores nesse sentido, e pavimentaram a via para outros historiadores no futuro.

---

<sup>54</sup> CARREIRA, Antônio. Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichista na Guiné Portuguesa. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, nº63, ano XVI, 1961; CARREIRA, Antônio. Aspectos da Influência da Cultura Portuguesa na Área Compreendida entre o Rio Senegal e o Norte de Serra Leoa. In: **Actas do Congresso Internacional de Etnografia de Santo Tirso**, 1963, IV, Lisboa 1965. MOTA, Avelino Teixeira da. D. João Bemoim e a expedição portuguesa ao Senegal em 1489. Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1971, 53pp. MOTA, Avelino Teixeira da. As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau, **Junta de Investigações Científicas do Ultramar**. Centro de Estudos de Cartografia Antiga, Lisboa 1974. MOTA, A. Teixeira da, Cinco séculos de cartografia das ilhas de Cabo Verde, **Junta de Investigações do Ultramar**, 1961, pp. 11-16.

O “Dicionário de Historiadores portugueses”, ao comentar sobre Teixeira da Mota elabora conclusões que também seriam válidas sobre a trajetória de Antônio Carreira:

Os doze anos em que [Teixeira da Mota] viveu na costa ocidental de África contam-se entre os mais fecundos da sua vida intelectual. Do gosto pela História e pela Geografia passara a interessar-se por ciências como a Antropologia, Etnografia ou Topografia. “A Descoberta da Guiné”, o seu primeiro grande trabalho de investigação que veio a público, saiu em 1946 no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa e logo agitou as águas da historiografia portuguesa, que nesses anos se debatia entre a tradição e a renovação. O conhecimento directo das populações e do meio geográfico, complementado com a utilização de antigos textos, muitos desaproveitados pela historiografia, deram oportunidade ao então Ajudante de Campo do Governador da Guiné Portuguesa de resolver o intrincado problema da cronologia e de todo o processo que rodeou “descobrimento” da Guiné<sup>55</sup>.

No que diz respeito ao trabalho de Antônio Carreira sobre temas que tangenciam religião, cabe destacar sua dedicação aos aspectos culturais regionais: a cultura material, as uniões matrimoniais e as características das moradias do que chamou de grupos “etno-linguísticos”. Grande parte de suas produções foram publicadas no *Boletim Cultural da Guiné*, onde publicou diversos artigos<sup>56</sup>.

Cabe dizer, entretanto, que entendemos que as produções de Teixeira da Mota e Carreira pecaram ao compartilhar das perspectivas antropológicas e etnográficas evolucionistas comentadas ao longo da introdução. Seus trabalhos compartilham uma visão hierarquizante das populações da então “Guiné Portuguesa”, que classifica os chamados “nativos” como selvagens. Por isso, a leitura de suas obras deve ser feita como o devido cuidado e rigor.

Na década seguinte às produções de Teixeira da Mota e Carreira, Carlos Lopes – natural de Guiné-Bissau e hoje diplomata – tornou-se um dos primeiros autores a romper com a “tradição colonial”, mesmo sendo por vezes, tributário da mesma. Sua produção tem início em 1982 e até hoje se mantêm. São exemplos de trabalhos do autor “Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau”, “O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos”, “A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos” e “Kaabunké: Espaço, Território e Poder na

---

<sup>55</sup> VALENTIM, Carlos Manuel. Avelino Teixeira da Mota. In: **Dicionário de historiadores portugueses**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2016. Disponível em: <<http://dichp.bnportugal.pt>>. Acesso em: 19 mai. 2019.

<sup>56</sup> Um dos exemplos de sua produção: CARREIRA, António. A poligamia entre os grupos étnicos da Guiné portuguesa: contribuição para o estudo da instituição da poligamia nos territórios africanos / Antônio Carreira. In: **Boletim cultural da Guiné portuguesa**. – Vol. VI, nº24, 1951, p.929-945.

Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais”<sup>57</sup>. A discussão de Lopes está mais centrada em aspectos geopolíticos da Senegâmbia, deixando sua atenção à esfera religiosa difusa.

Nos momentos em que trata da religião, Lopes acaba por supervalorizar, assim como Boubacar Barry, um islã “civilizado”, e relegar aos “povos animistas” a alcunha de “desorganizados” e “primitivos”. Assim, a obra de Lopes ainda deixa a desejar quando trata de forma pormenorizada das formas religiosas senegambianas, mas não é possível ignorar seus trabalhos inéditos e de grande valia para historiografia ao reativar a relevância e o cuidado com a história da costa ocidental africana.

É necessário também citar o historiador Walter Rodney, especialmente em sua obra *A History of the Upper Guinea Coast (1545 to 1800)*, que foi lançada na década de 1970. Junto à Lopes, ele é um dos primeiros a romper com a tradição colonial lusitana. Logo na introdução, Rodney justifica sua produção visto a escassez de estudos sobre a região da Guiné. No trabalho, o autor detalha a sociedade da Alta Guiné e as relações comerciais que se davam naquele espaço nos séculos XVI e XVII. Deve-se destacar que Rodney demonstra como, apesar da profunda influência e troca entre europeus e africanos, os europeus não tinham o controle da região, que era livre de um pretense domínio exógeno – apesar do discurso promovido na documentação oficial. Fica claramente expressa na obra a liberdade das populações locais em determinar os termos de convivência, comércio e contato entre eles e estrangeiros<sup>58</sup>.

Em obras que destacam a dinâmica social senegambiana, vale destacar o trabalho de Philip J. Havik, especialmente quanto às relações de gênero e parentesco regionais. Assim como Rodney, Havik percebeu uma carência acadêmica nos ditos temas, o que o incentivou a produzir um estudo sobre como as mercadoras eram hábeis e bem sucedidas em suas empreitadas comerciais.

---

<sup>57</sup> LOPES, Carlos. **Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau**. Lisboa : Edições 70, 1982, 142 p; \_\_\_\_\_. O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. **Afro-Ásia**, n. 32, 2005, p. 9-28; \_\_\_\_\_. A Pirâmide Invertida – historiografia africana feita por africanos. In **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazas, 1995, pp. 21-29; \_\_\_\_\_. **Kaabunké**. Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

<sup>58</sup> 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 Guinea Coast, 1580-1650. In: **The Journal of African History**. Vol.6, n.3. Cambridge University Press. 1965. Vale destacar que, quanto à religião, a obra de Rodney é breve. Sua maior contribuição é associada aos aspectos políticos e sociais da conformação “guineense” (termo que utiliza em sua obra). Ao tratar de aspectos culturais, morais e, claro, religiosos, Rodney é breve em suas considerações.

Confirmando Rodney, Havik indica a necessidade de conformação dos estrangeiros às lógicas internas locais nas atividades comerciais costeiras. Cabe destacar, por exemplo, sua análise sobre os lançados e o uso da lógica de casamentos para integrar as comunidades locais, e que estando as mulheres ligadas a linhagens socialmente importantes, esse subterfúgio permitia que os tangomaos acendessem e prosperassem <sup>59</sup>.

Em *Silences and Soundbytes*, percebe-se o maior avanço do autor ao tratar do tema “religião”, a partir de fontes inquisitoriais<sup>60</sup>. Havik procura entender a dinâmica entre bruxaria, política e gênero no contexto Atlântico, associando acusações de bruxaria feitas contra mulheres de importante presença no cenário comercial guineense. Apesar disso, seu foco não eram os aspectos religiosos, mas antes o papel de gênero e o comércio nesse universo. Assim, ao tratar da religião, o autor se limita a distinguir os não-islamizados de grupos islamizados – novamente entendendo o islamismo como um agente “civilizador” – e utiliza termos como “animistas” ou “politeístas” para designar os povos costeiros.

Por sua vez, Toby Green e George Brooks, autores anglo-saxões dedicados à História da África, tratam especialmente do comércio transatlântico de escravos, com enfoque para a metodologia da História Atlântica. Seus trabalhos são dedicados, por isso, quase que exclusivamente à esfera econômica e comercial, apesar de abordarem também temas correlatos a esses objetos, como a própria religião. Ainda assim, suas obras elucidam particularmente bem o contexto geral senegambiano, e prezam pela construção de um conhecimento historiográfico livre do viés eurocêntrico e colonial.

Os trabalhos de ambos os historiadores estão imbricados, na medida em que pretendem analisar os contextos políticos, econômicos e sociais que surgiram em função dos contatos atlânticos, e primam pela caracterização espacial, considerando

---

<sup>59</sup> Para mais, ver: 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: **Identities, Memórias e história em Terras Africanas**. (Org. Selma Pantoja. Brasília). Luanda: LGE/Nzila, 2006, pp. 59-78.

<sup>60</sup> 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.

clima, rede fluvial e relações comerciais e dinâmicas internas. Brooks, especialmente nos trabalhos *Landlords & Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000 – 1630* e *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*<sup>61</sup> busca entendimento sobre as interações sociais entre agentes destas sociedades e os agentes estrangeiros, em uma forma de ‘História da diplomacia’ que surge em função do nascimento do comércio Atlântico.

Cabe destacar um artigo George Brooks, anterior à *Landlords & Strangers*, “*The observance of all souls’ day in the Guinea-Bissau Region*”<sup>62</sup>. Nele, o autor inicia com uma interessante análise de confluências – para usar o conceito de Bispo – entre o cristianismo e as formas religiosas senegambianas na região. Segundo a argumentação do autor, é possível perceber em ambos os extremos o respeito e veneração aos ancestrais, assim como cerimônias intimamente ligadas à natureza e fertilidade. Ainda no artigo, o autor promove uma perspectiva elogiosa das comunidades costeiras, chegando a chamá-las de “democráticas” – no sentido de terem formas de organização mais horizontais do que aquelas observadas no mesmo período na Europa, por exemplo. Brooks também nota que estes grupos foram notavelmente resistentes a influências religiosas internas e externas, africanas – malinkização – e europeias – missão cristã.

Nesse ponto é importante destacar que aparentemente sua tese é corroborada por esta dissertação. Apesar disso, conforme pretendemos demonstrar no terceiro capítulo, o que defendemos é que não houve uma resistência consciente, mas um reforço dos ritos e performances associadas pelo inconsciente coletivo. Segundo Brooks, percebe-se que práticas culturais e ritos destes povos apresentam uma continuidade notável quando é contrastado o passado nas fontes e a contemporaneidade. Essa manutenção se deu e continua a ocorrer visto que o autor entende estas crenças como elementos centrais e definidores à vida e forma de relacionamento com o mundo terreno para as comunidades senegambianas. Nesse ponto, concordamos inteiramente com o autor.

---

<sup>61</sup> BROOKS, George. **Landlords & Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000 – 1630**. Colorado: Westview Press, 1993. BROOKS. **Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century**. Athens: Ohio University Press, 2003.

<sup>62</sup> BROOKS, George E. The Observance of All Souls' Day in the Guinea-Bissau Region: A Christian Holy Day, an African Harvest Festival, an African New Year's Celebration, or All of the above(?) **History in Africa**. Vol. 11, 1984, pp. 1-34.



Peter Mark, que possui trabalhos sobre a História Atlântica, arte africana, comércio na Senegâmbia e a religiosidade é um dos primeiros a se dedicar à tema correlato a essa pesquisa. No artigo *Fetishers, "Marybuckes" and the Christian Norm: European Images of Senegambians and Their Religions, 1550-1760*<sup>63</sup>, o autor estuda representações religiosas que foram descritas por europeus, nas quais há influências de três aspectos: o etnocentrismo, comércio ultramarino e o aumento do comércio de escravizados. A religião teria sido um importante elemento de como os povos guineenses eram percebidos e classificados e hierarquizados entre cristãos, islâmicos e não-muçulmanos. De acordo com Mark, aqueles que fugiam do primeiro e segundo grupo eram percebidos negativamente e sua crença era usada, portanto, para legitimar o tráfico de escravos.

Além dele, José da Silva Horta, historiador português, produziu uma vasta obra que analisa a produção documental, as manifestações religiosas e percepção do conceito de "nação" na Guiné, para citar apenas alguns temas aos quais se dedicou. Suas obras abordam com profundidade aspectos importantes para a delimitação do espaço e do objeto da pesquisa e apresentam, em suas produções, interessantes reflexões acerca dos contatos, aproximações e distanciamentos das religiões islâmica, cristã e judaica – em função do contato que se deu entre esses grupos através do convívio na costa da Senegâmbia.

Cabe também citar os trabalhos de Nicolau Parés, que, apesar de não se dedicar à região da Senegâmbia, produz trabalhos de envergadura intelectual importante relativos à religião em África. Na introdução ao seu livro "O Rei, o pai e a morte", há uma discussão sobre a utilização das fontes para o estudo das religiões na África. O autor defende o uso dos relatos de viajantes e outras fontes europeias, desde que se tomem alguns cuidados metodológicos e teóricos, e que sejam complementadas por outras fontes, como as arqueológicas e orais, já que as fontes europeias têm como característica a marca do eurocentrismo. Porém, de acordo com o autor, quando se trata do estudo das religiões, as lentes da intolerância aparentemente se espessam:

Desde os primórdios do contato português com o continente, no século XV, o eurocentrismo se expressou no discurso cristão da idolatria. A religiosidade africana era denunciada como superstição, prática gentílica, feitiçaria ou

---

<sup>63</sup> MARK, Peter. *Fetishers, "Marybuckes" and the Christian Norm: European Images of Senegambians and Their Religions, 1550-1760*, **African Studies Review**. Vol. 23, No. 2 (Sep., 1980), pp. 91-99.

adoração de falsos deuses, sempre pressupondo o diabo como a agência maligna atuando por trás dos ídolos e feitiços<sup>64</sup>.

Além disso, o trabalho de Parés fornece importantes *insights* sobre o estudo da religião em África, e muito contribui em termos metodológicos para as conclusões que se seguem. O autor produziu uma diligente conexão entre a historiografia e a antropologia.

Nesse sentido, também cabe destacar o seminal trabalho de Ramón Sarro, antropólogo que, apesar de abordar a religião na África Ocidental contemporaneamente, elabora raciocínios, conexões e mobiliza conceitos que também servem ao raciocínio historiográfico. Do autor, destacamos dois trabalhos principais: *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: iconoclasm done and undone*, em que aborda a mudança nas práticas e rituais religiosos da Guiné, e *Learning Religion: Anthropological Approaches*, onde produziu reflexões de cunho mais geral sobre a religião e a antropologia<sup>65</sup>.

Apesar de todos os pesquisadores apresentados, há apenas quatro que trabalham com o mesmo recorte temporal, espacial e temático aqui proposto. O já comentado José da Silva Horta, com trabalhos sobre a religiosidade mandinga e o sefaradismo na Guiné, apesar de dedicar pouca atenção à religião da costa; Thiago Henrique Mota, com trabalhos que analisam a presença e importância do Islã ao norte do Rio Gâmbia<sup>66</sup>, e que também pouco ou nada observa outras expressões religiosas na região; Vanicléia Silva Santos, que pesquisa a Inquisição portuguesa na África<sup>67</sup>,

---

<sup>64</sup> PARÉS, Luis. **O rei, o pai e a morte**: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.29.

<sup>65</sup> SARRÓ, Ramon. **The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: iconoclasm done and undone**, Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2009, 346 p. SARRÓ, Ramon. **Learning Religion: Anthropological Approaches**. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007, 284 p.

<sup>66</sup> Especialmente: 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, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2014, 281 f. ; MOTA, T. H. Conversão estratégica: catolicismo e política na Alta Guiné e no reino do Congo séculos XV-XVII). **Revista 7 Mares** n. 3, p. 47-60, out.2013. MOTA, T. H. **História Atlântica da islamização na África Ocidental**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, 373 p. MOTA, T. H. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia**: História e Representações do Islã na África (c. 1570-1625). Curitiba: Editora Prismas, 2016. 339 pp.

<sup>67</sup> Especialmente: SANTOS, V. S. Africans, Afro-Brazilians, and Afro-Portuguese in the Iberian Inquisition in the 17th and 18th Centuries. **African and Black Diaspora**, v. 5, p. 46-63, 2012. SANTOS, V. S. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: Século XVIII. 2008. 255 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2008. SANTOS, V. S. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVIII). **Métis (UCS)**, v. 10, p. 187-214, 2011. SANTOS, V. S. Uma política de ossos: as relíquias católicas na África e o culto aos mortos. **Rev. Lat. Est. Av.**, v. 1, p. 138-157, 2016.

e as conexões religiosas entre Brasil, Portugal e a costa ocidental africana, mas que também possui uma atenção difusa à religião na Senegâmbia, preferindo um enfoque Atlântico e mais amplo em seus trabalhos.

Jeocasta Martins de Freitas, por fim, foi a primeira pesquisadora a analisar, pormenorizadamente, a religião dos barbacins, casangas, banhuns e papeis na “Guiné” em sua dissertação de mestrado<sup>68</sup>. A autora fez importantes e mais completas considerações acerca do sistema de crenças e os ritos dos povos selecionados a partir de relatos de viagens de portugueses, afirmando que a religião desses povos era o culto aos ancestrais, e a utilização da “magia” para proteção pessoal, intermediada pelos Jambacouses, sacerdotes responsáveis pela intermediação entre os dois mundos, o visível e o invisível, ou – conforme demonstraremos no terceiro capítulo – parcialmente visível.

A autora também notou a importância do título de “gentio” dado pelos europeus, algo como um símbolo de que aquele povo poderia ser cristianizado, ao contrário dos “mouros” que já haviam adotado a fé de Maomé, como, por exemplo, os jalofos. Cabe destacar, entretanto, que a autora produziu um trabalho que, apesar dos esforços, ainda se prendeu consideravelmente à historiografia portuguesa, e apesar de ter buscado desvincular-se dessa tendência, ainda deu muita importância e destaque à elementos que não estavam necessariamente relacionados ao ponto central de sua pesquisa.

Ressaltamos que o trabalho de cada um dos pesquisadores aqui apresentado será debatido ao longo da dissertação, no momento oportuno. Apesar disso, além de Freitas, nenhum deles ocupou-se com o mesmo tema aqui proposto, e mesmo a autora não se empenhou nas mesmas questões motivadoras dessa pesquisa, o que demonstra a originalidade do tema aqui proposto, assim como a necessidade de abordá-lo para o campo da historiografia.

Em conclusão, com esta dissertação pretendemos contribuir explorando o tema “religião” na Senegâmbia, com especial apreço à análise conceitual e metodológica que envolve a temática. A contribuição para a historiografia, portanto, está associada à inserção da pesquisa em um campo pouco explorado pela academia na contemporaneidade, e ao estabelecimento de bases metodológicas sólidas para tal.

---

<sup>68</sup> FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papeis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, 2016.

### I.VII. Estrutura da dissertação

A estrutura da dissertação está disposta da seguinte maneira: além da introdução, o primeiro capítulo contextualiza a situação política, social e econômica enfrentada pelas populações da Grande Senegâmbia nos séculos XV e XVI. Apresentamos como se davam as dinâmicas de contato entre esses grupos, tendo em vista diferenças etno-linguísticas e, obviamente, religiosas. Foram abordados eventos e situações que potencialmente afetaram a *religião* na Senegâmbia, e que por isso merecem devido destaque, especialmente a expansão do islã na costa atlântica. Além disso, o primeiro capítulo também dedica-se a explorar em detalhe a base teórica e metodológica tão cara à pesquisa, em especial o diálogo com a Antropologia.

Em sequência, o segundo capítulo trata de dois tópicos: das fontes utilizadas na pesquisa, incluindo uma contextualização do cenário macroscópico político e social das expansões marítimas do período pelo Ocidente; e das trajetórias de seus autores e outros aspectos relevantes relativos à sua análise, incluindo aí o impacto dos contatos comerciais ultramarinos. O objetivo foi realizar uma problematização mais rica da percepção das formas religiosas senegambianas, sua conformação na documentação e alteração de percepções ao longo do período selecionado como recorte temporal.

O terceiro capítulo, mais extenso da dissertação, é o foco do esforço da pesquisa. Nele, procuraremos relacionar as discussões elaboradas no primeiro e segundo capítulos, de modo a apresentar um todo coerente e fundamentado no aporte documental selecionado. Esse capítulo está dividido em três seções: a primeira, procura validar a hipótese da pesquisa, ou seja, se é possível afirmar que havia *uma religião* na Senegâmbia com base nos rituais performáticos apresentados na documentação. A segunda seção se dedicou a explorar quais seriam as características de tal religião, empenhando, nesse caso uma perspectiva mais antropológica. A última seção procurará elaborar a conclusão de toda a discussão, tanto em termos teóricos/metodológicos quanto históricos, indicando também as lacunas a serem preenchidas em estudos futuros.

Cabe destacar, por fim, que o tema “religião” proverá o fio condutor da dissertação, e proporcionará a contextualização do debate teórico e metodológico empenhado em todas as seções da pesquisa, também um elemento basilar do texto. Ao longo de todos os capítulos, nos momentos adequados, também pretendemos nos

debruçar sobre a contribuição da antropologia para a pesquisa e como se pretende utilizar conceitos e chaves de leituras de outra disciplina para a pesquisa.

## CAPÍTULO 1 — SENEGÂMBIA E CONJUNTURA INTERNA

*The grandson said to Suware, “you are a black man. You are the first black person to come for a pilgrimage here”. Suware said to the grandson, “I would like you to show me a place where I can settle”.*

*“I will tell you one thing you can do”, said the grandson. He then gave him a stone and told him to walk to the West. “Hold this stone, when it speaks to you, you are to stop walking. When you stop, people will find you”.*

*Suware walked in the West for his pilgrimage. He came to an area and stopped because the stone said “Purification to Allah”. Many people came to the area and settled there with him.<sup>1</sup>*

O objetivo do presente capítulo é, em primeiro lugar, discutir sobre o contexto da Senegâmbia entre os séculos XV e XVI, analisando as confluências e transfluências políticas e religiosas sobre o território ao longo desses dois séculos. Em segundo lugar, analisar as religiões monoteístas praticadas na Senegâmbia, com atenção especial àquelas presentes no território dos grupos estudados. Em um terceiro momento, contemplar como tais encontros podem ter servido como elemento catalisador de rupturas, permanências e confluências para as comunidades da região, especialmente aquelas praticantes das religiões não associadas ao “tronco abraâmico”<sup>2</sup>. Nesse terceiro movimento também será feito um exame mais profundo da Antropologia, em especial de alguns conceitos próprios da área e sua aplicabilidade à pesquisa. Essa análise servirá para compreender como se dava a dinâmica religiosa

---

<sup>1</sup> NCAC, Department Research and Documentation. Pasta 132/A. Informante: Laa Sankung Jaabi, homem, mandinga, 96 anos. Data 19/4/1972. Local: Libras, p.02. **National Centre for Arts and Culture**. “O neto disse a Suware: “você é um homem negro. Você é a primeira pessoa negra a vir para uma peregrinação aqui”. Suware disse ao neto: “Gostaria que você me mostrasse um lugar onde eu possa me estabelecer”. “Vou lhe dizer uma coisa que você pode fazer”, disse o neto. Ele então lhe deu uma pedra e disse-lhe para caminhar para o oeste. “Segure esta pedra, quando ela falar com você, você deve parar de andar. Quando você parar, as pessoas o encontrarão”. Suware caminhou no oeste para sua peregrinação. Ele chegou a uma área e parou porque a pedra dizia “Purificação a Allah”. Muitas pessoas vieram para a área e se estabeleceram lá com ele. [tradução nossa]”. Agradecemos especialmente à Thiago Mota, pelo compartilhamento desta fonte.

<sup>2</sup> Os termos “religiões abraâmicas”, “tronco abraâmico” ou outras menções à Abraão enquanto patriarca e fundador de uma tradição religiosa dizem respeito às origens míticas do judaísmo e, conseqüentemente, do cristianismo e islamismo. Este é um termo canônico utilizado pela teologia quando deseja-se referir às três religiões simultaneamente. Além de terem em comum o seu fundador, Abraão, tais religiões podem ser também situadas como religiões proféticas e do livro, provendo aí uma diferenciação essencial de outras tradições místicas e religiosas que têm como pilar outros princípios e fundamentos, como é o caso das formas religiosas senegambianas, por exemplo, que acentuam mais a dimensão da interioridade, da sabedoria, da gnose, da ancestralidade (nem sempre todos esses elementos). Apesar disso, é imprescindível destacar que tal distinção não autoriza um juízo de valor, ou mesmo uma separação pétrea, o que claramente excluiria o teor profético nas religiões não-abraâmicas ou o misticismo naquelas “do livro”. Para mais, ver: BORRMANS, Maurice. **Islam e cristianesimo: le vie dei dialogo**. Milano: Paoline, 1993; GESCHÉ, Adolphe. L'identité de l'homme devant Dieu. **Revue Theologique de Louvain**, v. 29, 1998, pp. 3-28.

num território crescentemente plural, e como a coexistência entre experiências e trânsitos religiosos se deu para cada grupo.

Por fim, a conclusão foca na contribuição da conformação político-social para o formato do universo religioso senegambiano. Dessa forma, o objetivo final do primeiro capítulo será situar o leitor no contexto geral do objeto da pesquisa, indicando quais são as perspectivas teórico-metodológicas mobilizadas para entendê-lo, e como essas perspectivas dialogam com o tema específico pesquisado.

### 1.1. A Grande Senegâmbia

O objetivo desta primeira seção é circunscrever mais precisamente o espaço geográfico em que se centra essa pesquisa, indicando características gerais quanto à dinâmica social e cultural local. A delimitação espacial macroscópica desta pesquisa é relativa à região designada pela historiografia como Senegâmbia, *locus* onde procuraremos entender a conformação religiosa e o impacto dos encontros culturais ali feitos. Por isso, balizar o espaço ao qual o termo faz menção é essencial.

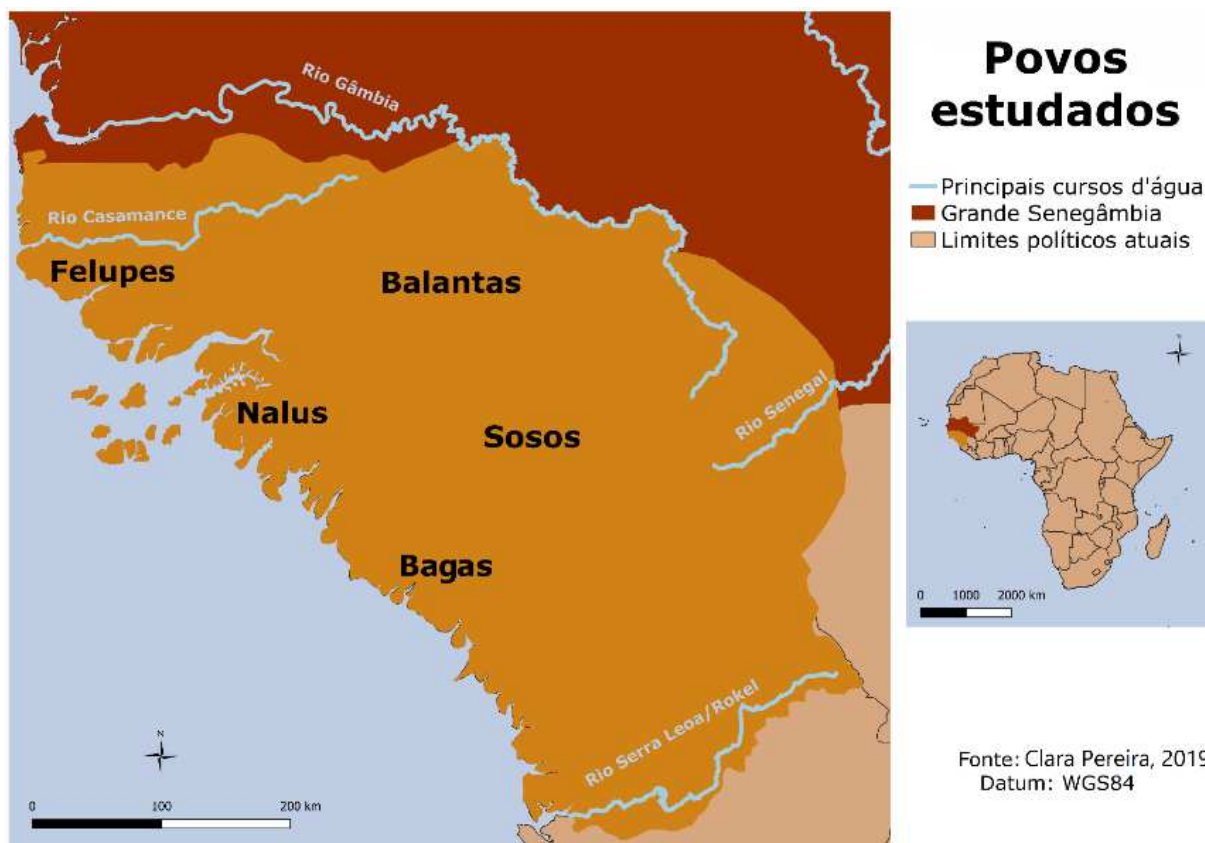
O critério para seleção dos *sosos*, *balantas*, *nalus*, *bagas* e *felupes* deve-se, principalmente, à forma como são descritos pela documentação e a aparente unidade apresentada entre eles em termos religiosos e culturais. Tal paridade foi explorada a partir de uma análise comparativa, conforme inicialmente proposto por Marc Bloch<sup>3</sup> – ou seja, *grosso modo* uma análise das similitudes das nações estudadas no mesmo recorte geográfico e temporal. Essa análise foi mais tarde atualizada por Carlo Ginzburg, em seu célebre artigo “O inquisidor como antropólogo”<sup>4</sup> e por Marshall Sahlins em “Ilhas de História”<sup>5</sup> e também contempladas em nossas reflexões. Assim, pretendemos evitar problemas de uma possível comparação “assimétrica”, o que poderia levar à análises superficiais ou idealizadas, mas ao mesmo tempo respeitar as suas singularidades históricas pungentes, frutos de historicidades diversas.

#### Mapa 1 –Localização dos *sosos*, *bagas*, *nalus*, *balantas* e *felupes*

<sup>3</sup> BLOCH, Marc. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. **Revue de Synthèse Historique**. vol. 6, 1928, p. 15-50.

<sup>4</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Bertrand; Rio de Janeiro: DIFEL, 1991. p. 203-214.

<sup>5</sup> SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, 218 pp.



Percebe-se que as nações indicadas se localizam ao sul do rio Casamance e que poderíamos, portanto, circunscrever o recorte geográfico mais precisamente à essa área: ao norte o Rio Casamance e ao Sul a Serra Leoa. Tal definição justifica-se pois, na Senegâmbia do período analisado, é possível definir basicamente três áreas de presença religiosa da costa: ao norte do rio Gâmbia, a tendência verificada pela historiografia e na documentação é de crescente influência e presença do islamismo enquanto prática religiosa mais difundida<sup>6</sup>. Entre os Rios Gâmbia e o Casamance, a área poderia ser descrita como uma zona de transição: ao longo do período analisado a tendência é de gradual islamização, apesar da persistência das práticas religiosas locais, o que a documentação designa de formas variadas: passando de “idolatria”, por “fetichismo” até, por fim, “animismo”.

Havia, portanto, um processo de desenvolvimento do islamismo na África Ocidental, que passava de presença islâmica junto às cortes a partir de sacerdotes, comerciantes e conselheiros para, pouco a pouco, ampliar sua participação no corpo social local. [...] Antes deste processo, a fé islâmica

<sup>6</sup> Conforme demonstrado por Thiago Mota em sua tese de doutorado. Para mais, ver: MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, 373 p. e MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África*. Curitiba: Prismas, 2016.



encontrou fluência em sua própria africanização, visto que a religião se acomodou em práticas e crenças já existentes, não as substituindo.<sup>7</sup>

Por fim, a terceira área – do rio Casamance à Serra Leoa – é uma região onde persistiu o que era visto pelos viajantes como “gentilidades”, pelo menos até o século XVI<sup>8</sup>. De fato, essa região foi o foco da missão católica muitas vezes sob a justificativa que o norte havia sido perdido para a “maldita seita de Mafoma”, e que as populações ao sul demonstravam-se mais propensas a aceitarem a evangelização cristã<sup>9</sup>. Essa região, portanto, foi mais visitada por lançados e missionários, e por isso frequentemente descrita com mais detalhes. Seus rituais também foram abordados de forma detalhada exatamente pela perspectiva e pretensa possibilidade de evangelização “facilitada”.

O mapa 1 circunscreve, em laranja, a região de interesse específica da pesquisa, que é limitada pela bacia hidrográfica do Rio Casamance e os limites do Rio Gâmbia, ao norte; ao Futa Jalon, à oeste, e as bacias hidrográficas dos rios Senegal e Serra Leoa/Rokel ao sul; a última, atualmente, recebe o nome de bacia hidrográfica do Rio Rokel, mas nos mapas históricos o rio em questão é chamado de Rio Serra Leoa.

O segundo mapa foi elaborado com o objetivo de delimitar o espaço de interesse desta pesquisa e torná-lo compreensível para o leitor. Essa carta circunscreve o espaço convencionalmente designado pela historiografia como a “Grande Senegâmbia” — termo que foi proposto por Boubacar Barry —, região delimitada pela bacia do rio Senegal, ao norte, pelo Futa Jalon, a leste, e pelo norte da atual Serra Leoa, ao sul. O oeste é abalizado pelo Oceano Atlântico. Tal região é o espaço macroscópico de análise e será contemplado no primeiro capítulo da

---

<sup>7</sup> 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, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2014, 281 f.

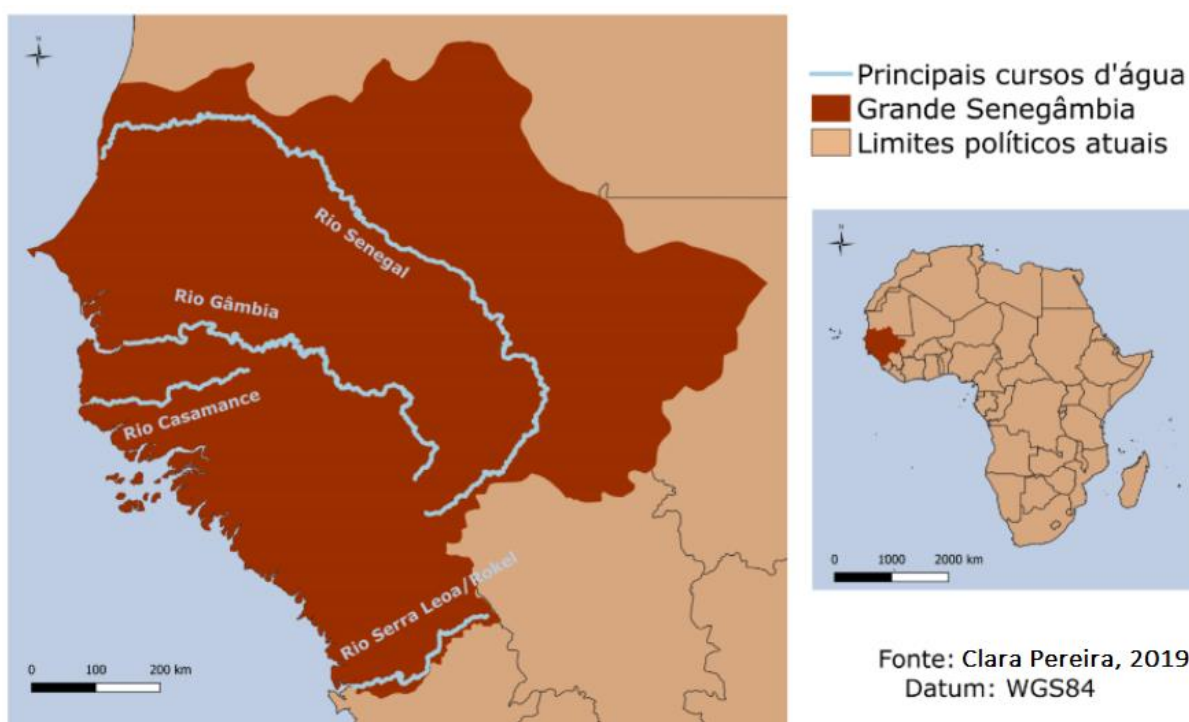
<sup>8</sup> José da Silva Horta defende essa perspectiva em dos trabalhos: HORTA, José da Silva. A “**Guiné do Cabo Verde**”: Produção textual e Representações (1578 -1684). Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para Ciência e Tecnologia. APPACDM. Novembro 2010; HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). **Mare Liberum**, no 2, Lisboa, 1991. Além disso, Jeocasta Freitas também ratifica tal percepção em sua dissertação. FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na guiné** (1560-1625). 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 74.

<sup>9</sup> “Das coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné (1606)”. In: **Monumenta Missionária Africana**. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brásio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, nº 54.

dissertação, onde observaremos este espaço, seu contexto político, econômico e social dos séculos XV e XVI.

Importante notar que as bacias do Rio Senegal e do Rio Serra Leoa se aproximam, mas não se justapõem. Por isso, dada a necessidade de delimitar uma região contínua e a pequenez da distância entre as bacias o polígono da Grande Senegâmbia foi completado respeitando a topografia local.

**Mapa 2 - Grande Senegâmbia**



Conforme comentado na introdução, a criação conceitual da região hoje chamada “Senegâmbia” foi inicialmente sugerida por Boubacar Barry, que a restringe à região localizada na porção ocidental da África, grosseiramente limitada entre as bacias hidrográficas dos Rios Senegal e Gâmbia. Na mesma obra, o autor ainda distingue o que chama de “Senegâmbia do Norte” e “Senegâmbia do Sul”, divisão promovida pelo Rio Gâmbia<sup>10</sup>. Esse primeiro esforço já demonstra a importância atribuída aos rios e bacias hidrográficas da região pelo autor.

Por sua vez, a Grande Senegâmbia abarca um espaço mais amplo, relativo ao território contemporâneo de seis Estados nacionais: Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau

<sup>10</sup> Os critérios que o autor utiliza para a divisão são comerciais e culturais, apesar da ênfase no primeiro. “The Gambia valley owes its importance to its geographical location, excellent for traders heading south into the forest belt along the Southern Rivers waterways, north to the Senegal River, and east toward the Niger Bend.” BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: University Press, 2002, p.5.

e parte de Maurîtânia, Mali e Guiné Conakry (essa listagem encontra-se em uma obra posterior, *Senegâmbia: O Desafio da História Regional*<sup>11</sup>), ou, observando-se os rios, entre o Senegal e a bacia do Kolonté. Sua existência justifica-se já que o autor buscou construir um conceito que também fosse útil para marcos temporais posteriores, até o século XIX.

Depois da proposta de Barry, os historiadores Eduardo Costa Dias e José da Silva Horta sugeriram, no artigo *La Sénégambie: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués* uma ampliação dos limites desse espaço até a atual Serra Leoa, por terem percebido que determinadas dinâmicas (sociais, econômicas e culturais) ultrapassavam o limite proposto por Barry. É a este espaço, conforme proposto por Barry, e mais tarde atualizado por Dias e Horta, que fazemos menção na pesquisa.

O termo “Senegâmbia” objetiva destacar a importância do universo fluvial para a região, especialmente seus dois grandes rios e suas respectivas bacias hidrográficas: o Senegal e o Gâmbia, assim como seus afluentes. De fato, essa importância é notável para a área, e uma parte muito importante para confluências e transfluências vida daquelas populações<sup>12</sup>. Um dos exemplos comprobatórios dessa tese é a ampla relevância (não apenas econômica) da rizicultura, ou a forma como os rios muitas vezes eram os elementos que serviram como fronteiras físicas dos grupos que ali viviam, além da conexão com a água daquelas populações e a própria destreza de determinados grupos nas artes marítimas fluviais.

Fez sentido para a própria coroa lusitana denominar a região em função de seus rios, como demonstrado por José da Silva Horta:

A África Atlântica entre o rio Senegal e a chamada “Serra Leoa” foi denominada por “Guiné do Cabo Verde”, “*Rios de Guiné do Cabo Verde*”, “*Rios de Guiné*” ou mesmo “*Rios do Cabo Verde*” ou apenas “Cabo Verde” e “Guiné”, significantes que podiam corresponder todos a uma mesma categoria de representação. [grifo nosso]<sup>13</sup>

<sup>11</sup> BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: O Desafio da História Regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2000.

<sup>12</sup> Preliminarmente, é preciso destacar que entre os séculos XV e XVI, marcos temporais dessa pesquisa, o termo “africano”, não era utilizado como o entendemos hoje, apesar de existente. Dessa forma, quando aqui surgir, servirá como forma de designar genericamente os povos vindos da África, conforme compreendemos atualmente. A referência à um povo específico da Senegâmbia será feita através do etnônimo utilizado na documentação original ou, na maioria das vezes, pelo termo adaptado, conforme utilizado na academia comumente.

<sup>13</sup> HORTA, José da Silva. “O nosso Guiné”: representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII). *Actas do Congresso Internacional "O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e*

Ora, pelos etnônimos escolhidos fica evidente a importância atribuída aos rios e, de forma geral, à navegação pelos lusitanos. Apesar disso, é sabida a confusão dos próprios portugueses quanto aos limites precisos desse território “guineense”, sendo difícil delimitá-lo de maneira exata<sup>14</sup>. Ele poderia corresponder, por exemplo, à parcela mais próxima à costa, ou abraçar o interior, até o rio Senegal. Poderia terminar antes da Serra Leoa, ou incluí-la completamente. Essa percepção, portanto, foi profundamente móvel, não apenas de acordo com o período, mas também com o interlocutor.

Evidentemente, isso demonstra a intencionalidade nos discursos que chegam a nós, e deixam claros especialmente dois elementos: (1) o desconhecimento do territorial da África Ocidental; (2) o desejo de assenhorar um território e incluí-lo em um “todo coerente”, compreensível e conhecido, abraçando maiores porções de terra à medida em que forem conhecidas, desbravadas e nomeadas. Evidentemente, os objetivos dessa posse simbólica eram políticos e econômicos, e correspondiam ao espaço de circulação ou à pretensão de circulação dos portugueses pelo território, um exemplo de transfluência, pelo conceito de Bispo. O destaque para a via marítima e fluvial decorre daí, tendo os portugueses percebido sua relevância para a garantia do intercâmbio mercantil.

Assim, mesmo com a eventual aproximação entre os territórios da chamada “Guiné lusitana” e da Senegâmbia da Barry, optamos por não adotar o topônimo “Guiné”, a não ser quando contextualizado. Cunhado e divulgado pelos portugueses a partir do descobrimento do arquipélago de Cabo Verde e da consequente exploração da costa senegambiana, o termo “Guiné” remete à meados do século XV, momento em que foi registrado oficialmente pela primeira vez<sup>15</sup>.

---

**sociedades**". Instituto de Investigação Científica Tropical e Centro de História de Além-Mar, 2009, publicado em Cd-Rom e on-line, na Biblioteca Digital Camões, p.2.

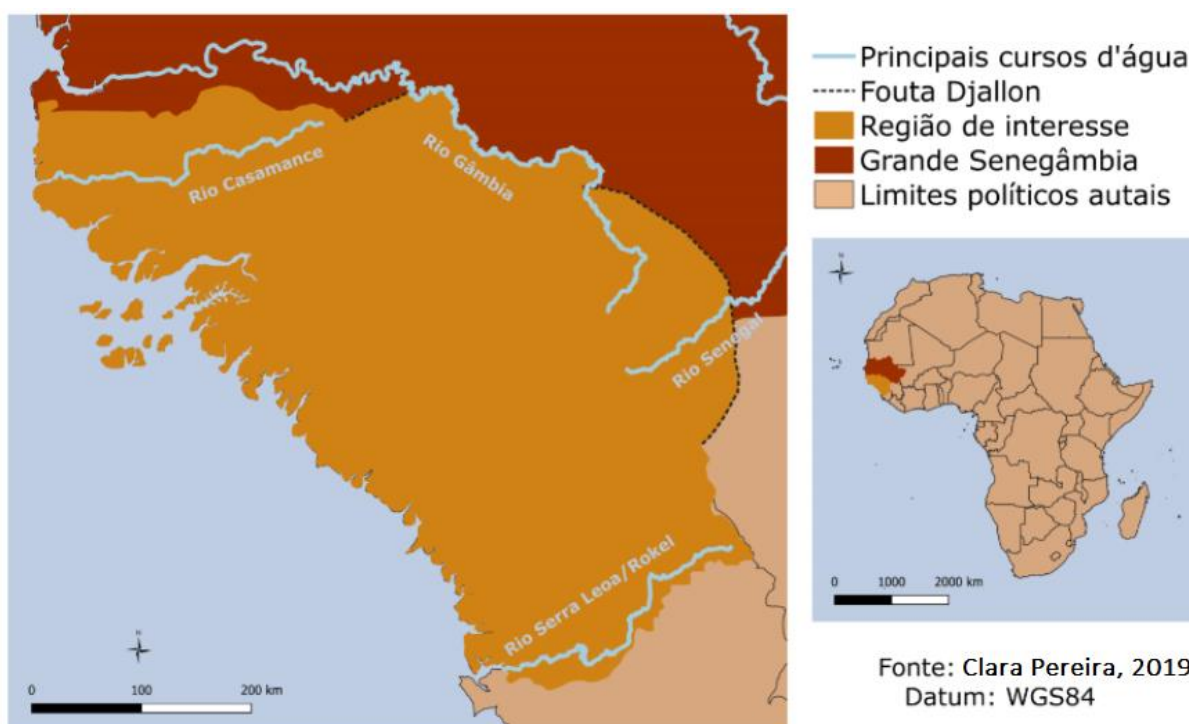
<sup>14</sup> De acordo com Carlos Lopes, há outras designações possíveis: “Vários nomes podem ser atribuídos a esta região: Nigritia, Guiné, Rios do Sul, Sudão Ocidental, Senegâmbia Meridional, ou as designações contemporâneas de Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance.” LOPES, Carlos. Construção de identidades nos Rios de Guiné do Cabo Verde. *Africana Studia*, Nº 6, 2003, p.45.

<sup>15</sup> A carta afonsina de 4 de Maio de 1481 foi provavelmente o primeiro documento conhecido a utilizar o termo: “...que allguũ nõ vaa nem mãde aas dictas partes de Gujneea nem a aalguã dellas, que todas chamamos de Gujnea, posto que outros nomes tenham e e per outros sejam nomeadas pelos que em ellas praticam a tractar, resgatar, mercadejar, pescar, sem mãdado ou liçença do dicto meu filho...”. IAN/TT, Chancelaria de D. Afonso V, liv. 26, fls. 102-103; Místicos, liv. 2, fl. 11v; Reis, liv. I, fl. 61v. Pub. in António BRÁSIO (ed.), *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental, 2ª série (doravante MMA), vol. I, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1958, pp. 487-488.

Essa decisão se dá visto que, apesar do seu corrente uso na documentação histórica utilizada, “Guiné” não corresponde à forma como as populações locais se circunscreviam, mas à forma como os lusitanos convencionaram chamar um território ao qual pretendiam posse. Importante dizer que não haviam aspirações à uma colonização oficial do espaço, como ocorreu no Brasil ou mesmo o arquipélago caboverdiano. Ainda assim, é possível perceber claramente intenções de monopólio comercial, assim como de expansão da fé cristã, que apesar de não constituir uma dominação política do território, pode ser enquadrado em um tipo de dominação simbólica e material do espaço<sup>16</sup>.

Portanto, como proposto na introdução da pesquisa, percebe-se que ao contrário de “Guiné”, o termo Senegâmbia não implica desejo de assenhorar uma região, mas uma percepção extemporânea de pesquisadores na tentativa de tornar compreensível um espaço, nos parecendo mais adequado adotá-lo.

**Mapa 3 - Região entre a bacias do Rio Casamance e Serra Leoa**



De forma geral, não é possível traçar uma unidade política entre os grupos habitantes da região ao longo do tempo, a não ser de maneira forçada. Podemos, conforme detalhado no Mapa 3, circunscrever o espaço de circulação que ocupavam:

<sup>16</sup> Tal percepção é compartilhada por Felipe Malacco em sua obra “O Gâmbia no Mundo Atlântico”. Para mais, ver: MALACCO, Felipe S. O. **O Gâmbia no Mundo Atlântico: Fulas, Jalofos e Mandingas no Comércio Global Moderno**. Curitiba: Prismas, 2017, p.27.

região entre a bacias do Rio Casamance e Serra Leoa, passando pelo Futa Djalón. Seus encontros, alianças e conflitos, aproximações e distanciamentos, dependiam de diversos elementos além da religião, que variavam conforme o contexto e interesse em que se inseriam. Apesar disso, é possível delimitar, no plano político, cultural e religioso, grupos distintos. Essa diferenciação, para a pesquisa, parte da religião, e por vezes encontra correspondência também em diferenças linguísticas e culturais. Acima de tudo, destaca-se que é possível perceber inclusive geograficamente uma distinção religiosa entre os grupos afro-ocidentais.

### 1.1.1. Transformações na região

A geopolítica da África Ocidental passou, entre os séculos estudados, por uma série de mudanças que afetaram o contexto sócio-político regional, como a emergência do Kaabu e a expansão fula. Em 1537 estabeleceu-se o Kaabu, herdeiro de parte da tradição do Mali, representando o apogeu da estruturação política mandinga<sup>17</sup>. O Mali – que também legou ao Kaabu grande parte de sua estrutura política da “mansaya”, assim como sua estrutura social hierarquizada – dominava a região onde estabeleceu-se o Kaabu até o século XVI, governada por um “farim”, o Farim Cabo<sup>18</sup>. Após sua independência, em 1537, passou a ser governado pela classe “nyantio”, nobres “cujos patrônimos Sané e Mané, bem como a sucessão matrilinear, denotam diferenças importantes em relação à influência islâmica e patrilinear prevalecente no Mali, na altura do estabelecimento do Kaabu”<sup>19</sup>. Carlos Lopes afirma que o Kaabu imprimiu uma dinâmica religiosa e cultural diferente da do Mali em seus dignitários, mas que preservou, por outro lado, o essencial da hierarquia e da estrutura social de seu ex-governante Mali.

É possível afirmar que o desenvolvimento e sucesso do Kaabu foi devido, principalmente à duas razões: a primeira, porque o Kaabu adotou uma postura relativamente respeitosa quanto às expressões culturais e sociais *essenciais* das

---

<sup>17</sup> “Os povos mandingas são originários dos mandês. (...) No antigo reino do Mali, também chamado de reino Mandinga, os habitantes eram os povos Malinqué, Mande ou Mandéu” SANTOS, Vanicleia. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: Século XVIII. 2008. 255 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 23

<sup>18</sup> “O Estado kaabunquê caracteriza-se por um modo de produção tributário e um grau de acumulação muito reduzido. Imprime assim a noção de Estado político, através de interações atípicas que exercem uma certa atração sobre as estruturas de poder das etnias ou outros espaços englobados.” LOPES, Carlos. O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. **Afro-Ásia**, núm. 32, 2005, p. 21.

<sup>19</sup> LOPES, 2005, p.12.

comunidades que englobou, um exemplo de contato pautado, em parte, pela confluência (“nem tudo que se ajunta se mistura”). Apesar da estabilidade e poder que gozou, o Kaabu permitia às suas províncias considerável nível de independência – mesmo se esforçando para que, de certa forma, houvesse uma unidade cultural entre si. Sua forma de estruturar seu poder era “em espiral”, com uma estrutura de poder por famílias de linhagens, que passavam por diversos níveis antes de chegar ao Kaabu-Mansa-Ba, “que era quem podia oferecer mais proteção, na medida em que controlava o mercado de escravizados e as alianças com os mercadores “dyula”, [...]. Ou seja, o Kaabu parece ter sido uma família de estados cujo centro, Kansala, constituía simplesmente um dos expoentes”<sup>20</sup>. Sobre a influência do Kaabu, diz Lopes revela que se deu em diversas áreas, desde a cultural – em ornamentos, roupas, alimentação – quanto linguística. Além disso, também se deu

[...] na religião e estruturas de poder. A linhagem matrilinear exerceu uma enorme influência em toda a extensão do Kaabu, mas ultrapassou largamente as suas fronteiras, atingindo todos os Estados vizinhos de origem mandinga. O surgimento do crioulo é, no entanto, o aspecto mais importante para a integração cultural deste espaço<sup>21</sup>.

O segundo motivo que levou ao sucesso e desenvolvimento do Kaabu foi o contexto atlântico<sup>22</sup>: o Mali, localizado mais ao interior do continente, beneficiava-se dos circuitos comerciais transaarianos, que perderam sua importância e deslocaram-se para a costa, a partir do fortalecimento comércio de cabotagem. Outrossim, o comércio de escravos foi o principal fator que consolidou o poder do Kaabu, uma vez que o Estado arrogou-se o lugar de intermediário nas transações comerciais junto aos europeus e afro-portugueses.

Também no período entre o século XVI e XVII outro grande evento impactou a região. A Invasão dos Fulas, resultando no rompimento da Confederação Jalof (que organizava sua dominação territorial desde o interior do continente, mantendo como tributários os povos costeiros<sup>23</sup>), ocasionando um vácuo de poder. Isso levou à

<sup>20</sup> LOPES, 2005, p. 18.

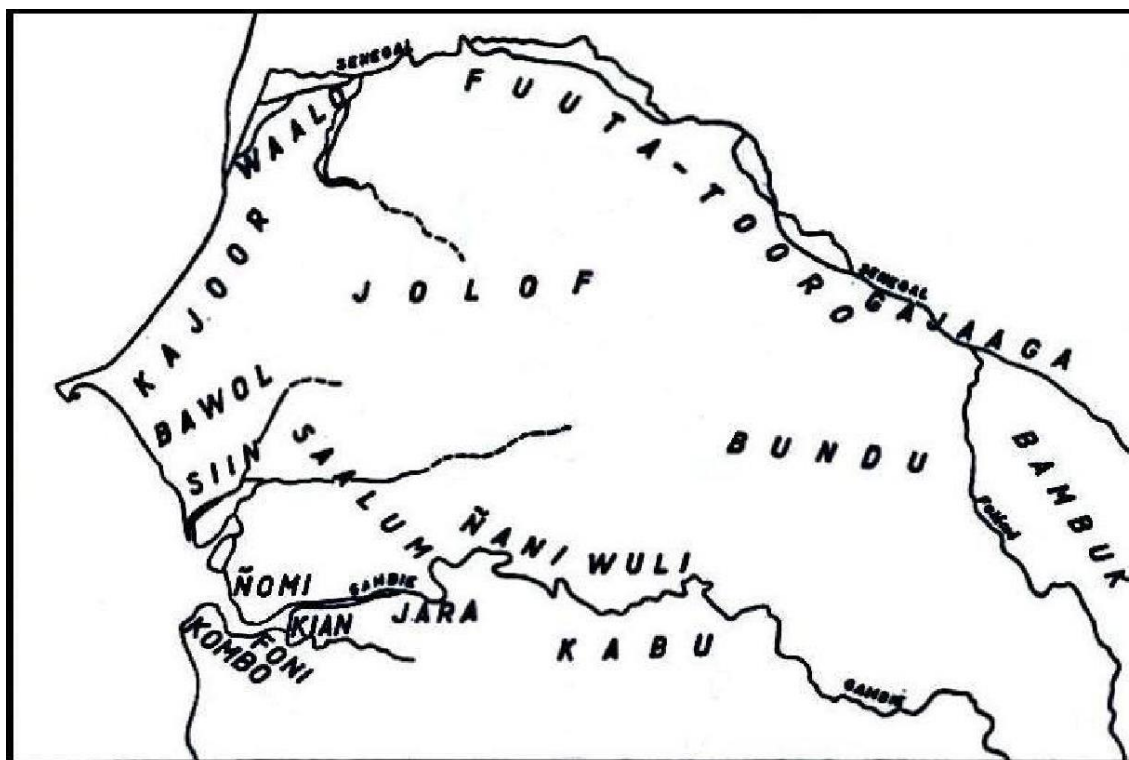
<sup>21</sup> LOPES, 2005, p. 26.

<sup>22</sup> A História Atlântica, uma perspectiva metodológica do campo historiográfico, busca compreender como o Oceano Atlântico conectou regiões geográficas dispersas – mais especificamente as regiões ligadas pelas navegações modernas iniciadas no século XV – e quais foram os impactos e consequências (sociais, culturais, econômicas, políticas, etc.) dos intercâmbios traçados a partir desses contatos.

<sup>23</sup> “A Confederação dos Jalofos fazia fronteira ao Norte com o rio Senegal, ao Sul com o rio Gâmbia e à Leste com o Futa Toro senegalês, terra onde vivia o povo fula [...]. A Confederação dominava as províncias costeiras do Waalo, Caior (Kayoor), Baol, Sine (Siin) e Wuli.” RIBEIRO, Francisco. **A Senegâmbia e a construção do discurso colonial no “Tratado Breve dos Rios da Guiné”, de**

pulverização considerável dos núcleos de influência na região, e abriu brecha para a rebelião de três províncias, Kajoor, Waalo e Baol, que, a partir de então, se fragmentaram em três unidades distintas. “A autoridade da Confederação Jalof 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)”<sup>24</sup>. Tal situação levou à uma nova configuração política e social na área, conforme mostrada no Mapa 4; e isto teve impacto nos grupos ali presentes, assim como suas expressões religiosas, uma vez que alterou a dinâmica política e de circulação demográfica no espaço, possibilitando maior liberdade a nível regional.

**Mapa 4** – 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

Os primeiros povos com quem os portugueses estabeleceram contato habitavam a costa frente ao arquipélago de Cabo Verde, entre os rios Senegal e Gâmbia. Esses povos estavam ainda organizados sob a Confederação dos Jalofos, região onde vivia o povo fula. Os Jalofos dominavam a região a partir do interior e submeteram os povos da costa como seus tributários; se organizavam por linhagens matrilineares, assim

André Álvares Almada, 1594. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 2013. Natal. *Anais...* Natal: 2013, p. 2-17.

<sup>24</sup> FREITAS, 2016, p.41



como os próprios mandingas, ou ainda as sociedades da África Central Litorânea, como os Mbundos e Ovimbundos, por exemplo<sup>25</sup>. Os homens jalofos são descritos por Almada com detalhe: utilizavam como indumentária comum batas, calças e tinham os cabelos trançados. Também são elogiadas suas habilidades de batalha: tanto como cavaleiros, quanto como espadachins<sup>26</sup>.

Da fato, cavalos tinham alto valor comercial na região, dada a vantagem que ofereciam em batalha. Contudo, a sobrevivência destes animais nas regiões tinha que superar dois grandes desafios: a mosca Tsé-tsé, que era soberana na mortandade seja de gentes ou de bichos; e a reprodução sustentável dos cavalos. Antes da chegada dos portugueses na Costa, esses animais eram fornecidos aos jalofos pelos fulas, que vendiam só os machos, a fim de evitar a reprodução. Os portugueses logo perceberam a oportunidade de tirar alguma vantagem do que seria um possível mercado e começaram a criar cavalos em Cabo Verde e importá-los para a “Guiné”.<sup>27</sup>

Os portugueses também começaram a vender outro produto muito apreciado pelos Jalofos, o sal. Somente reis e senhores jalofos tinham acesso ao sal, e davam em troca ouro, escravos e panos finos. Com o mercadejo de escravos, os portugueses se tornaram os maiores comerciantes locais, destituindo fulas e mandingas como fornecedores dos principais produtos apreciados pelos jalofos, o que fez com que as toda a região entrasse em um abalo político, econômico e demográfico, haja vista que os desvios das rotas tradicionais acabaram por promover essa desestabilização.<sup>28</sup>

De acordo com Francisco Aimara Ribeiro, mudanças internas na Confederação dos Jalofos começaram a ocorrer, contribuindo para o seu desmembramento, à medida que suas províncias costeiras ganhavam autonomia e o comércio promovido

---

<sup>25</sup> A matrilinearidade comandava as sucessões de liderança com a descendência a cargo das linhagens femininas. Para Thornton, os reinos africanos dessa região (Centro Ocidental Litorânea) utilizavam para sucessão do trono quem estivesse apto por descendência, ou seja, por linhagens, onde a linha de filiação deveria considerar a descendência pelas mulheres como ancestral comum ou matrilinearidade. Para informações mais precisas: THORNTON, John. Elite women in the kingdom of kongo: historical perspectives on women's political power. *Journal of African History*, 47 (2006), p. 437–60.

<sup>26</sup> 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, p. 92.

<sup>27</sup> WEBB JR, J. The horse and the slave trade between the Western Sahara and Senegambia. *The Journal of African History*, vol. 34, Nº 2 (1993), pp. 221-246.

<sup>28</sup> 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, p. 95.

por Portugal, força<sup>29</sup>. A mudança do eixo econômico fortalecia os chefes locais, os *sebbe*, e ao findar do século XVI já não mais havia Jalofos, mas sim províncias emancipadas no litoral, o que conferia maior protagonismo aos chefes locais. Almada escreve nesse contexto instável, certamente preocupado com a sobrevivência dos portugueses que ali habitavam. A Coroa Ibérica necessitava ser alertada dessa situação, pois o comércio com franceses e ingleses já começara a ser privilegiado em detrimento dos afro-portugueses, como Almada.<sup>30</sup>

A emergência do Kaabu e a expansão dos fulas – os dois eventos citados até agora – tiveram grande impacto na Senegâmbia no século XVI, reconfigurando as estruturas de poder previamente cosolidadas no interior do continente, mas *também* na costa, onde habitavam as populações ali estabelecidas. Esse tipo de reestruturação impactou a independência das comunidades ali estabelecidas e fortaleceu a difusão cultural na Senegâmbia de forma geral. Esse impacto pode ser sentido, por exemplo, na difusão do islamismo na costa, e no incremento da circulação de bexerins nesse espaço, conforme demonstrado no terceiro capítulo.

Há também que se considerar a influência de outros fatores que afetaram o contexto sócio-político regional, como a importância dos reinos do Gâmbia e do Casamance para compreender o contexto dos povos estudados, uma vez que esses dois núcleos de poder estavam mais diretamente ligados aos povos da costa. Para isso, nos dedicamos a analisar suas estruturas de poder em detalhe em seguida, compreendendo elementos importantes na conformação dos encontros culturais ali estabelecidos. Dessa forma, espera-se construir um todo coerente quanto ao contexto político macroscópico na Senegâmbia.

### 1.1.2. A influência do reino de Gâmbia

O reino de Gâmbia (também chamado ou Cantor) precisa ser destacado devido à sua importância comercial, política e cultural na região: exercia poder sobre as nações dos barbacins, mandingas e jalofos por meio de líderes (chamados “capitães” na documentação). Era, de certo modo, outra grande potência dominadora das terras

---

<sup>29</sup> RIBEIRO, Francisco. **A Senegâmbia e a construção do discurso colonial no “Tratado Breve dos Rios da Guiné”, de André Álvares Almada, 1594**. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 2013. Natal. *Anais...* Natal: 2013, p. 7.

<sup>30</sup> 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, p. 92.

na parte norte do Rio Gâmbia. O viajante André Álvares de Almada, no *Tratado Breve*<sup>31</sup>, executa uma descrição política e geográfica de seus domínios, sintetizada por Francisco Ribeiro:

O chamado “reino da Gâmbia” é apresentado como uma sucessão de pequenos reinos sujeitos uns aos outros a cada vinte léguas a medida em que se sobe o rio Gâmbia cuja entrada fica a cinco léguas da barra o rio dos Barbacins. [...] o Rio Gâmbia estava todo povoado de Mandingas, sendo que os que habitavam a margem Norte do rio prestavam vassalagem ao senhor do Borsalo. Esses reis pequenos prestavam vassalagem também aos farões ou farins, título que entre os Mandingas era de maior dignidade do que o de rei<sup>32</sup>.

Os rios da Senegâmbia eram de vital importância para o encontro entre as populações locais e os estrangeiros que ali circulavam. Dentre todos, o Gâmbia é o que apresentou a maior importância comercial nos séculos XV e XVI, suficiente para que Barry o caracterizasse como “[...] a magnet for all the zone’s populations”<sup>33</sup>. Sua estratégica localização e o volume de suas águas é provavelmente o fator que o tornou tão importante, visto que conecta o interior do continente ao Oceano Atlântico e é, na maior parte do percurso, navegável. O Gâmbia serviu como “ponto de troca de produtos que existem em um lado e inexistem no outro, como, por exemplo, a noz de cola, sal, arroz e milho”<sup>34</sup>.

O Gâmbia não possuía apenas importância comercial, também era extremamente significativo para a difusão cultural na região, que figura em exemplos históricos diversos de confluência e transfluência. A presença islâmica ao norte da margem do rio Gâmbia era considerável, especialmente considerando os mandingas. Por sua vez, ao sul do Gâmbia, a influência islâmica era gradativamente atenuada, até os confins da região da Serra Leoa, onde eram superados numericamente por aqueles chamados pela documentação como “gentios”: maioria, em contraposição aos “mouros”. Essa percepção de maioria islamizada ao norte e minoria ao sul do Gâmbia consolidou-se ao longo dos anos, e já em 1606 era lugar comum. O padre Baltazar Barreira, em 1606, evidencia tal percepção:

---

<sup>31</sup> 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,

<sup>32</sup> RIBEIRO, Francisco. **No rastro do viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no Tratado Breve**, de André Álvares de Almada (1550-1625). 2016. 283 f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. p. 138.

<sup>33</sup> “uma zona magnética para todas as populações locais”. BARRY, Boubacar. **Segambia and the Atlantic slave trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 305 pp.

<sup>34</sup> MALACCO, Felipe S. O. **O Gâmbia no Mundo Atlântico: Fulas, Jalofos e Mandingas no Comércio Global Moderno**. Curitiba: Prismas, 2017, p.27.

A disposição para se fazer fruto nesta gentildade 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.*[grifo nosso]<sup>35</sup>

Dada a importância do Gâmbia pelos diversos aspectos aqui abordados e outros deles decorrentes, a historiografia não deu a mesma atenção aos outros grandes rios da região. Assim, as pesquisas deixaram de abordar e notar aspectos históricos relevantes para as tradições e dinâmicas do passado. Um dos exemplos dessa situação é o rio Casamance, que também foi de grande relevância para o contexto senegambiano do século XV e XVI, mas pouco analisado historicamente.

A região da bacia hidrográfica do Casamance pode ser caracterizada como de baixa elevação quanto aos seus acidentes geográficos, e com fauna e flora associadas ao ecossistema pantanoso. Em razão dos diversos cursos de água e afluentes provindos do Futa Djalón, possui áreas propícias à rizicultura, uma prática extensivamente adotada entre os diversos grupos ali habitantes. É ao sul dessa região onde se situavam — e em grande parte ainda se situam — os povos selecionados para a pesquisa.

O mapa 1 delimita os espaços de circulação e presença dos grupos selecionados como foco da pesquisa. Os etnônimos foram distribuídos após observação dos mapas históricos do período (com indicativo de localização), associada à leitura minuciosa e análise crítica das fontes históricas selecionadas. Para essa construção, observou-se principalmente as formas territoriais, as redes hidrográficas, e as correlações de posição entre os povos, conforme apresentado anteriormente. Fica evidente, após a análise do mapa 1, como o rio Casamance e os limites do Futa Djalón foram responsáveis por resguardar, de certa forma, as populações que hoje são definidas pela historiografia tradicional como praticantes da religião yran.

De forma geral e preliminar (já que nos deteremos nessa questão no capítulo três), também é possível destacar que os grupos dali, além das práticas religiosas que vamos abordar, adotavam uma forma de governo com relativa independência dos

<sup>35</sup> “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares”, 01/8/1606. In: **MMA**. 1965, IV, p.172.

grandes centros de poder do que as populações ao norte — tendo os pântanos e barreiras físicas contribuído em parte para possibilitar essa organização.

O termo “Casamance” provavelmente surgiu a partir da cidade de Kasa, centro de um reino de mesmo nome, que prosperou entre os séculos XV e XVI. Localizado na região do Alto Casamance, e por isso mais ao interior do continente, foi provavelmente batizado dessa forma por Alvise Cadamosto, em 1455. Ao longo do rio, beneficiaram-se populações banhuns, felupes e, mais tarde, balantas e fulas de suas águas. A produção agrícola em seu entorno resume-se, principalmente, à rizicultura e plantação de palma, que serviu para obtenção de madeira e vinho.

É dali que, provavelmente, originou-se o Kaabu, conforme demonstrado por José Rivair Macedo:

No caso específico do antigo reino de Kasa, existente nos séculos XVI-XVII, de onde partiu o núcleo original e irradiador do Kaabu, ele era integrado por povos mandófonos denominados nas fontes portuguesas de Cassangas. Ao que parece, o referido etnônimo é o aportuguesamento do vocábulo kasanke, isto é, os “habitantes de Kasa”. Viviam ao sul do rio Casamance, nas proximidades de Zinguichor, vizinhos dos banhuns(baynunks), felupes e balantas. Sua origem remontaria aos tempos das conquistas de Tiramakan. Aproximavam-se ao grupo dos mandinka-sooninké, termo que, na Guiné, designa os mandingas não islamizados, idealmente descendentes dos povos sossos — que recusaram a conversão ao islamismo<sup>36</sup>.

Nos séculos anteriores ao recorte temporal da pesquisa, a proximidade ao Oceano Atlântico não desempenhou papel preponderante para o comércio das populações costeiras da Senegâmbia, e nem da vida cotidiana delas, visto que não desenvolveram nenhuma forma de navegação avançada senão aquela de cabotagem. A agricultura era, na verdade, a principal atividade da região, com produções responsáveis por alimentar, em um primeiro momento, o comércio regional de longa distância, mas que mais tarde abriu espaço para o comércio em larga escala com o exterior, especialmente a partir da crescente influência muçulmana<sup>37</sup>.

O comércio na costa era basicamente associado à agricultura e, em menor medida, à extração de sal. Esse cenário alterou-se gradativamente ao longo dos séculos XV e XVI, com a crescente importância da costa e a ascensão do comércio atlântico de pessoas escravizadas. Tais mudanças impactaram de maneira

<sup>36</sup> MACEDO, José Rivair. Os Sonoje da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. **Abe-África**, v.01, n.01, 2019, p. 53-4.

<sup>37</sup> PERSON, Yves. Os povos da costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir. **História Geral da África**. IV. África do século XII ao XVI. Brasília: Unesco, 2010.

significativa as populações locais, que reagiram de diversas formas ao novo contexto experimentado, como por exemplo, culturalmente.

As causas das mudanças mais notáveis (quase sempre de caráter político) nessa região geralmente são catabolizadas por agentes externos *transfluentes*, que, portanto, frequentemente não postulavam uma integração cultural ou conversão às comunidades locais. Exemplos desses catalisadores podem ser percebidos já no antigo Reino de Gana, que incorporou parte da Senegâmbia, assim como o Mali, e mesmo o Songhai.

Por isso, é necessário contemplar as estruturas de poder presentes na Senegâmbia ao longo dos séculos XV e XVI, e em menor medida no período imediatamente anterior e posterior à esse recorte, na busca de compreender o processo de integração, encontros e divisões ali formado. Dessa forma será possível definir quais são esses agentes externos, quais elementos são afetados por suas ações e quais fazem parte do *continuum* histórico de forma mais ou menos similar.

Assim, buscamos delimitar melhor o espaço a que nos referimos como “Senegâmbia” em termos geográficos, assim como abordar suas dinâmicas políticas, culturais, sociais e econômicas gerais. Nesse processo, também discutimos o impacto dos encontros culturais ali feitos, diferenciando-os enquanto exemplos de confluência ou transfluência, considerando que o comércio enquanto importante veículo de possibilitação dos encontros. Cabe agora, entender como tais elementos centrais contribuem para a compreensão da conformação religiosa local.

A partir do colapso do Império Songhai, entre 1591 e 1594, e o período subsequente marcado por uma nova organização sócio-política no interior da África Ocidental, é consolidada uma diáspora comercial e de centros de aprendizagem islâmica, dirigida à oeste. A partir desse período, o islamismo, que já estava presente e havia sido adotado por diversas populações Senegambianas – especialmente aquelas acima do Rio Gâmbia – se torna mais disseminado, conforme nos mostra Thiago Mota<sup>38</sup>.

Essa disseminação, entretanto, passa a ocorrer de forma diferente. Com a mudança de foco do interior para a costa africana, e a consequente mudança na

---

<sup>38</sup> MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018,

dinâmica das rotas comerciais transaarianas, é possível verificar a importância e o impacto da atividade comercial para a expansão islâmica: em primeiro lugar, notando as rotas comerciais, vê-se que os comerciantes que tiveram contato com a civilização muçulmana, trouxeram, em maior ou menor medida, aquelas instruções da religião islâmica e as práticas culturais relacionadas. Em segundo lugar, é possível verificar que o comércio e movimentação entre o interior e a costa tornaram a assimilação de valores – religiosos ou não – como uma efetiva estratégia diplomática e de preservação civilizacional dos estados do interior, que entraram em declínio após a intensificação dos contatos na costa.

Mais tarde, quando a costa se torna o *locus* do comércio e das interações sócio-econômicas entre África e Europa, e o processo de migração do poder dos centros para a periferia é sedimentado – processo esse que termina com o fim do Império Songhai – a ação islâmica passa a ocorrer de forma localizada, dentro do interior da Senegâmbia. Já não há uma disseminação religiosa exógena como verificou-se anteriormente, mas um trabalho de expansão e missionação que ocorre internamente, a partir de lógicas íntimas próprias. Nesse momento, a relação entre as religiões na Senegâmbia muda, conforme ficará demonstrado no primeiro capítulo.

De forma geral, o que percebe-se entre os períodos selecionados como os marcos temporais de princípio e fim é uma gradativa e constante expansão da fé islâmica na costa ocidental africana. Evidentemente, essa expansão é acompanhada por uma reação religiosa por parte dos povos senegambianos, que é relevante para a conformação da religião yrans, conforme faremos no terceiro capítulo da dissertação. Como já foi estabelecido na historiografia e nos estudos das alteridades, o “outro” – islamismo, comércio ultramarino, cristianismo – e o “eu” – populações autóctones presentes no território antes desses contatos – são elementos interdependentes, visto que a existência de um é condição para a existência do outro. Qualquer mudança em uma composição sociocultural não é apenas sofrida, portanto, mas também gera uma reação.

Barry produziu uma diligente análise sobre as estruturas de poder na região, em um esforço de síntese semelhante ao empenhado aqui<sup>39</sup>. De acordo com o pesquisador, o poderio territorial do Império do Mali se estendeu sobre o interior da

---

<sup>39</sup> BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: University Press, 2002, 383 p.

região ocidental africana, e gradativamente migrou em direção à costa a partir do século XII, após o vácuo deixado pelo colapso do Império Almorávida. Contudo, é consenso entre a historiografia que o domínio do Império do Mali sobre a costa ocidental não era absoluto. Houveram certamente influências desse Império, que exerceu, em maior ou menor medida, à depender do período analisado, autoridade sobre os povos estabelecidos às margens dos rios da Senegâmbia. Apesar disso, já em meados do século XVI, a autoridade do Mali cedeu espaço para a nascente confederação do Kaabu, que exerceu importante influência sobre os povos senegambianos.

Nos séculos XV e parte do XVI, os efetivos centros de irradiação e influência cultural da região eram os reinos costeiros de Siin, Saalum, Caior e Baol, que compunham a Confederação dos Jalofos<sup>40</sup>. A Confederação dominava a região a partir do interior e tinha os povos da Costa como seus tributários, exercendo influência do rio Senegal ao Gâmbia, e do Futa Toro à costa. Apesar disso, ao longo do século XVI a hegemonia da Confederação foi minguando gradativamente, até o advento da invasão fula liderada por Koli Tangela, que deu seu fim definitivo. Essa investida militar começou na década de 1460, e no final dessa mesma década os fulas atravessaram o Gâmbia:

No ano de Cristo de 1460, se alevantou um rei dos Fulos, mui guerreiro, de sua cidade de Futa com um grosso exército [...] Passou o rio Senegal em almadias, entrando pelos confins dos Jalofos, teve com os ditos reencontros e escaramuças, saindo delas com vitória. Entrou pelos reinos dos Mandingas, vitorioso, chegou ao grande rio de Gâmbia, cento e quarenta léguas da barra. Vendo-o largo e fundo, mandou este rei Fulo, que se chamava Dulo Demba, entupir o rio com multidão de pedras que nele deitou os Fulos. Por engrandecer a multidão da gente que este rei levava, dizem que, com deitar cada soldado uma pedra, se entupira o rio<sup>41</sup>.

Anos depois, Dulo Demba é morto em combate por Famena, líder dos Beafares, após uma frustrada tentativa de travessia do rio Geba. Mais tarde, nas décadas de 1480 e 1490, o sucesso militar dos fulas é consagrado por Koli Tengela, após uma série de batalhas na região do Futa Djalon contra as províncias ocidentais do império de Mali, que faziam parte do Kaabu. Por suas vitórias, o líder estabeleceu um Estado fula entre as nascentes do rio Gâmbia e do rio Senegal, e só empenha movimento de

---

<sup>40</sup> TAUXIER, L. *Le noir de Bondoukou*. Koulangos-Dyolas-Abrons, Paris, 1921, p. 14. Apud: BELTRAN, G. A. *The Rivers of Guinea*. **The Journal of Negro History**, Vol. 31, Nº 3, 1946, p. 294.

<sup>41</sup> DONELHA, André. **Descrição da serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde 1625**. — Lisboa : Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977. — XIII, p. 158.



retorno mais tarde, a partir de 1490, estabelecendo-se duas décadas mais tarde entre o planalto do Bajaan e o rio Senegal.

Apesar disso, não apenas os fulas ameaçavam a soberania da Confederação dos Jalofos. Outros eventos também já vinham comprometendo seu poderio, como a rebelião interna dos próprios estados confederados contra o Jolof Buurba. Como resultado dessa revolta houve a desintegração da já enfraquecida confederação, resultando em governos independentes (Kajor passou a ser governada por Damel; Waalo, por Brak e Baol, por Teen) e governados por seus próprios líderes, denominados *Buur*.

A ascensão do Kaabu também oferece um contraponto ao colapso da referida Confederação. A historiografia atribuiu essa situação à forma como ambos estados conduziram suas transações econômicas: enquanto a Confederação dos Jalofos centrou suas atividades na manutenção e domínio de rotas transaarianas, o Kaabu deslocou o centro de suas atividades econômicas para a costa, privilegiando o comércio Atlântico. Tal situação foi determinante para a decadência de um e a prosperidade de outro, já que desde o século XV observa-se o gradual avanço do comércio na costa, especialmente a partir do tráfico de pessoas escravizadas.

Os séculos XV e XVI trouxeram, portanto, uma série de mudanças decisivas para a região da Senegâmbia. Ao longo do século XVI, a autoridade efetiva que um dia os *mansas* do antigo Mali puderam ter na Senegâmbia se enfraqueceu por três motivos: a gradual autonomia de seus representantes, os *farins*; o estabelecimento dos fulas; e o surgimento do Estado Deninankê do Futa Toro – a quem os portugueses denominavam de “Grão Fulo”.

De acordo com José Rivair Macedo, com a perda de influência direta dos governantes da Bacia do Níger contribuiu para a um processo que resultou na crescente autonomia de elites mandingas, especialmente aquelas ligadas ao comércio de longa distância. Tais elites eventualmente que assumiram controle político regional de um Estado já não mais centralizado, “exercendo influência em territórios entre os rios Gâmbia, Casamance e o curso superior do Geba, o Kaabu”<sup>42</sup>.

Enquanto núcleo de poder, Macedo defende que o Kaabu exerceu ampla influência em sua região de domínio, mesmo não dispondo de um aparelho

---

<sup>42</sup> MACEDO, José Rivair. Os Sonoje da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. *Abe-África*, v.01, n.01, 2019, p. 49.

centralizado de governo. “Seu funcionando pode ser descrito, portanto, como uma “confederação de povos de língua senegalo-guineense”. O governo do Kaabu era formado por um conselho de chefes das principais linhagens chamado *nianthioque*, que atuava a partir da cidade de Kansala”<sup>43</sup>. O colapso do Kaabu está ligado à avanços muçulmanos originados do Futa Djalon a partir da segunda metade do século XVIII, e é sedimentado oficialmente em meados do século XIX <sup>44</sup>.

Utilizaremos a denominação Kaabu, da língua mandê, para designar a formação estatal de origem mandinga, de modo a distingui-la de um território vinculado a ele, que posteriormente caiu sob domínio português, Gabu. As identidades africanas relacionadas ao Kaabu foram fragmentadas e redimensionadas no período colonial e pós-colonial, gerando problemas político-sociais que afetam, na atualidade, as relações entre Senegal, Gâmbia e a Guiné, conforme apontado nas interpretações de Carlos Lopes e, mais recentemente, Manuel Bivar<sup>45</sup>.

A Confederação dos Jalofos e o Kaabu eram, ambos, grandes forças irradiadoras da cultura e religião muçulmana na Senegâmbia. Isso permitiu que, durante os séculos XV e XVI, o Islã, estivesse amplamente presente, especialmente, ao norte do Casamance, e de maneira mais notável ainda, ao norte do Gâmbia. Thiago Mota considera que havia uma prática religiosa organizada nas populações islamizadas da costa, mas que essa prática era também aberta ao exercício de “sincretismos.”<sup>46</sup>. Essa postua nos permite entender ligação dos grupos islâmicos africanos associada à *confluência*.

---

<sup>43</sup> MACEDO, José Rivair. 2019, p. 50.

<sup>44</sup> Sobre a história do Kaabu, ver: TAMSIR NIANI, Djibril. **Histoire des mandingues de l'Ouest**, op. cit.; ver ainda os estudos de MANÉ, Mamadu. O Kaabu: uma das grandes entidades do patrimônio senegambiano. Soronda: **Revista de Estudos Guineenses**, nº 7, 1989, pp. 17-30; LOPES, Carlos. “Relações de poder numa sociedade manlinké: o Kaabu do século XIII ao século XVIII”. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, nº 10, 1990, pp. 17-26; LOPES, Carlos. “O Kaabu e seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos”. **Afro-Ásia**, nº 32, 2005, pp. 9-28; IDEM. **Kaabunké**. Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

<sup>45</sup> ABRANTES, Manuel P. Almeida de Bivar. **Kaabu, história de um império do início ao fim**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 158p.

<sup>46</sup> MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII** / Tese (doutorado) — UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, p. 98.

### 1.1.3. O impacto do Islã na Senegâmbia

Os divulgadores do islã — bexerins e marabutos — e os líderes religiosos locais — jambacoses — poderiam ser encontrados em um mesmo local de forma relativamente comum, e disputavam pelo maior alcance e influência em todas as esferas da vida daquelas populações<sup>47</sup>. Suas atuações não se limitavam, em nenhum dos casos, à esfera estritamente sobrenatural. Bexerins, marabutos e jambacoses desempenhavam papéis extremamente relevantes para decisões políticas, bélicas, econômicas e sociais. Assim, mesmo sendo possível falar em uma “dominância” do islamismo (especialmente na região norte), é importante que o tema seja analisado com o devido cuidado<sup>48</sup>.

Naquele período percebe-se que a apropriação do *capital religioso* pela população local era de importância significativa. Utilizamos esse termo em diálogo com a História da Economia, entendendo capital como um bem que pode ser aplicado à produção. Isso, pois percebe-se que a filiação religiosa possibilitava acessar bens materiais outrora inacessíveis<sup>49</sup>. Thiago Mota, em sua tese de doutorado, percebe, portanto, que a difusão do islamismo possibilitou o aumento da produtividade agrícola e aumento do poder econômico de seus propagadores.

A incorporação do capital religioso diz respeito a uma linha de interpretação dos saberes islâmicos, não ao controle racionalizado e objetivo da narrativa. Trata-se de um processo coletivo: as relações sociais estabelecidas no contexto da islamização são essenciais ao sentido atribuído ao desempenho do capital religioso. As escolas corânicas têm a função de formar elos desta corrente, pessoas que se tornarão portadoras da Revelação, ou seja, serão recipientes da Palavra divina, o Alcorão incorporado, possuído através do intelecto e dos sentidos. Para tanto, a formação dessas pessoas não se resume ao aprendizado intelectual, conquistado através do estudo racional, leitura e interpretação. O domínio dos sentidos e do comportamento é

---

<sup>47</sup> “A presença islâmica no Senegal remonta ao século XI, quando o movimento dos Almorávidas partiu do vale deste rio rumo ao Magrebe. A instalação do Islã no Mali, a partir do século XIII, e as tradições orais familiares do estado do Caior, que ligam as famílias mais antigas a linhagens marabúlicas, e do Salum, que descrevem a presença de um bexerim ao lado do conquistador Mbegan Nduur, no final do século XV e início do XVI, atestam a antiguidade desta presença. Marabutos e bexerins são os personagens mais proeminentes na documentação europeia sobre o Islã devido à função de divulgação religiosa que exerciam”. In.: MOTA, Thiago Henrique. Instrução islâmica na Senegâmbia e práticas de muçulmanos africanos em Portugal: uma abordagem atlântica (séculos XVI e XVII). **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 30, nº 60, 2017, p. 40.

<sup>48</sup> MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII** / Tese (doutorado) — Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, p. 141.

<sup>49</sup> Ver capítulo 03 da tese de MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII** / Tese (doutorado) — Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

requerido como fundamental e adequado ao papel social que incorporarão: a palavra de Deus<sup>50</sup>.

Mota, em alinhamento à obra de Rudolph Ware III<sup>51</sup>, defende em sua tese que o referido “capital religioso” associa-se ao alinhamento do crente “ao saber islâmico e ao afinamento com as correntes locais, regionais e globais do Islã”<sup>52</sup>. O pesquisador também argumenta que tal alinhamento - e consequente acúmulo do capital religioso - está ligado à fundação das escolas corânicas na Senegâmbia, “em especial entre os Jalofos e Mandingas, os povos que compunham a Confederação dos Jalofos e o Kaabu, respectivamente”<sup>53</sup>. Seguindo o pesquisador, essas escolas eram responsáveis pela disseminação da religião islâmica na região, *grosso modo*, e foram o centro de irradiação da fé fundamentada nos Cinco Pilares do islamismo.

André Álvares de Almada no final do século XVI, escreve que havia “*três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem para esse efeito.*” Essas casas eram localizadas no rio Gâmbia, a primeira junto à foz, a segunda setenta léguas ao interior, na localidade de Malor, e a terceira distante cinquenta léguas da segunda, em Sutuco. Almada ainda descreve que nesses locais eram praticados jejuns e abstinências, e se escrevia “*em livros encadernados nos quais dizem muitas mentiras; e dá o demônio ouvidos aos outros, para os ouvirem e crerem*”. Nesses locais havia comércio, com um grande mercado em Sutuco de ouro, em pó e em peças, que eram trocadas por manilhas de cobre, que ali valia como ouro, e também artigos de luxo, como contrárias da Índia e de Veneza, roupa branca da Índia, fio vermelho, papel cravo, bacias de barbear, dentre muitos outros produtos.<sup>54</sup>

Segundo Mota, as fontes históricas, os documentos produzidos com a presença europeia da África a partir do século XV evidenciam as rotas comerciais e religiosas que cortavam o deserto do Saara e uniam a Ásia, África e Europa em contextos

---

<sup>50</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit*, jul./dez. 2014, p. 142.

<sup>51</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit*, jul./dez. 2014, p. 141. *Apud* WARE III, Rudolph. **The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

<sup>52</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit*, jul./dez. 2014, p. 142.

<sup>53</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit*, jul./dez. 2014, p. 342.

<sup>54</sup> 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, p. 275.

comerciais<sup>55</sup>. No entanto, essas redes não eram suficientes para sustentar um processo de islamização, assim, foi preciso um local junto às populações para promover o enraizamento das crenças e rituais islâmicos na África: esses locais foram as mesquitas e escolas corânicas.<sup>56</sup>

Novas transformações sociais, políticas e culturais ao longo dos séculos XV e XVI afetaram a Senegâmbia. O avanço do processo de islamização e os conflitos suscitados com a escravidão atlântica, bem como toda a insegurança social por ela produzida, possibilitaram que a adesão ao islã fosse uma espécie de oportunidade de reinterpretar a realidade a partir de códigos que possibilitavam resistir a ser escravizado, ou ainda desejar escravizar o outro. Há, então, uma construção política e religiosa nesses significados, um capital cultural que legitimava as sociedades em transição, sendo islamizadas, com seus costumes locais competindo com os preceitos do islão. A circulação desse capital religioso se dava a partir dos saberes adquiridos nas escolas corânicas da Senegâmbia, e garantiam aqueles que internalizassem os ensinamentos, uma posição de destaque social.<sup>57</sup>

Os marabutos “cresceram em influência e poder – simbólico, econômico e político – desde o século XVI”,<sup>58</sup> seja em virtude da sua evidência durante a prática religiosa, ou pelo papel milagroso que lhes foi atribuído na sua participação na estrutura jurídica, política e diplomática. O fato é que a cultura escrita muçulmana deslocou e ressignificou as tradições orais culturais vigentes na Senegâmbia. O Islã fundou novos paradigmas políticos e religiosos, que influenciariam a organização social e política daquelas sociedades. Além disso, conformou em diversos momentos as formas locais de envolvimento com o Atlântico, com o tráfico das gentes e as rotas comerciais, que ligavam a Senegâmbia aos pontos de comércio<sup>59</sup>.

Essas modificações implicaram a confluência de diferentes culturas e políticas na região da Senegâmbia. Na costa africana da Senegâmbia, o contato com os lusos expunha as populações locais ao catolicismo. O islamismo se consolidava mais ao

---

<sup>55</sup> Já o final do século XVII indica o momento em que o Islã já havia se tornado uma religião de massas na Senegâmbia, excedendo os círculos dos comerciantes, elites governantes de alguns Estados e elite letrada. A ampliação da base popular foi elemento fundamental na eclosão das revoluções marabúlicas que emergiram a partir daí. MOTA, Thiago. Tese, p.45

<sup>56</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit.*, jul./dez. 2014, p. 342.

<sup>57</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit.*, 2018, p. 341.

<sup>58</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit.*, 2018, p. 342.

<sup>59</sup> MOTA, Thiago Henrique. *Op. Cit.*, 2018, p. 342.

norte e oeste, implicando na transfluência de diferentes culturas políticas e religiosas na região. A terceira religião monoteísta, o judaísmo,<sup>60</sup> adquire corpo no final do século XVI, por meio da chegada de comunidades sefarditas em Joala e Portudal<sup>61</sup>. A expansão cristã será mais aprofundada contemplada no segundo capítulo. Assim, a conformação da religião da Senegâmbia nos séculos XV e XVI conecta-se diretamente com conjunturas internas – confluências e transfluências -, como demonstramos até o momento. Não devem ser ignoradas as conexões externas (ou internacionais) que se criaram, e o papel fundamental destas no cenário histórico senegambiano. Com o passar do tempo e o aprofundamento das relações entre africanos e europeus, cresceram os contatos com regiões longínquas. Essas conexões eram evidentemente criadas pelos agentes locais que ali circulavam, e foram forjadas pelas populações locais, assim como os estrangeiros que porventura passaram ou viveram, em busca de riquezas, aventuras ou da conversão dos povos.

Como as mudanças de caráter macroscópico na Senegâmbia podem ter contribuído para as expressões culturais dos povos não-islamizados da região? Essa questão é importante porque não percebemos, por meio da documentação, mudanças drásticas expressas em rituais e performances formais públicos nos séculos XV e XVI. Assim, esses elementos mais ou menos fixos foram usados em confluência como instrumentos para manter a vitalidade das memórias, de forma a revivificar os elementos centrais e basilares, conformadores da consciência coletiva. Essa constatação abre espaço para a discussão dos conceitos antropológicos e históricos mobilizados na pesquisa e sua importância para a comprovação da argumentação elaborada.

## 1.2. Senegâmbia em movimento: Antropologia e História

O sociólogo Robert Hefner sugeriu que o processo de conversão é, na verdade, um processo de transformação da identidade pessoal, mas que também implica necessariamente na alteração da identidade do que chama de “grupo de referência”,

---

<sup>60</sup> MARK, Peter & HORTA, José da Silva. **The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World**. Nova York: Cambridge University Press, 2011. 262 p

<sup>61</sup> O principal tema do livro “The Forgotten Diaspora” são as práticas e ritos de duas comunidades de judeus sefarditas do século XVII, situadas, como supracitado, em Portudal e Joala. Ali, de acordo com os autores, foi possível encontrar resquícios e vestígios de sinagogas e rituais judaicos, assim como elementos da cultura material utilizados para comprovar a argumentação dos autores. Mark e Horta elaboraram a obra a partir de uma extensiva pesquisa documental, que os permitiram construir um quadro detalhado e preciso do cenário cultural e religioso, mas também comerciais, materiais e políticas das comunidades que ali habitavam.

ou seja, o grupo de origem do sujeito analisado. Esse grupo é o que fornece ao indivíduo uma base para a autodefinição e autoidentificação, um jeito de afirmar sua própria humanidade, como proposto pelo autor. Assim, é a partir do estabelecimento da identidade do indivíduo que ele é capaz de negociar espaço, obrigações, e direitos. De acordo com o autor,

Reference group theory emphasizes that self-identification is implicated in all choice, matters of self-interest, in myriad conflicts and solidarities of human life. More specifically, reference group theory stresses that in the course of their lives individuals develop a real or imagined reference group— an anchor for their sense of self and for the entitlements and obligations thought to characterize relationships — and refer to reference evaluating people, and life<sup>62</sup>.

Assim, o estudo da religião, e especialmente da conversão ou reafirmação religiosa, está intimamente ligado ao estudo das identidades enquanto elemento particular ou social. Estudar esse universo implica em perguntar-se até onde a identidade de qual ou tal grupo foi transformada pela conversão, e, num processo dual e simbiótico, como as mudanças na identidade de um grupo também afetam o universo simbólico e religioso do grupo.

Para discutir tais elementos, portanto, precisaremos do já destacado auxílio da Antropologia. O ritual e a memória compartilhados e performados social e comunitariamente, são elementos responsáveis pela racionalização e pela reencarnação memorial de um passado mítico, inalcançável e relativo, portanto, à cosmovisão daqueles povos. É através dessas expressões que estabelecemos a narrativa criada pelas comunidades da Senegâmbia praticantes das formas religiosas senegambianas sobre seu próprio passado e sobre sua cosmovisão.

Compreendemos a dificuldade de tal processo, já abordada inúmeras vezes pela academia

Embodiment, lived experience and intersubjectivity are key to experimental approaches articulated at the intersection of performance and ethnography. [...] Since embodied experience eludes and possibly exceeds cognitive control, accounting for its destabilizing function within the research process potentially endangers dominant conceptions of knowledge upon which the

---

<sup>62</sup> “A teoria dos grupos de referência enfatiza que a auto-identificação está implicada em todas as escolhas, assuntos de interesse próprio, em inúmeros conflitos e solidariedades da vida humana. Mais especificamente, a teoria dos grupos de referência enfatiza que, no decorrer de suas vidas, os indivíduos desenvolvem um grupo de referência real ou imaginado – uma âncora para o senso de si e para os direitos e obrigações que se pensa caracterizar relacionamentos – e referem-se a referências que avaliam pessoas e vida” Tradução nossa. HEFNER, Robert W. Introduction: World Building and the Rationality of Conversion. In: HEFNER, Robert W. (ed.): **Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation**. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993, p.25.

legitimacy of academic discourses so crucially depends<sup>63</sup>.

O fato de poder ser interpretado por todas estas esferas do conhecimento faz do rito e da performance realidades poliédricas que se aproximam do conceito de memória. Tais elementos permitem às comunidades praticantes viver num mundo organizado que, do contrário, apresentar-se-ia como hostil, violento, impossível. Esses são os locais, especialmente em sociedades ágrafas, de construção de identidades e de identificações, e por isso têm caráter também instrutivo.

Interessante notar, por isso, o caráter dual da performance ritual: ao mesmo tempo em que cria uma narrativa que dá sentido, coesão e unidade ao grupo, estabelecendo um sentimento de pertencimento e partilha, é responsável, através dessa mesma narrativa, por rememorar o passado e estabelecer sua leitura “oficial” (e até sacramental), relacionada ao estabelecimento do momento originário, ao mesmo tempo, formando as próximas gerações conforme os princípios mais básicos e relevantes para aquelas comunidades — de forma passiva ou ativa.

Mircea Eliade, em sua obra “Mito do eterno retorno”, produz uma relevante análise sobre o tempo, percebendo esse elemento através da ritualização e, por sua qualidade de “Eterno Retorno”, como sagrado, conquistado na permanência dos rituais que eternizam o presente por pressupostos ontológicos. Assim, conhecer os mitos — através da ritualização e da performance — é aprender o segredo da origem das coisas. Assim, sua importância provém não apenas de sua racionalização do mundo, “mas sobretudo porque, ao recordar, ao reactualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Antepassados fizeram *ab origine*”<sup>64</sup>.

Apesar disso, verifica-se nas comunidades da Senegâmbia a adoção de outras divindades e crenças em seu sistema religioso, à exemplo da livre presença de bexerins no mesmo espaço ou o contato com missionários cristãos, na documentação. assim como se verifica em outros grupos não praticantes de religiões abraâmicas Não havia, portanto, nulidade em adotar uma religião monoteísta, mas sim um acréscimo

---

<sup>63</sup> “A personificação, a experiência vivida e a intersubjetividade são fundamentais para as abordagens experimentais articuladas na interseção entre performance e etnografia. [...] Uma vez que a experiência incorporada escapa e possivelmente excede o controle cognitivo, explicar sua função desestabilizadora dentro do processo de pesquisa potencialmente coloca em risco concepções dominantes de conhecimento das quais a legitimidade dos discursos acadêmicos depende de forma tão crucial [tradução nossa]”. VIRGINIE, Magnat. Conducting Embodied Research at the Intersection of Performance Studies, Experimental Ethnography and Indigenous Methodologies, *Anthropologica*, n. 53, vol. 2, 2011, p. 213.

<sup>64</sup> ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Ed. 70, 1986, p. 19.



ao “panteão” de divindades a se prestar culto. Dessa forma, consideramos que a evangelização e aceitação da ortodoxia cristã e islâmica na região foi reduzida nos séculos XV e XVI não apenas pela aceitação de outras crenças, mas especialmente pela impossibilidade de alterar a cosmovisão desses povos.

Além disso, o próprio tipo de poder político e diplomático na Senegâmbia era fator limitador. O batismo dos reis ocorria mais pelas “facilidades” políticas que poderiam gerar – proteção portuguesa, criação de linhas de comércio, etc. – do que por uma conversão efetiva. Os batismos dos reis foram comentados extensamente pelas cartas missionárias como podemos observar na “Carta do Rei Balamá de Guinala para El-Rei D. Felipe II”:

(...)prometendolhe compriria tudo quanto elle antes me tinha pedido e me fazia christaõ, e largaria todas as er[r]onias chinas que os da minha naçaõ costumauaõ ter, reduzindome á fee de Christo, conforme sou delle e dos Padres da Companhia emcaminhado, cõ tanto que ponhas os olhos em o detrimento que passa este Rejno, porque mo tem destruído e [a] sette Rejs súbditos meus, os Bijagós, cõ assaltos que de noite daõ, matando e abrasando tudo, por ser gente que está em huãs ylhas, onde lhe naõ posso fazer guerra por terra.

Retomando, por fim, a discussão antropológica, portanto, é preciso considerar sua aplicação ao contexto estudado. Como proposto por Jean-Loup Amselle,

se há um ponto relativamente pacífico entre um certo número de africanistas, é que as formas de organização social que podemos identificar na África pré-colonial são produto de fenômenos de sístole e diástole, de vai-e-vem constantes, em uma palavra de processos de composição, decomposição e recomposição que se desenrolam no interior de um espaço continental<sup>65</sup>.

Concordamos com a proposição de Amselle que entre os séculos XV e XVIII, uma série de eventos explicitam essa conjuntura: desde as dinâmicas políticas, sociais e econômicas impostas pelo universo externo (Atlântico) e interno da África Ocidental (da Senegâmbia e das próprias comunidades analisadas) às comunidades praticantes das formas religiosas senegambianas nos séculos XV e XVI.

Enquanto na Europa, nos XV e XVIII, os Estados Nacionais estavam em processo de gestação e formação, apesar da diversidade de línguas, estados, conformações territoriais de seus povos, na região da Senegâmbia a situação era divergente. Não havia – e não houve entre os séculos XV e XVIII – a pretensão pela criação de fronteiras e estados consolidados à moda européia, especialmente na

<sup>65</sup> AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. **No Centro da Etnia** – Etnias, Tribalismo e Estado na África. Rio de Janeiro: Vozes, 2017, p. 67.

região costeira<sup>66</sup>. De fato, a conformação política e social difere profundamente das formas de organização europeias insurgentes no período.

A partir dessa dinâmica organizacional, entretanto, poder-se-ia pensar de forma equivocada que não há organização ou ortodoxia para a *religião* e as *performances rituais* senegambianas ao longo de todo o período proposto para esta pesquisa, já que o caráter dinâmico de tais sociedades, e conseqüentemente suas formas de expressão, dificultaria o surgimento e a preservação de um sistema de crenças mais ou menos estável. Essa dificuldade, seguindo a mesma linha equivocada de raciocínio, seria então fator determinante para a irregularidade e até inexistência de rituais e performances minimamente padronizados, resultando em expressões de religiosidade dispersas e minimamente associadas.

Apesar desse pensamento equivocado, a documentação revela exatamente o oposto: os rituais performáticos permaneceram e mantiveram suas formas, de acordo com as ocasiões em que eram evocados; ao longo do tempo, as cerimônias eram realizadas frequentemente, por motivos plurais, e seguindo preceitos mais fixos e normatizados, conforme discutiremos no terceiro capítulo. Importante notar, preliminarmente, que as crenças e os ritos descritos pelos relatos de viagens de portugueses, resumiam a religião tradicional ao culto aos ancestrais, e a utilização da magia para proteção pessoal, intermediada pelos Jabacouses, sacerdotes responsáveis pela intermediação entre os dois mundos, o visível e o invisível – ou, como discutiremos no terceiro capítulo, parcialmente visível.

Esse caráter dinâmico e instável, acirrado pela presença europeia na costa – corroborariam para o que Mary Douglas descreveu como ‘desordem social’, e seu efeito consolidante para a religião – conforme o livro “Pureza e Perigo”:

Se é verdade que a desordem destrói o arranjo dos elementos, não é menos verdade que lhe fornece os seus materiais. Quem diz ordem diz restrição, selecção dos materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isto que aspirando à criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói

---

<sup>66</sup> O Kaabu, que dominava parte da Senegâmbia através do sistema de mansaya, pode ser compreendido como um “Estado” consolidado mais ou menos próximo ao que se compreende como “Estado” no mundo ocidental. As regiões que dominavam, entretanto, não assemelham-se à tal estrutura. Para mais, ver: LOPES, Carlos. **Kaabunké**: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, p. 73-145.

os arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. A desordem é pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e de poder.

O rito reconhece estas potencialidades da desordem. Na desordem do espírito, em sonhos, desmaios, no delírio, o oficiante busca as forças, ou verdades, que nunca se poderiam obter por meio de um esforço consciente. Aqueles que por momentos renunciam ao controle de si, vêem-se de repente dotados duma energia dominadora e de poderes excepcionais de cura<sup>67</sup>.

Douglas claramente produziu sua obra com um sentido específico para “desordem”, que poderia ser circunscrito, de forma mais direta, como “impureza”. É a essa situação que nos referimos quando indicamos, no início da seção, a condição basal de mudança das comunidades da costa. De acordo com a autora, aquilo percebido como impuro tende a ser associado à uma situação, sentimento ou tradição desordenados. Em outras palavras,

[...] parte do esforço em criar formas sociais apropriadas consiste na atribuição de poderes e perigos a pontos específicos do sistema. As posições de autoridade bem-definidas e articuladas são munidas de poderes explícitos e controlados que protegem a ordem. Já das posições ambíguas e mal articuladas emana um poder incontrolável, inconstante e perigoso, impelindo as pessoas a agir no sentido de reduzir a ambiguidade. Por isso, mesmo que incômoda, a desordem nunca é totalmente banida. Sua presença é tanto nociva quanto poderosa, servindo como uma espécie de espelho negativo para a sociedade.<sup>68</sup>

Dessa forma, é possível compreender que a presença de europeus nos primeiros contatos atlânticos – assim como sua presença continuada em uma sociedade previamente organizada segundo suas próprias lógicas – ao contrário de suprimir as expressões religiosas, as intensificaram<sup>69</sup>. Essa conclusão advém da análise documental, primeiramente, mas é corroborada pelo trabalho teórico de Douglas, conforme esperamos mostrar ao decorrer da dissertação. Para combater situações e eventos aberrantes, os grupos senegambianos, praticantes da religião yran reafirmaram os elementos normativos rituais, que demarcariam de forma visível a diferença entre ambas sociedades, na busca da preservação de um modo de vida específico e no impedimento da anomia.

Percebe-se que há uma relação de necessidade entre a instituição religiosa e a estrutura social, que nem sempre é percebida conscientemente: enquanto as

<sup>67</sup> DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Trad. Sônia P. da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 72.

<sup>68</sup> ROCHA, Everardo; FRID, Marina. **Os antropólogos**: clássicos das ciências sociais. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015, p.230.

<sup>69</sup> Importante notar que aqui não se busca reforçar a ideia de um “fracasso” ou de “sucesso” da evangelização católica na região. Pelo contrário, esses são elementos importantes para os religiosos do período que se preocuparam fortemente com esse propósito. Eventualmente, suas percepções são aqui reproduzidas, mas com o cuidado de pensar mais na presença disruptiva que tiveram no local, e menos no número de conversões alcançadas no local.

instituições religiosas estabelecem as bases para as condutas, a sociedade – através das interrelações que estabelecem entre seus próprios membros – legitima e reafirma as normas propostas pela instituição religiosa, determinando-as como a conduta ideal. É claro que esse “pacto” não exclui a sociedade de conflitos, de situações de anomia e da reformulação de processos que implicam na experimentação, investigação, espaços produtivos e produto final: sociedades nunca estão em perfeito equilíbrio, mas são exatamente essas inconsistências na lógica da expressão ritual que permitem seu funcionamento.

É, portanto, a partir da obra de Mary Douglas e de seu conceito de “desordem” (1991) que criamos o elo entre situações de entropia – causadas tanto por eventos internos quanto por elementos externos (conforme supracitado) ao longo de três séculos – e a intensificação ou a reafirmação das práticas rituais performáticas, que permitiram sua permanência, em parte, até a contemporaneidade<sup>70</sup>.

Particularmente interessante para nós é a frase clássica de Bispo “nem tudo que se ajunta se mistura”. Com esse trecho, Bispo atesta um dos pressupostos já indicados na introdução da pesquisa, alinhado à teoria de Mary Douglas sobre impureza, de que, ao intensificar o contato com os grupos europeus e ocidentais, a tendência observada nas comunidades costeiras da senegâmbia e naquelas praticantes da religião yran em geral não foi o abandono de seus rituais ou mesmo uma gradual mutação desses para a cosmovisão monoteísta. Pelo contrário, a intensificação de suas performances com objetivo de estabelecer uma diferenciação entre o “outro” e “eu”.

É preciso, assim, abordar o conceito de performance. O gestual e performático possuem uma função social importante na delimitação do sagrado. São ações que, de forma consciente ou não, desempenham uma diferenciação do “eu” com o “outro”<sup>71</sup>. A forma específica do gesticular expressa de forma visível o “eu”, separando

---

<sup>70</sup> O chamado “culto aos antepassados” ainda é amplamente praticado em diversos países da África Ocidental. Na Guiné-Bissau, por exemplo, cerca de 15% da população é adepta do que é chamado de “religião animista” pelo censo de 2009 do Instituto Nacional de Estatística Guiné-Bissau. Esse número já foi maior: no primeiro Recenseamento Geral da População, feito em 1979, era próximo a 60%. GUINÉ-BISSAU. INE. **Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação**, 2009. Características socioculturais, INE, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/2LSyQZA>. Acesso em: 06 jan. 2018. A mesma noção é abordada no artigo “Rumo a fé global” de Ambra Formenti. FORMENTI, Ambra. Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau. **Etnográfica**, Lisboa, v. 21, n.2, p. 293-318, 2017.

<sup>71</sup> Ao definir dessa forma “performance”, seguimos a tradição norte-americana que se dedica ao “Performance Studies”: “Na língua inglesa, para além de seu sentido corrente, o termo passou a adquirir significados mais específicos nas ciências humanas e nas artes a partir dos anos 50. O pensamento e

ou integrando o sujeito na comunidade em que se encontra. O gestual estabelece uma moral compartilhada e um sentimento de pertencimento que ultrapassa a crença no sagrado por si só. Sendo assim, a performance ritual é essencial para a própria existência da sociedade.

Através do uso da antropologia como chave de análise para abordagem do tema proposto procuramos contemplar possibilidades de análises para buscar responder às perguntas aventadas. Procuraremos aqui seguir a proposta de Mariza Peirano, ao postular a adequação de atitudes historiográficas/antropológicas que adaptem *conceitos canônicos* à *contextos específicos*, no esforço de traduzir uma cultura que opera e é baseada em pressupostos outros<sup>72</sup>.

O estudo histórico sobre a região da Senegâmbia – especialmente aquele dedicado à religião<sup>73</sup> – suscita uma série de reflexões de cunho interdisciplinar com a Antropologia. Esse tipo de diálogo se abre na medida em que essa área do conhecimento cunhou conceitos e promoveu reflexões pertinentes ao estudo das alteridades, tema de imprescindível importância para a pesquisa. Apesar disso, o cuidado com os conceitos canônicos (e caros) da Antropologia é o primeiro passo no diálogo com a disciplina, conforme proposto pelos próprios pesquisadores do campo: Isabelle Stengers, no artigo “A proposição cosmopolítica”<sup>74</sup>, sugere um ritmo de pensamento “mais lento” aos pesquisadores das humanidades, ritmo esse que promova a reflexão de maneira mais detida, detalhada e ponderada.

De acordo com Stengers, esse tipo de cuidado resguarda-nos do uso de grandes guarda-chuvas teóricos e conceituais criados pela academia para

---

a prática artística nos EUA foram crescentemente impregnados da palavra performance como idéia-força capaz de saltar o fosso entre arte e vida. Idéia de difícil conceptualização, escorregadia, movendo-se nos interstícios de diversas áreas, o termo foi-se definindo mediante certas práticas e ocupando terrenos inesperados. [...] dos atributos que caracterizariam a atividade performática: 1) uma ordenação especial do tempo; 2) um valor especial atribuído a objetos; 3) não-produtividade em termos de mercadoria; 4) regras. Além desses, o espaço (locais não ordinários) como um elemento freqüente” In: LOPES, Antonio Herculano. **Performance e história** (ou como a onça, de um salto, foi ao Rio do princípio do século e ainda voltou para contar a história). Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994, p. 3. Continuaremos a discutir o termo e sua definição, assim como a tradição de estudos criada ao seu entorno no terceiro capítulo.

<sup>72</sup> PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 36.

<sup>73</sup> A “Religião” é um tema clássico da Antropologia: desde o momento de conformação da área, nos trabalhos de Durkheim, a religião têm suscitado questões próprias ao campo antropológico, que de certa forma também se apossou desse tema. DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 609.

<sup>74</sup> Apesar de filósofa, o diálogo que Stengers estabeleceu com a Antropologia e o uso que essa disciplina deu à suas obras e teorias permitem considerá-la uma importante teórica do campo antropológico e mesmo etnográfico. STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, 2018, pp. 442-464.

caracterizar determinadas situações e contextos, quando cumprem certos pré-requisitos. Tal atitude acabaria descaracterizando os objetos pesquisados, exatamente por ignorar suas particularidades em nome de uma classificação pretensamente “neutra”. A proposição “Cosmopolítica” auxilia a depurar a visão acadêmica, já propõe um posicionamento político consciente, uma vez que a neutralidade é um ideal procurado, mas, no limite, inalcançável. O cosmos, por sua vez,

[...] designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. Não existe, enquanto tal, um representante, o idiota nada exige, não autoriza nenhum “e portanto...”. E a sua questão se dirige, então, primeiramente àqueles que são os mestres do “e portanto...”, a nós que, com grandes doses de “e portanto”, bem poderíamos, com toda nossa boa vontade, nos tornar os representantes de problemas que, queiramos ou não, se impõem a todos<sup>75</sup>.

A proposição cosmopolítica advoga, portanto, pela recusa de um sistema que fale pelos outros aquilo que “eles” não nos dizem, mas que a academia continua a afirmar, por ocupar o lugar que pretensamente a autoriza a fazê-lo. Cabe dizer, além disso, que a postura colonizadora indicada por Bispo em sua obra se relaciona também à crítica elaborada por Stengers da “tolerância” das Ciências Humanas. Essa “tolerância” – da forma indicada pela autora – é compreendida como uma postura condescendente dos pesquisadores às culturas não ocidentais, que tende a valorizá-las apenas enquanto formas de *representação* do mundo real, e não enquanto o mundo real em si.

Nesse sentido, a “tolerância” seria a aceitação de saberes não ocidentais pelo pressuposto de que eles não compõem uma verdade, mas uma montagem imperfeita do mundo “real”. Quem define o que é o “real” e “verdadeiro” seria a lógica ocidental elaborada desde a Idade Moderna na Europa, mas que, no limite, não diz nada às comunidades que escapam de sua racionalidade. O trabalho sobre as cosmopolíticas seria, portanto, uma importante chave de leitura para a pesquisa, na medida em que propõe-se aqui uma leitura que permite privilegiar a perspectiva dos *encontros* no interior da Senegâmbia.

Apesar disso, cabe dizer que discordamos de Isabelle Stengers em seu artigo

---

<sup>75</sup> STENGERS, 2018, p. 452.

“reativar o animismo”. Na obra, a autora advoga pela validade e retomada, como foco de consideração, do universo animístico nas pesquisas acadêmicas, especialmente aquelas ligadas à uma cosmovisão politeísta. Apesar de possuir um ponto válido, a importância de reativar práticas marginalizadas, é importante destacar que não cremos que foram marginalizadas necessariamente pelo “capitalismo”, como Stengers, já que percebemos essa posição como essencialmente anacrônica.

A crítica à esses termos o uso do termo – “animismo”, “feitiçaria”, e “bruxaria” – já foi longamente abordada pela historiografia. Portanto, compreendemos, que não é através da “reativação” de conceitos longamente condenados pela pesquisa historiográfica que poderemos valorizar as práticas rituais e ligadas ao sobrenatural de determinados povos, que fogem da lógica ocidental. Especialmente, porque tais termos têm uma conotação eminentemente negativa *desde seu nascimento*, e, por isso, nos resta perguntar sobre seu uso (ou reativação): até que ponto é válido utilizar termos cunhados pela tradição ocidental para designar práticas de povos – naquele momento e possivelmente até hoje incompreendidos – de forma intencionalmente ou não pejorativa?

Essa discussão se complexifica ainda mais quando os mesmos povos que sofreram essa atribuição, acabam por adotar tais termos para definir suas próprias práticas. Até que ponto a historiografia também consegue abarcar essas complexidades? Deveríamos nós respeitar a escolha de autodesignação dos povos pesquisados (feita contemporaneamente), em função de um senso de justiça ocidental? Ou consideraremos a forma como os povos – no período histórico ao qual nos dedicamos em pormenor – designavam suas próprias práticas?

Essa série de questões, ainda não respondida de forma satisfatória por nenhum texto que tenha pretensões globais ou globalizantes, deve ser considerada, como supracitado, de acordo com as especificidades históricas – e, mais do que isso, historiográficas – de cada objeto. É apenas a partir das perguntas feitas à fonte, e, mais do que isso, ao próprio povo historiografado, que é possível lhe fazer justiça. E é por esse motivo que recusamos de forma veemente todo conceito que procure limitar a ação e agência de povos não inseridos na lógica não-ocidental, em diálogo com Nego Bispo, e na busca por descolonizar nossa agência, limitante da agência alheia.

A ideia de que a religião está intimamente associada à forma como a sociedade se expressa ou, conforme conceito antropológico, à “estrutura” da sociedade, não é

exclusiva a poucos teóricos da Antropologia. Efetivamente, desde Durkheim<sup>76</sup>, passando por Lévi-Strauss<sup>77</sup>, até Marshall Sahlins<sup>78</sup> (apenas para citar alguns) percebe-se tal compreensão, que é, de certa forma, concatenada: na sociedade percebem-se características que auxiliam na compreensão e explicam a religião, assim como a religião dá sentido à certos elementos sociais de outra forma incompreensíveis.

Apesar disso, cada antropólogo compõe sua argumentação conforme uma metodologia diferente, complexificando a noção supracitada. Para Durkheim, a esfera sobrenatural específica de cada sociedade é uma tradução deificada e *performática* do contexto em que se insere ou, para utilizar um termo antropológico, do “stock cultural”<sup>79</sup> construído da comunidade. Essa noção projeta a religião como um aspecto desconectado da esfera social prática, um elemento externo que depende da sociedade para existir e, ao mesmo tempo, alimenta e dá sentido à essa sociedade, mas no limite é apenas uma transposição<sup>80</sup>. Mary Douglas complementa essa visão, compreendendo o caráter religioso não apenas como uma tradução da sociedade – conforme postulado por Durkheim –, mas um complemento a ela e ao mundo profano, presente no cotidiano de cada indivíduo<sup>81</sup>.

O uso da antropologia durkheimiana justifica-se pela importância do caráter público dos elementos analisados, e da performance que a eles está associada. Infelizmente a esfera do privado é muito dificilmente alcançada na documentação selecionada, o que nos obriga a explorar os aspectos mais chamativos da religião, isto

---

<sup>76</sup> Baseando-se em Durkheim, a sociedade “é uma realidade transcendente, dotada de autoridade moral sobre o indivíduo e, ao mesmo tempo, capaz de elevá-lo além de si mesmo; *depois, reconhece no sagrado a própria sociedade em forma simbólica* [grifo meu]” In: DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: o sistema totêmico na Austrália (trad. Joaquim Pereira Neto). São Paulo: Ed. Paulinas, 1989., p. 247.

<sup>77</sup> “toda cultura tem uma estrutura interna, cujos elementos devem todos se relacionar entre si para ser compreendidos” LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e história**. Lisboa: Presença, 1975.

<sup>78</sup> SAHLINS, M. **História e Cultura**: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

<sup>79</sup> O conceito de “stocks culturais” foi cunhado por Edgar Nahoum, que respondia pelo pseudônimo de Edgar Morin. De acordo com o autor, o termo designa uma abordagem da noção de “cultura”, como uma comunicação entre a experiência existencial e o saber constituído. Seria um sistema onde o saber seria um código somente assimilável pelos que partilham da mesma cultura.

<sup>80</sup> Para Durkheim, o mundo onde os seres humanos experimentam a realidade, o mundo profano, sobrepõe-se outro que, em certo sentido, só existe em seus pensamentos, mas é investido de uma elevada dignidade por ser um mundo idealizado. *O sagrado é assim um suplemento cognitivo e performativo da realidade, ao mesmo tempo em que realiza funções decisivas na experiência profana* [grifo meu]. ROCHA, Everardo; FRID, Marina. **Os antropólogos**: clássicos das ciências sociais. RJ: Editora PUC, 2015, p.211.

<sup>81</sup> DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo: Perspectiva, 2010, p.58-63.



é, as performances públicas. Considerando, portanto, que Durkheim e seus discípulos tendiam a supervalorizar a esfera do público – o que evidentemente pode ser problemático em alguns estudos e recortes – percebemos sua abordagem como adequada para a pesquisa.

O último apontamento é relativo ao uso do termo “alteridade”. Ao pressupormos que as performances que compõem uma cerimônia têm primordialmente a função de comunicar, é preciso reconhecer que sempre se comunica a um outro. “Comunicação presume simultaneamente semelhança e diferença. Por isso ela nunca chega à comunhão, este estado de convergência total em que comunicar não tem mais razão de ser, pois idênticos não têm nada a trocar”.<sup>82</sup> Sendo assim, é preciso pensar de que maneira essa relação dialética pode ser observada na Senegâmbia. Até onde essas comunidades se reconheciam ou estranhavam entre si? E em relação aos europeus? Como a comunicação e percepção de alteridades determinava não apenas o convívio com europeus mas entre as próprias nações senegambianas?

Há também o problema das fontes: como o outro “guineense” é percebido nas fontes ocidentais ou ocidentalizadas? Nesse caso, é preciso refletir como transparecem as lógicas internas da Senegâmbia na documentação, que não estão evidentes e explicadas a partir de critérios científicos, mas que se encontram *por trás* das descrições empíricas relatadas. A crítica documental é, nesse caso, fator imprescindível para que não sejam repetidos os critérios e determinações cristianizadas e preconceituosas das fontes ocidentais.

Por fim, é preciso apontar que utilizamos, no diálogo interdisciplinar com a Antropologia, a linha da escola antropológica francesa, já que essa é a base de diálogo primordial dos autores referenciais dessa dissertação. A principal referência nesse sentido foi dada por Durkheim, especialmente em “Formas elementares da vida religiosa”, em que se propõe, em termos gerais, que

[...] as antinomias geradas pela separação entre realidade e representação, assim como aquelas de sociedade e indivíduo, de sagrado e profano ou de religião e magia, seriam fundamentais para se analisar a solidariedade social a partir do trabalho de reorganização da função pela imposição normativa da sociedade complexa. Por isso, o fato religioso passa a assumir, [...], uma dimensão constitutiva especial da realidade social. Pois, para o autor [Durkheim], era importante o desenvolvimento de uma teoria da solidariedade que não se limitasse ao contrato moral, mas que se impusesse como uma

---

<sup>82</sup> CASTRO, Celso. **Textos Básicos de Antropologia**: cem anos de tradição. Rio Janeiro: Zahar, 2016, p. 179.

---

representação compartilhada por pessoas morais e individuais, e o simbolismo religioso foi a chave para esta saída teórica<sup>83</sup>.

Deve-se destacar o diálogo com a corrente da escola antropológica francesa de herança estruturalista encampado por Mary Douglas, Clifford Geertz e Victor Turner. Apartir desse referencial, os autores criticaram as formas clássicas dessa escola a partir da Antropologia Simbólica. Turner, por exemplo, cunhou um importante contraponto à corrente, a partir da noção de anti-estrutura, ou mais simplesmente, de *communitas*, o momento em que a(s) estrutura(s) é (são) suprimida(s) por um evento<sup>84</sup>. Dessa forma, nesse trabalho também nos aproximamos da Antropologia Simbólica e Interpretativa, que considera o homem um animal simbólico – sendo símbolo de um constructo social que veicula cultura – em busca de interpretação.

Apesar disso, não vetamos o diálogo com outras correntes antropológicas, como com Mariza Peirano e a antropologia cognitiva; e os conceitos cunhados por Edgar Morin a partir da teoria da complexidade, para citar alguns de forma superficial, apenas. Ao longo da dissertação, também procuraremos explorar autores africanistas dedicados à compreensão, adaptação e criação de conceitos adequados ao contexto desse continente e — sempre que possível — da Senegâmbia. Cabe destacar, especialmente, os trabalhos de Ramon Sarro, Lia Laranjeira e Nicolau Parés.

Concluindo, com essa seção buscamos elaborar uma argumentação em torno de dois pontos principais: a dinâmica geral das comunidades da Senegâmbia, especialmente a influência islâmica no espaço, e, em um segundo momento, de forma geral, que cada escola antropológica possui limitações e ao mesmo tempo fornecem, possibilidades de análises importantes, que serão desenvolvidas ao longo da dissertação, de forma prática, e em conjunto com a análise documental. Reforçamos portanto, a proposta de Peirano que defende adequação de conceitos canônicos à contextos específicos, no esforço de compreender uma outra cultura<sup>85</sup>.

### 1.3. Descrição geral dos povos da região

Quais os atributos específicos dos grupos que habitavam a Senegâmbia? Em termos gerais, é possível destacar que haviam quatro línguas principais no território

---

<sup>83</sup> MARTINS, Paulo Henrique; GUERRA, Juliana de Farias Pessoa. Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa. **Sociologias**. vol.15 no.34, Sept./Dec. 2013, p. 187.

<sup>84</sup> Para mais, ver: TURNER, V. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: Editora UFF, 2008

<sup>85</sup> PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 36.

entre o século XV e XVI; três das principais eram (e até hoje são) o, serer, wolof e fula. Estas línguas são formas de comunicação estruturalmente próximas entre si, e fazem parte do grupo linguístico “Atlântico Ocidental”. A quarta língua, o mandinga ou malinke (de onde fazem parte as línguas maninka, bambara, por exemplo) é parte do grande grupo linguístico “mande”, centrado a leste, que inicia no vale do Níger e estende-se por longas porções de terra, até a região da África Central<sup>86</sup>. Hoje, é consenso que esta língua chegou ao território senegambiano posteriormente, aproximadamente entre 1100 e 1500<sup>87</sup>.

Essas matrizes linguísticas eram muito importantes para identificação e pertencimento entre os grupos habitantes da Senegâmbia. Frequentemente percebe-se que os grupos vincularam-se à determinados contextos e espaços, assim como a tradições e práticas religiosas específicas a partir da língua falada como forma de apresentação. Exemplo disso é como a conquista de um contingente populacional por outro geralmente vinha acompanhada também da substituição de sua língua, como é demonstrado pelo clássico exemplo da “wolofização”<sup>88</sup>.

Nesse quesito, a importância da etnolinguística para a identificação exógena dos grupos — e, conforme cremos, endógena também — é atestada por Paul Hair, que, ao fazer um inventário etnolinguístico da costa da Guiné no século XVI e XVII constatou duas interessantes situações. Primeiro, notou grande continuidade geográfica nas fronteiras etnolinguísticas ao norte da Senegâmbia, especialmente ao norte do Gâmbia. Segundo, as exceções à essa continuidade, concentradas na Senegâmbia do sul que parecem ter ocorrido as maiores diferenças<sup>89</sup>.

Defendemos que a heterogeneidade cultural da Senegâmbia deve ser analisada, de forma geral, pelo viés histórico, visto que apesar desse processo possuir

---

<sup>86</sup> Os grupos selecionados portanto, podem ser chamados de “mandófanos”, visto que localizados na zona de influência da língua Mande.

<sup>87</sup> A obra principal que detalha essa migração é do linguista Mikael Parkvell, inclusive com uma análise interessante sobre a influência das manifestações culturais para a conformação linguística da região. Para mais, ver: PARKVALL, Mikael. **Da África para o Atlântico**. Trad. Rodolfo Ilari. Campinas: Editora da Unicamp, São Paulo, 2012.

<sup>88</sup> O modelo islamo-*wolof* e seu projeto de *wolofização* como fator de homogeneização da sociedade senegalesa moderna é geralmente considerado como um marco que conduzirá ao desaparecimento das identidades não *wolof*. THIAW, Ibrahima. História, Cultura Material e Construções Identitárias Na Senegâmbia. **Afro-Ásia**, no. 45, 2012, p. 10.

<sup>89</sup> HAIR, Paul. Ethnolinguistic continuity on the Guinea coast. **Journal of African History**, no. 8, 1967, pp. 247-268; HAIR, Paul. An ethnolinguistic inventory of the Upper Guinea coast before 1700. **African Language Review**, no. 6, 1967, pp. 32-70.

origens distantes e imemoriais, permaneceu ocorrendo durante toda a história pré e pós-colonial na região. De fato, ali encontra-se um mosaico de populações. Exemplo desse *continuum* é a permanência contemporânea de tradições orais e de práticas rituais específicas na contemporaneidade, que podem ser encontradas também na documentação de forma relativamente similar, ou a análise linguística evocada por Bivar e Hair, que permitiria uma análise das continuidades históricas<sup>90</sup>.

Cabe aqui uma digressão quanto à cultura na Senegâmbia: conforme supracitado, em fins do século XVI a região do rio Gâmbia abrigava muitos reinos<sup>91</sup>. Nas adjacências do reino de Borçalo havia o reino de Cantor, vassalo do reino de Gabu, que eram senhores da região da Gâmbia. Os habitantes de Cantor eram guerreiros ferozes, já os mandingas intimidavam com emboscadas quem desejasse subir o rio Gâmbia. Almada ainda nos conta que no percurso do rio havia mais muçulmanos que em toda a Guiné, com grandes cáfilas que vinham do reino de Denyanke dos Fulbe, no Senegal, a terra do Grande-Fula.

Havia, segundo Almada, sociedades de grande diversidade étnica que formavam unidades políticas de dimensões territoriais bastante diminutas, muito em função da geografia local que abrigava, especialmente na Guiné, terrenos muito alagadiços e impróprios para viver ou cultivar alimentos. Essas sociedades diversas são chamadas de reinos por Almada<sup>92</sup>, e foram formadas pela distância e pelos poucos laços que possuíam com a Costa da Senegâmbia e com o império do Mali, o que possibilitou que os poderes locais não fossem sufocados e ascendessem, como é o caso do Farim de Kasa, do reino do Gabu, que assumiu o título de Kasa-Mansa, e corrobora essa hipótese.

Por todas essas terras e nos rios Casamance, Grande, São Domingos até a Serra Leoa, e também os vizinhos a Cabo Verde comerciavam escravos com os

---

<sup>90</sup> Em sua tese, Bivar utiliza o termo “cimento” de forma relativamente similar ao nosso uso de “tradições subterrâneas” de Arendt.

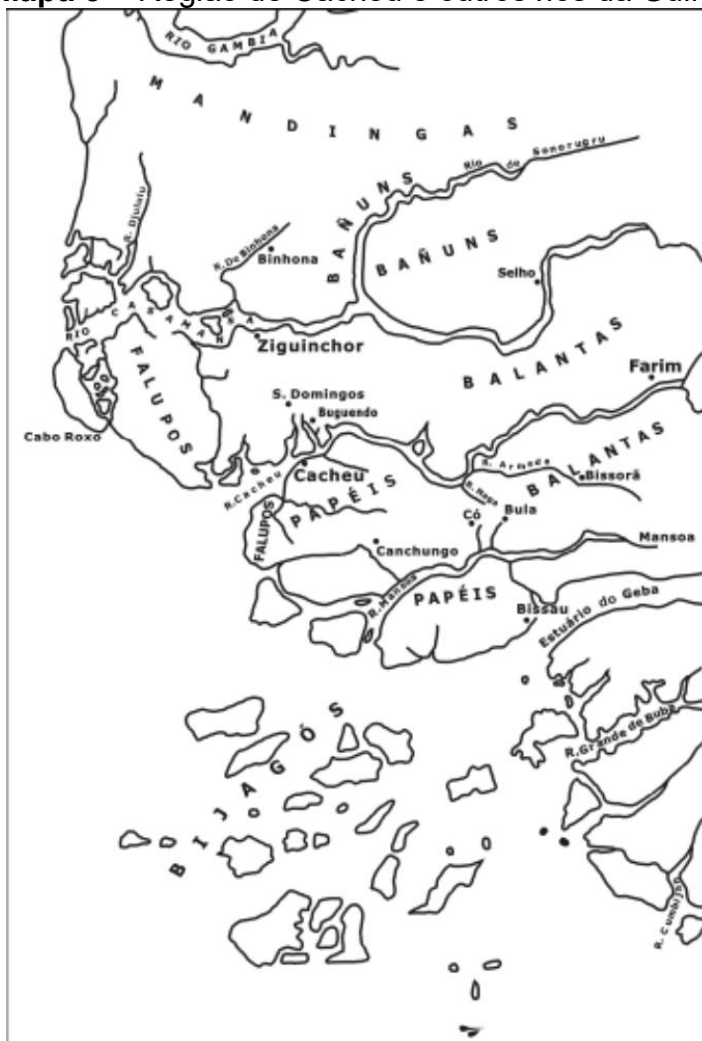
<sup>91</sup> A escolha em utilizar a terminologia “reinos” neste trabalho está associada a complexidade com que se compunham as lideranças locais na região citada, ou seja, havia insígnias, lideranças hierarquizadas e um sistema de poder capaz de configurar um “reino”.

<sup>92</sup> Um dos exemplos do uso do termo “reino”, por Almada: Hoje atravessam estes Portugueses lançados todos os Rios e *reinos* dos negros, adquirindo tudo o que acham nelas, para estas naus de seus amigos, em tanto que há homem nosso que se meteu pelo sertão até o Reino do Gran-Fulo, que são muitas léguas, e dele manda muito marfim ao Rio de Sanagá, adonde o mandam tomar as naus que estão na Angra. 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, p.252.

européus. Os portugueses circulavam por toda a parte e se instalavam junto aos felupes, buramos, beafares e sapes. Portugueses lutavam e tentavam, em vão, se impor aos bijagós, hostis e temidos. Muitas vezes esses homens estavam sem autorização da coroa portuguesa, agindo à revelia, lançando-se à própria sorte. Lançados, ou *tangomanos*, foram os primeiros comerciantes e europeus na região. Eles garantiram os investimentos e contatos iniciais para povoar e comerciar escravos naquela região.

O Mapa 5 demonstra a capilaridade de acesso possível dos lançados, uma vez que serviam-se dos rios da região que chamavam “Guiné” para comerciar e estabelecer contatos diplomáticos com as populações ali habitantes.

**Mapa 5** – Região de Cacheu e outros rios da Guiné



Detalhe região de Cacheu e outros rios Guiné. Baseado em CARREIRA, Antonio. A Etnonímia dos povos de entre o Gâmbia e o Estuário do Geba. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. XIX, 75, pp. 233-75. Apud HAVIK, Philip. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial. **Afro-Ásia** (UFBA), núm. 27, 2002, p. p.85.

Segundo Almada, os lançados eram agentes locais que determinavam o funcionamento do tráfico de escravos, fiscalizavam e cobravam seus direitos. Contudo, a soberania da Senegâmbia sempre prevaleceu em mãos africanas, pelo menos até o final do século XIX. A maioria do comércio era realizada por portugueses, apesar de frequentes disputas com outros europeus, como os já citados ingleses e franceses. Para continuar o projeto expansionista justificado na missão civilizatória apoiada na ciência, os portugueses contaram sempre com mestiços, como Almada, que eram mediadores locais, não representavam ameaças e ainda eram capazes de apaziguar os conflitos advindos dos choques de culturas tão distintas como a europeia e as locais da Senegâmbia, facilitando a conquista que era forjada no tráfico atlântico das gentes.

Depois de feita a descrição geral da região, nos deteremos agora com mais detalhes às características gerais das populações escolhidas. Importantíssimo notar que esse detalhamento não planeja determinar tipologias inescapáveis, ligadas perigosamente à ideia de um “tribalismo político” entre os grupos da região. Pelo contrário, partindo de análises muitas vezes contemporâneas, esperamos delinear como muitas vezes percebem-se características que surpreendentemente aproximam em demasiado tais grupos. Conforme supracitado, são elas: sosos, balantas, nalus, bagas e felupes. Assim, a seguir serão apresentadas a localização aproximada do espaço ocupado por cada grupo, suas características sócio-culturais, e, por fim, um histórico de ocupação e de fundação desses grupos na Senegâmbia.

Destacamos, em primeiro lugar, que já é consenso entre a historiografia africanista que não houve colonização na África entre os séculos XIV e XVIII<sup>93</sup>. Essa primeira proposição é de importante contextualização ao leitor. Cabe também representar previamente as localizações das populações descritas, em um mapa produzido a partir das pesquisas de Antonio Carreira. Percebe-se nele a contiguidade

---

<sup>93</sup> Sobre a extensão dos domínios europeus antes do século XIX, Tania Chagastelles comenta: “A primeira expansão européia, no século XV, legara aos portugueses faixas litorâneas em Angola e Moçambique, ilhas em Cabo Verde, São Tomé e Príncipe. A Espanha ocupara uma faixa ao norte, no Marrocos, e a ilha de Fernando Pó, no Golfo da Guiné; a França, Saint-Louis, no estuário do Senegal; a Inglaterra, Fort James, na foz do Gâmbia; e os holandeses, a colônia do Cabo.” CHAGASTELLES, T. **As sociedades africanas e o colonialismo**. In: MACEDO, JR., org. **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008, p. 112. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/yf4cf/pdf/macedo-9788538603832-09.pdf>. Acesso em: 17 Fev. 2020.

da localização geográfica ocupada pelas nações, pelo Mapa 1 produzido com a delimitação dos povos estudados, na introdução.

Assim, ao apresentar o cenário macroscópico da Senegâmbia entre os séculos XV e XVI, e as características fundamentais de cada um dos grupos selecionados para essa pesquisa, pretende-se: analisar as confluências culturais e religiosas desses grupos e mensurar o impacto dos contatos e transfluências com grupos estrangeiros, avaliando a conformação religiosa que se deu a partir de então.

### 1.3.1. Sosos

O grupo dos sosos é associado ao tronco linguístico Mande, e hoje é encontrado no extremo sul das áreas costeiras da Guiné-Bissau<sup>94</sup>, Guiné-Conacri e na Serra Leoa. As variantes do nome “Soso” (sosso, susu, sousou, etc.) decorrem de uma interpretação equivocada dos primeiros visitantes e escritores ocidentais, visto que, enquanto grupo étnico, seus integrantes referenciam-se enquanto “sosos”<sup>95</sup>. Os Soso vivem principalmente na planície costeira pantanosa, organizada em vilas agrícolas. Eles provavelmente se originaram na parte ocidental do Sudão do Império Mali: quando o império se desintegrou, migraram para o oeste, para a região conhecida hoje como Futa Djalon.

Alguns dos soso que permaneceram nas regiões montanhosas da África Ocidental passaram a se chamar Jalunka (*Yalunka, Dialonké*), um termo que os diferencia por seu habitat montanhoso, sendo que as línguas Yalunka e Soso são mutuamente entendidas entre seus falantes hoje. De fato, os sosos falam uma língua quase indistinguível da dos dialonké. Essa estreita relação linguística apóia a hipótese comentada de que os sosos e os dialonké já foram membros do mesmo grupo no Futa Djalon, que foram separados por invasores de Fula, levando-os a se moverem para o sul.

Atualmente, a cultura soso opõe-se a algumas características tradicionais do sistema social de outros grupos, como a organização matrilinear dos Landouma e o sistema de posse da terra dos Nalu. Soso é a língua franca da Baixa Guiné (zona

---

<sup>94</sup> De acordo com James Steel Thayer, na Guiné-Bissau, eles estão concentrados em torno de Catio e Cacine. THAYER, James Steel. Nature, Culture, and the Supernatural among the Susu. **American Ethnologist**, Vol. 10, No. 1, 1983, pp. 116-132.

<sup>95</sup> NELSON, Harold D. **Area handbook for Guinea**. Washington: American University, Foreign Areas Studies Division, 1976.

costeira no Sudoeste da Guiné, marcada por suas planícies arenosas, além de diversos lagos e pântanos), e quase todos a falam como primeira língua ou em adição à sua língua materna. Os soso são principalmente cultivadores e comerciantes que dominam o comércio entre a costa e o interior, por isso sua importância contemporânea nas áreas que ocupam. Aqueles na costa geralmente são pescadores que também dependem muito de coqueiros e dendezeiros para sua subsistência<sup>96</sup>.

Historicamente, os sosos são comumente referenciados como parentes dos Soninquês e Jolas, principais fundadores do Império de Gana<sup>97</sup>. Com a queda da capital de Gana no ano de 1076, Kumbi Saleh, os sosos refugiaram-se ao sul do território, afastando-se dos Almorávidas e, conseqüentemente, de sua influência islâmica. O registro histórico levantado pelo arquivo de Gâmbia informa que os sosos preservam uma tradição oral em que afirmam ter migrado no século XIII de reino Soso, tendo sua existência precedido a ascensão do reino Mali<sup>98</sup>.

O Mali era governado pelos Mansas, isto é, imperadores. Seu surgimento relaciona-se com os feitos que cercam a memória do primeiro Mansa, Sundjata Keita. A vitória de Sundjata sobre Suamoro Kantê, o Rei do Sosso, na Batalha de Kirina (1235 d.C.), foi o marco fundamental para a criação do Império, ampliado pelos seus sucessores, perdurando até o século XV. O Mali tornou-se um poderoso Estado, configurando um respeitável arranjo territorial, alcançando o Atlântico e o curso médio do Níger no sentido Leste-Oeste, e o Saara e a Floresta Equatorial no sentido Norte-Sul.<sup>99</sup>

Nos dois séculos seguintes à Batalha de Kirina, eles continuaram sua jornada para o oeste até a região costeira da África Ocidental, tendo se convertido ao Islã de forma mais sensível no século XVII. Os Soso teriam, como comentado, se movimentado lentamente para o oeste até chegarem à costa da África Ocidental, onde os europeus registraram sua presença já no século XV. Domin Konteh Kanfori foi o líder da primeira onda de migrantes Soso na região da atual Serra Leoa.

---

<sup>96</sup> GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural.pdf](http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf). Acesso em: 23 Fev. 2020.

<sup>97</sup> FYLE, C. Magbaily. **Historical Dictionary of Sierra Leone**, 4ª ed. Lanham: The Scarecrow Press, 2006.

<sup>98</sup> O'TOOLE, Thomas; BAKER, Janice E. **Historical Dictionary of Guinea**, 4ª ed. Lanham: The Scarecrow Press, 2005.

<sup>99</sup>CARDOSO, Augusto. **Saberes e práticas tradicionais da etnia bijagós e suas relações com a organização, a gestão e a conservação da biodiversidade na Guiné Bissau**. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais – Diversidades e (Des)igualdades, 2011. *Anais...* UFBA, Salvador: Bahia, 2010.



Após a derrota do soso por Sundiata no século XIII, um grande grupo, liderado por Kanfori, chegou à área costeira em torno de Serra Leoa e Guiné, a casa do povo Baga<sup>100</sup>. Depois de uma série de confrontos com os Baga, os dois grupos se acomodaram para morar juntos. Na época da morte de Kanfori, os soso estavam firmemente estabelecidos nessa área, ele foi sucedido por seu filho, Manga Kombeh Balla, e durante seu governo os primeiros comerciantes portugueses entraram em contato com o Soso.

Uma luta pelo domínio das atuais regiões de Kambia e Port Loko, na Serra Leoa, que fazem fronteira com o país Soso na República da Guiné, marca a história da expansão de Soso e seu contato com os povos Timenés nos séculos 18 e 19. Hoje, os soso são muçulmanos sunitas da escola de Maliki, embora sua religião retenha várias sobrevivências da religião yran. Por exemplo, muitos sosos, mesmo sendo muçulmanos, realizam cerimônias rituais envolvendo os yrans nas regiões das florestas<sup>101</sup>. A maioria dos Sosos são agricultores de subsistência, mas também são conhecidos por sua habilidade como ferreiros e comerciantes. Os agricultores Soso geralmente cultivam arroz como alimento básico, além de amendoim, milho, mandioca, gengibre e banana.

### 1.3.2. Balantas

Os balantas frequentemente utilizam o nome de *brassé* (ou *brassá*, a depender da variação linguística) para se autodesignar<sup>102</sup>. Atualmente existem duas grandes subdivisões dentro do grupo: Kuntoé e Nhacra.

Por tradição oral, vive entre os balantas da Região de Nhacra, di-los descendentes duma ligação de mulheres-papeis com homens-biafadas levada a efeito nas localidades de Dugal e Nague, primitivas povoações do território. E, em verdade, Dugal significa em Biafada, "hóspede"; enquanto que a palavra "Biafada", em língua balanta, designa o irmão, filho do mesmo pai.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> O'TOOLE, Thomas; BAKER, Janice E. **Historical Dictionary of Guinea**, 4ª ed. Lanham: The Scarecrow Press, 2005.

<sup>101</sup> SIMÕES, Landerset. **Babel Negra**: etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné. Porto: Comércio do Porto, 1935.

<sup>102</sup> De acordo com Landerset Simões, agente colonial português que desenvolveu pesquisas etnográficas na Guiné, o nome balanta (que significa os *que refutam*) foi atribuído pelos mandingas por volta do século XV. SIMÕES, Landerset. **Babel Negra**: etnologia arte e cultura dos indígenas da Guiné. Porto: Comércio do Porto, 1935, p. 114.

<sup>103</sup> SIMÕES, Landerset. **Babel Negra**: etnologia arte e cultura dos indígenas da Guiné. Porto: Comércio do Porto, 1935, p. 116. As informações de Landerset são confirmadas pelo terceiro censo demográfico feito na Guiné em 2009. GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural.pdf](http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf). Acesso em: 23 Fev. 2020.

A divisão entre os dois grupos balantas não se restringe apenas à origem, mas também é geográfica<sup>104</sup>. Os *kuntoé* ocupam a região à direita do rio Mansoa, enquanto os *nhacra* a parte esquerda do rio. Dessa forma, é possível afirmar que estão especialmente concentrados na área centro-norte, a oeste de Farim, mas também são presentes na área costeira do sul, perto de Catio. De acordo com o último censo produzido na Guiné-Bissau, a soma dos *kuntoé* e *nhacra* resulta em aproximadamente 250.000 pessoas, o que os torna o maior grupo étnico do país.

Além disso, até hoje a maioria dos balantas são agricultores de arroz. Ao longo dos séculos aprenderam a cultivar volumes comerciais de arroz em terra pantanosa, construindo diques de terra para impedir a entrada de água do mar. Historicamente sua economia gira em torno da produção de arroz, sal e vinho de ameixa, e eles continuam sendo atualmente agricultores qualificados<sup>105</sup>.

A expansão mandinga levou-os às regiões costeiras onde agora residem, mas não chegou a influenciar profundamente seus esquemas religiosos: hoje, apenas aproximadamente 10% dos balantas são muçulmanos<sup>106</sup>. Historicamente, os balanta desfrutaram de um sistema social altamente igualitário. Os Balanta eram pessoas independentes. Suas famílias de linhagem patrilinear foram divididas em grupos etários e sexos.

### 1.3.3. Nalus

Os *nalus* eram povos nômades e sua origem, assim como no caso balanta, é de difícil indicação. Provavelmente saíram do interior do continente e dali se movimentando gradualmente até seu estabelecimento na região na costa.

Depois passaram Bidjine, prosseguindo para Forea. Dali foram para Quedara, na zona de Cubusseco, indo para Tornbalí, Cubucaré e Quitafiné, Catió, Cachine, Cabudo, Cassacá, Campeani, Cassumba, Cafal, Cambeque, Camissora, Cacoca, Cadique, Cair, Komo, Calaque, (República da Guiné-Bissau, e por fim Boke, região de Cacande, (Guiné Conakry).<sup>107</sup>

<sup>104</sup>GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural.pdf](http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf). Acesso em: 23 Fev. 2020.

<sup>105</sup> LOBBAN, Richard; FORREST, Joshua. **Dicionário Histórico da República da Guiné-Bissau**. 1988.

<sup>106</sup> HAWTHORNE, Walter, **Planting Rice and Harvesting Slaves**. Portsmouth: Heinemann, 2003. As informações de Hawthorne provavelmente se baseiam no Handbook: NELSON, Harold D. **Area handbook for Guinea**. Washington: American University, Foreign Areas Studies Division, 1976.

<sup>107</sup> OLIVEIRA, José Valberto Teixeira. **As crenças do povo nalu**. Disponível em: <http://www.povonalu.com/>. Acesso em: 23 Fev. 2020.

Entende-se que os nalus são diferenciados em dois grupos distintos na Guiné: Nalus mansos e Nalus bravos. Os primeiros são assim chamados por terem “civilizado-se” aos moldes ocidentais, enquanto os segundos preservariam costumes “selvagens”, preservando o isolamento de outras comunidades ocidentalizadas. Os nalus “mansos” também têm recebido e aderido de uma forma rápida a grande parte dos aspectos culturais dos sosos vizinhos, especialmente junto à fronteira sul da Guiné. Como supracitado, a língua soso é um tipo de “língua-franca” na região, e a língua própria nalu somente é falada pelos anciãos, preservada especialmente em Cachine e Catió<sup>108</sup>.

Historicamente, a sociedade nalu é caracterizada como comunitária, sendo este princípio relativo às terras para lavoura, pastos, árvores frutíferas, reservas de caças, pesca e lenha, e até certos bens de consumo. A maioria dos nalus vive em sociedades rurais, e preservam uma noção de trabalho não-fixado ao tempo, como no ocidente. O tempo dos nalus é o tempo natural, isto é, refere-se à agricultura, frutificação das plantas, à sementeira, à colheita e pelo culto. Atualmente a maioria nalu é muçulmana, e eventualmente marcam também o tempo por datas fixadas pelo Islã, como o Ramadan e o Tabasqui.

Apesar disso, os nalus preservam crenças da religião yran, marcando suas vidas também por festas como o fanado. No recorte temporal da pesquisa, os Nalus não haviam se convertido ao islamismo. Entre 1860 e 1888, durante a guerra de Forea, a etnia fula começou a pregar o Islamismo para os nalus. Segundo Thomas O’Toole<sup>109</sup>, nesse processo os Nalus se converteram ao islamismo. Apesar disso, como é comum na Guiné de forma geral, a conversão dos nalus seria correspondente a uma espécie de henoteísmo: consultam, ao mesmo tempo irãs, balobeiros e bexerins<sup>110</sup>.

The first inhabitants of a region, the founders or so-called “land owners”, gained political dominance by having been the first to inhabit a determined area. However, this political dominance is ideologically legitimized by a process of symbolic appropriation of the space, resulting from the imaginary

<sup>108</sup>CROWLEY, E. L. Regional spirit shrines and ethnic relations in Guinea-Bissau. **Afr J.** n. 17, 1998, pp. 27–39.

<sup>109</sup> O’TOOLE, Thomas; BAKER, Janice E. **Historical Dictionary of Guinea**, 4ª ed. Lanham: The Scarecrow Press, 2005, p. 149.

<sup>110</sup> CROWLEY, E. L., 1998, pp. 27–39.

idea that they had accomplished an initial exchange with the supernatural beings<sup>111</sup>.

Outro elemento frequentemente destacado atualmente, e reminiscência do passado é a importância da família: párias, desertores ou criminosos são considerados traidores, e frequentemente banidos da comunidade e do convívio familiar. O nalu também é, até os dias de hoje, polígamo.

#### 1.3.4. Bagas

Originalmente os baga habitavam a parte ocidental do Futa Djalon, de onde foram expulsos primeiro pelos Dialonquês e depois pelos Fula. A noroeste de Boffa – cidade situada na foz do rio Pongo -, nos pântanos costeiros de Monchon, vivem os chamados Baga Fore (termo na língua soso que significa “Baga preto”, possivelmente um indicativo para “pagão Baga”). Provavelmente esse grupo foi um dos primeiros a chegar à costa, e por isso foram fortemente influenciados por seus vizinhos mais próximos e, na época também mais poderosos, os Nalus.

Evidências desse intercâmbio são a língua dos baga da região, que está mais intimamente relacionada à dos nalu do que à do restante dos Baga no restante da Guiné. Atualmente os Bagas são o maior dos grupos entre as “etnias menores” da Baixa Guiné<sup>112</sup>, e vivem ao longo da costa ocidental africana, desde a Península de Camayenne até o estuário do Rio Nunez, uma extensão de aproximadamente de 260 quilômetros. A maioria se dedica ao cultivo e a pesca.

Assim como os outros grupos descritos, também os Baga foram pressionados pela expansão dos sosos.

Os rapazes costumam ir trabalhar nas cidades, casar com garotas de outros grupos étnicos, abandonar a religião local, adotar o Islã e começar a se referir

---

<sup>111</sup> “Os primeiros habitantes de uma região, os fundadores ou os chamados “proprietários de terras”, ganharam domínio político por terem sido os primeiros a habitar uma determinada área. No entanto, esse domínio político é ideologicamente legitimado por um processo de apropriação simbólica do espaço, resultante da idéia imaginária de que eles haviam realizado uma troca inicial com os seres sobrenaturais. [tradução nossa]”. FRAZÃO-MOREIRA, A. The symbolic efficacy of medicinal plants: practices, knowledge, and religious beliefs amongst the Nalu healers of Guinea-Bissau. *J Ethnobiology Ethnomedicine* n. 12, vol. 24, 2016, p 10.

<sup>112</sup> Termo utilizado por António Carreira e replicado no terceiro censo demográfico da Guiné. CARREIRA, A. Organização social e económica dos povos da Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. 1961, no. 161, vol. 64, pp. 641–736. GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [stat-guineebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural](http://stat-guineebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural). Acesso em: 23 Fev. 2020.

a si mesmos como Soussou. Eles são um bom exemplo de um pequeno grupo étnico se fundindo facilmente em um grupo maior.<sup>113</sup>

De forma geral, os Bagas são um povo que vive em áreas rurais, se dedicando em grande parte ao cultivo do arroz. Apesar de intimamente relacionados com os Nalus, preservam ainda sua identidade local, e não são de maioria islâmica. Segundo o último censo demográfico feito na Guiné, os bagas têm uma população contemporânea de aproximadamente 80.000 pessoas<sup>114</sup>.

### 1.3.5. Felupes

Historicamente, os felupes eram tributários do Mali, e estão intimamente relacionado aos Jolas e Balantas. Especialmente a partir do século XVI, os felupes frequentemente se tornaram vítimas de sequestradores, e eram escravizados. O volume de relatos do “além-mar” em que os felupes aparecem é notável, números confirmados pela base de dados *Slave Voyages*<sup>115</sup>. Durante o período de colonização portuguesa agressiva, os relatórios militares mostram atos de resistência dos Felupes de 1878 a 1890, em 1901, 1903 e finalmente 1915, quando foram reprimidos nas campanhas de Teixeira Pinto<sup>116</sup>.

Os Felupes estão localizados principalmente no canto noroeste da Guiné-Bissau, ao sul de Casamance, e ao norte do rio Cacheu, atingindo a costa oceânica naquela região. Eles são atualmente considerados, assim como os bagas, como um grupo étnico de menor influência na Guiné, e são reconhecidos como exímios cultivadores de arroz, por fazer uso de técnicas de irrigação por inundação, as chamadas *bolanhas*<sup>117</sup>. Essa prática de cultivo demonstra a importância desse produto na região e corrobora para sua história significação histórica também.

Sua economia, assim como em grande parte dos grupos explorados na dissertação, também é de subsistência – organizada especialmente em pequenas

<sup>113</sup> THAYER, James Steel. Nature, Culture, and the Supernatural among the Susu. **American Ethnologist**, Vol. 10, no. 1, 1983, p. 124.

<sup>114</sup> GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [https://stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural.pdf](https://stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf). Acesso em: 23 Fev. 2020.

<sup>115</sup> Das 456.517 pessoas traficadas e escravizadas contabilizadas pelo *Slave Voyages*, 12.576 foram registradas como “Felupes” no nome ou em outra categoria relacionada a origem. Disponível em: <https://slavevoyages.org/american/database#statistics>. Acesso em: 19 Out. 2019.

<sup>116</sup> LOBBAN, Richard; FORREST, Joshua. **Dicionário Histórico da República da Guiné-Bissau**. 1988, p. 285.

<sup>117</sup> PÉLISSIER, P. **Les paysans du Sénégal: les civilisations agraires du Cayor à la Casamance**. Haute-Vienne: Imprimerie Fabrègue, 1966, p. 710.

unidades familiares rurais<sup>118</sup>. Os felupes contam com uma população composta por cerca de meio milhão de indivíduos<sup>119</sup>, e dentre todos os grupos analisados, é a comunidade constituída pela maior diversidade de “subgrupos” atualmente, e que são entre si muito heterogêneos entre si. São também reconhecidos pelo esforço em manter vivas muitas das suas tradições ancestrais.

[...] partilham uma dupla identidade espacial e cultural. A primeira advém de uma adaptação específica e exímia ao meio, espelhada pela técnica de cultivo de arroz, que marca e influencia a organização social, religiosa, económica, cultural e política. A segunda justifica a primeira construindo toda a orgânica da sociedade em torno da cultura que melhor aproveita o meio, a orizicultura. A junção destas duas identidades, ou a intimidade desta população com o meio e a organização social daí resultante, é reconhecida no apelidar os Joola de a “sociedade do arroz”.<sup>120</sup>

Talvez de forma mais forte do que no restante dos grupos analisados, entre os felupes o arroz desempenha um papel fundamental na organização societal, sendo um alimento importante na pirâmide alimentar do grupo, mas também um símbolo cultural e religioso forte: “a primeira refeição de um recém-nascido é uma papa de arroz; as cerimónias religiosas exigem a oferenda de arroz e vinho de palma; os mortos são enterrados com uma provisão de arroz”<sup>121</sup>.

Ao analisar as fontes, percebe-se que não há indicação de islamização dos felupes nos primeiros relatos analisados. O prário Almada também não os insere entre os grupos praticantes do islamismo. Sabe-se, entretanto, ao analisar o relato de André Donelha, que menos de um século mais tarde os felupes já haviam aderido – ou eram reconhecidos enquanto aderentes – ao islamismo<sup>122</sup>. Antes disso, eram referidos como “por amansar”, e “por terem muitos ritos”<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> Informações sobre esse assunto podem ser encontradas principalmente em: BAYAN, Lúcia. Sociedade Felupe: Desintegração Ou Transformação Social? **Cadernos De Estudos Africanos**, no. 29, 2015, pp. 59–76; COSTA, LMN. Ventos do mal: sopro da cura: cosmovisão, doença e cura entre os Felupes da Guiné-Bissau. **Antropologia Portuguesa**, no. 29, 2012, pp. 25–48.

<sup>119</sup> GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [https://stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural.pdf](https://stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf). Acesso em: 23 Fev. 2020.

<sup>120</sup> BAYAN, Lúcia. Sociedade Felupe: Desintegração Ou Transformação Social? **Cadernos De Estudos Africanos**, no. 29, 2015, p. 62.

<sup>121</sup> SILVA, A. A. da. Usos e costumes jurídicos dos Felupes da Guiné. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, no. XV, vol. 57, 1960, pp. 7-52; ALMEIDA, Carlos Lehmann de. Inquérito etnográfico sobre a alimentação dos felupes. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, no. X, vol. 40, 1955, pp. 617-634.

<sup>122</sup> “saõ Mouros, e raramente se uay hum fazer christaõ, senaõ hê depois de se uer cattiuo dos Christaõs.” DONELHA, André. **Relação da Costa da Guiné**. In. BRÁSIO. **Monumenta Missionária Africana**. BAL., Ms. 51-IX-25, fls. 147-180 v, 1606, p. 36.

<sup>123</sup> Estes Gentios não deixam de terem muitos ritos fazem reverencia à Lua quando é nova; têm umas árvores grandes, que eles têm por templos, e os caiam com farinha de arroz e com o sangue dos animais que matam e sacrificam a estas árvores, ou [a] alguns paus que eles fincam no chão,

#### 1.4. Conclusão

Conforme proposto, a descrição feita procurou indicar a localização aproximada dos espaços ocupados por grupos importantes à pesquisa, descrevendo algumas características sócio-culturais e o histórico de ocupação e de fundação desses grupos na Senegâmbia. O objetivo desse esforço é centrado em complementar a análise documental, uma vez que as fontes não fornecem tantas informações sobre os aspectos mencionados anteriormente. Assim, procuramos incorporar pesquisas mais recentes no sentido de evidenciar a existência de dinâmicas culturais anteriores à chegada dos europeus.

Em conclusão, buscamos demonstrar como a Senegâmbia pode ser caracterizada como um espaço em profunda mudança ao longo dos séculos XV e XVI, em todas as suas esferas: social, econômica e cultural. Essas mudanças afetaram diferentemente cada região desse extenso território, a exemplo da nova importância da costa e da perda de relevância das rotas transaarianas do interior. Da mesma forma, as religiões presentes nesse espaço adaptaram-se de forma distinta aos novos estímulos que receberam: o islã disseminou-se cada vez mais por diversas vias – comercial, missionária e bélica; e a religião senegambiana *yan* adaptou-se ao novo cenário de forma mais suave.

Os povos praticantes da religião de culto aos ancestrais (discutiremos o esse título no terceiro capítulo) preservaram elementos fundamentais de sua ontologia e crenças basilares. apesar do comércio de escravizados, do contato com indivíduos alienígenas à seus costumes e cultura, e do princípio de um extensivo processo de sucessivas tentativas de conversão ao cristianismo e ao islamismo. Daí conclui-se a evidente persistência de crenças fundamentais, que, conforme cremos, não se deu pela “teimosia”, mas pelo fato de que os princípios estabelecidos pela religião eram fundamentais para a identidade daquelas pessoas enquanto sujeitos e enquanto grupo.

Assim, neste primeiro capítulo, explicamos sobre o contexto político e econômico macroscópico dos grupos senegambianos. Ao mesmo tempo, mostramos

---

alevantados para cima para esse efeito. 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, p. 78.

---

que as religiões também moldaram a forma como cada população percebeu as mudanças pelas quais passou. Exemplos desse processo dual serão abordados adiante. Cabe destacar, de forma preliminar, que a própria estrutura política e social – forma de escolha dos sucessores de governo, os julgamentos daqueles indivíduos desviantes, a forma como se sepultavam os mortos e os rituais de iniciação – foram marcados pelas mudanças internas e externas enfrentadas pelos grupos analisados.

Em sequência, o segundo capítulo trata de dois tópicos: explora as fontes utilizadas na pesquisa, incluindo uma contextualização do cenário macroscópico político e social das expansões marítimas do período pelo Ocidente; e analisa a trajetórias de seus autores e outros aspectos relevantes relativos à sua análise, incluindo aí o impacto dos contatos comerciais ultramarinos. Na mesma esteira, também observa a expansão do cristianismo no espaço senegambiano. O objetivo do segundo capítulo é compreender as formas religiosas senegambianas, sua conformação e alteração ao longo do período selecionado como recorte temporal.



## CAPÍTULO 2 – FONTES E SEU CONTEXTO

*E, de repente, no século XV, o litoral do Atlântico deixa de ser os fundos de um beco sem saída, utilizado apenas para a pesca costeira e para o comércio local, e passa a constituir uma segunda frente de contato com a Europa, em que logo irá predominar o comércio de escravos com a América<sup>1</sup>.*

O objetivo do segundo capítulo será promover uma análise das fontes que serão utilizadas na pesquisa a partir de três aspectos principais: os juízos de valor nelas inscrito, o contexto em que foram escritas e o objetivo de sua produção. Tais elementos serão percebidos tendo em vista a tipologia documental à qual pertencem, seus autores e suas trajetórias, assim como o impacto da presença e ação sócio-política europeia — especialmente lusitana — entre os séculos XV e XVI. Assim, espera-se que seja possível produzir uma problematização mais rica das formas religiosas senegambianas, sua conformação e alteração ao longo do período selecionado como recorte temporal. A partir dessa análise, pretendemos analisar os portugueses no espectro de confluência e transfluência que vêm guiando este trabalho.

O segundo capítulo está dividido em quatro partes. A primeira trata do contexto de produção das fontes e como as alteridades foram tratadas, como explicitado acima. Na segunda parte, são detalhados e exemplificados alguns encontros que se deram na costa ocidental, explorando os impactos sobre as populações locais quanto à economia e política, principalmente. Nessa mesma seção, fontes documentais foram selecionadas para comprovar que a crescente presença estrangeira na costa ocidental africana foi disruptiva e transfluente para as populações locais. Essa disrupção é o resultado da convivência com sujeitos que não compartilhavam do mesmo *stock cultural*<sup>2</sup> das populações senegambianas e que, além disso, buscaram imprimir sua visão nelas, gerando assim um estranhamento que também está diretamente associado à reificação ou alteração de padrões religiosos das populações costeiras, ou seja, uma transfluência.

---

<sup>1</sup> PERSON, Yves. **Os Povos da Costa**: Primeiros Contatos com os Portugueses de Casamance. p. 337.

<sup>2</sup> O conceito durkheimiano de “stocks culturais” sistematiza a forma como percebemos o conjunto de crenças, atitudes e valores sociais compartilhados por um mesmo grupo, e como esses elementos são, mesmo que inconscientemente, compartilhados entre uma população razoavelmente homogênea. Considerando, portanto, que a experiência existencial e o saber constituído constituem esses valores, ações e crenças, os *stocks* nada mais são que um sistema onde há um código compartilhado entre membros de uma mesma unidade cultural.

Na terceira parte, contemplamos e debatemos os as duas tipologias principais da pesquisa, a saber, os relatos de viagem e as cartas missionárias. Buscamos compreender esses documentos a partir de dois elementos fundamentais da presença forânea na costa: o comércio e a missionação. Os dois elementos combinados resumem os maiores motores do vetor estrangeiro na Senegâmbia, já que representam os maiores interesses europeus no ultramar do período. Ademais, esses elementos também associam-se à forma do discurso presente nas fontes, conforme o interlocutor e o público-alvo.

Por fim, na quarta seção do capítulo, exploramos os sujeitos redatores desses documentos, procurando elaborar breves biografias, trajetórias e explicações sobre suas produções textuais. Todos esses elementos apresentam de maneira rica e complexa o “outro” na fonte, e com suas particularidades enriquecem a análise aqui proposta.

## 2.1. Alteridades e análise documental

A reflexão sobre identidades e alteridades deve ser uma constante para os historiadores e pesquisadores das humanidades contemporâneos. Entretanto, para pesquisadores que se dedicam à análise de tópicos fora do universo “ocidental”, essa questão é ainda mais importante, conforme brevemente discutido na introdução. A historiografia foi, e em certa medida ainda é, responsável por colonizar simbólica e intelectualmente através de sua produção. Cabe discutir, portanto, o papel da subjetividade no fazer historiográfico e a importância de considerá-lo em pesquisas acadêmicas.

É indispensável fundamentar a leitura das fontes em torno dos princípios de agência<sup>3</sup> do sujeito africano. Essa perspectiva é justificada pelo entendimento de que é impossível a compreensão *perfeita* de qualquer tópico a que se dedique o historiador: a própria etimologia do termo grego “Istoria” define, simultaneamente, aquilo que ocorreu e o *conhecimento* do ocorrido, o que implica a subjetividade do

---

<sup>3</sup> De acordo com Molefi Asante: “agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”. ASANTE, M. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar, p.94. In: NASCIMENTO, Elisa L (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro. 2009, pp. 398. Essa noção pode ser complexificada também pelo artigo *On Agency*, no qual Walter Johnson. **Journal of Social History**, Vol. 37, No. 1, 2003, pp. 113-124) propõe a separação e diferenciação de “humanidade” e “agência”, especialmente quando se trata do contexto da escravidão.

fazer histórico. Apesar disso, a imperfeição das análises históricas não as torna dispensáveis, mas ainda mais necessárias e válidas, conforme pretendemos demonstrar.

Apesar de presente desde princípios do século XX, o debate sobre a inexistência de uma “verdade histórica” se aprofundou e ganhou novos matizes a partir da chamada “virada linguística”, especialmente – mas não apenas – nas reflexões de Hayden White<sup>4</sup>, Dominick La Capra<sup>5</sup> e Frank Ankersmit<sup>6</sup>. Seguindo a análise desses teóricos, compreendemos que a escrita da História é uma prática do historiador enquanto sujeito, que, fundamentado em documentação e aparato metodológico específicos, interpreta determinado objeto que lhe é estranho e, no limite, sempre será.

A redação historiográfica é produzida para um público específico, em contexto singular, para cumprir certos objetivos, e determinada por múltiplos aspectos subjetivos, concernentes à própria trajetória pessoal, intelectual e histórica do pesquisador, elementos influentes em sua redação<sup>7</sup>. Reconhecendo que o

---

<sup>4</sup> “Hayden White, que em 1973, com a publicação de *Meta-História*, redefiniu o debate acerca da natureza do conhecimento histórico ao enfatizar os condicionantes textuais e, portanto, linguísticos, do trabalho do historiador, demonstrando o quanto este é dependente das estruturas narrativas, uma vez que, ao fim e ao cabo, seu ofício desemboca na produção de um texto com enredo e personagens, afirmação que à época gerou autêntico furor entre os defensores de uma História comprometida com a veracidade dos fatos, que se julgaram subitamente ameaçados pelo relativismo e pelo irracionalismo.” DA SILVA, Gilvan Ventura. *História e verdade para além da virada linguística: a contribuição de Frank Ankersmit*. **História da Historiografia**, no. 14, 2013, p.184. Hayden White notabilizou-se por sua contribuição para a virada linguística, produzindo obras sobre o tema que muito contribuíram para a reflexão sobre o fazer historiográfico, especialmente com o livro “*Meta-história*”. WHITE, Hayden: **Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX**. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

<sup>5</sup> Alguns trabalhos de Dominick La Capra: LACAPRA, Dominick. **Rhetoric and History in History and Criticism**. Ithaca: Cornell UP, 1985; LACAPRA, Dominick. **Soundings in critical theory**. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1989; LACAPRA, Dominick. **History & criticism**. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1996; LACAPRA, Dominick. **Rethinking intellectual history: texts, contexts, language**. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1985.

<sup>6</sup> Alguns trabalhos de Frank Ankersmit: ANKERSMIT, Frank Rudolf. **A Escrita da História: a natureza da representação histórica**. Londrina: EdUEL, 2012; ANKERSMIT, Frank Rudolf. **Narrative logic: a semantic analysis of the historian's language**. Berlim: Springer, 1983.

<sup>7</sup> “E quando se pode distinguir entre estilo e conteúdo, podemos até mesmo atribuir ao estilo prioridade sobre o conteúdo, pois graças ao fato dos pontos de vista historiográficos serem incomensuráveis — isto é, que a natureza das diferenças de opinião em história não podem ser satisfatoriamente definidas em termos de objetos de estudo — nada podemos fazer além de concentrarmo-nos no estilo incorporado a cada ponto de vista histórico ou olhar sobre o passado, se quisermos garantir um progresso significativo do debate na História. O estilo, se não o conteúdo, é o tema de tais debates. O conteúdo é derivado do estilo.” E ainda “[...] a natureza do olhar sobre o passado apresentado em um texto de história é definida com exatidão pela linguagem usada pelo historiador em sua obra. Por causa da relação entre o olhar historiográfico e a linguagem usada pelo historiador para expressar este olhar — uma relação que nunca entrecruza o campo do passado — a historiografia possui a mesma

conhecimento pleno e perfeito de qualquer tema histórico é infactível, defendemos, portanto, que o historiador deve sempre contemplar o processo e o contexto pessoal de escrita e formação em que se insere, não podendo se furtar a fazer ou ignorar posicionamentos de caráter teórico e político claros em suas pesquisas.

Nesse sentido, os elementos supracitados competem para a mesma conclusão: toda obra historiográfica é política e, por isso, também anacrônica<sup>8</sup>. Política, pois não é possível alcançar todos os aspectos da realidade histórica a que se dedica a revisar, situação que obriga a selecionar alguns pontos, através de determinadas perspectivas e, daí, criar uma interpretação. Anacrônica, já que não podendo-se prescindir de seu lugar de fala<sup>9</sup>, introduz-se no texto de forma objetiva e subjetiva elementos do *proprium* cultural. Tais aspectos pautam a visão de mundo pessoal do pesquisador, e sustentam a interpretação que dá às fontes, assim como a escolha de sua metodologia<sup>10</sup>.

Por conseguinte, procuraremos nos *aproximar* da compreensão que os grupos da Senegâmbia praticantes da religião yran possuíam de si mesmos. Essa análise irá requerer a depuração de *camadas de subjetividade*. A primeira camada de subjetividade é aquela que informa o redator da fonte: os guias de viagens, chefes locais ou aqueles que mais se aproximaram desse redator. A segunda é a do próprio redator, que também utiliza seu próprio filtro para analisar e descrever as situações com as quais se depara. A terceira e última, refere-se à própria pesquisa, visto que foi escrita com um objetivo particular, por uma pesquisadora que possui um *background* e uma formação essencialmente particular.

---

opacidade e dimensão intensificada que a arte. ANKERSMIT, F. R. *Historiografia e pós-modernismo. Topoi*, v. 2, n. 2, 2001, p. 122, 123.

<sup>8</sup> “De fato, esta vem a ser a linha válida de pensamento que almeja tornar-se supérflua, o que portanto é sempre uma viagem através do território da inverdade — isto é, a viagem desde o equívoco inicial até o insight correto. Conseqüentemente, o que é verdadeiro estará sempre maculado pelo que não é verdadeiro.” ANKERSMIT, F. R. *Idem*, p. 119.

<sup>9</sup> Sobre o conceito de “lugar de fala” a pensadora Djamila Ribeiro aponta, em seu livro “O que é lugar de fala?”, que pode ser definido com a posição objetiva e subjetiva de dois ou mais sujeitos que se confrontam, onde realidades permanecem subentendidas no interior da normatização hegemônica. RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.

<sup>10</sup> Nicole Loraux produziu em 1992 importante ensaio sobre a inevitabilidade do anacronismo na pesquisa historiográfica. De acordo com a autora, ao contrário de resistir à esse “fantasma”, cabe ao historiador aceitá-lo, e fazer um uso controlado deste, de forma que as analogias e comparações, ao contrário de falhas, se tornem benéficas para a melhor compreensão e resposta das questões levantadas. Consideramos que, apesar de já ultrapassar 25 anos, o ensaio permanece atual, e destaca de forma singular o impasse em relação ao anacronismo que vive o historiador. LORAUX, Nicole. *Elogio do anacronismo*. In: NOVAIS, Adauto (Org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 57-70.

À essas camadas também podem-se somar outras. Um exemplo é quando as fontes que chegam aos pesquisadores são possuem mais de uma versão manuscrita, como é o caso da obra de Almada, ou ainda quando uma coleção de fontes é coligida para fins específicos, como é o caso da Monumenta Missionária Africana, organizada por um religioso. Essas observações sobre a escrita da história africana foram adotadas por considerar a centralidade da agência do sujeito africano a forma mais *adequada* ao recorte proposto. Evidentemente, tal discurso adequa-se não apenas à elaboração da pesquisa em si, mas também à leitura das fontes documentais selecionadas. LaCapra nos mostra que essas fontes, apesar de sua pretensão de fidedignidade, nada mais são que interpretações pessoais de situações, espaços e pessoas.

Assim, a linguagem não é neutra e não corresponde *ipsis litteris* ao real. Ao invés de reproduzir mundos, a linguagem os cria à sua forma; por isso, atingir a realidade do passado “como foi” se torna impossível, não apenas porque resgatar sua totalidade também o é, mas porque o próprio modo como o redator da fonte elabora seu relato e como o(a) historiador(a) o recebe faz com que os resultados estejam impregnados de suas visões de mundo. Apesar disso, tal situação é um desafio: considerando que lidaremos essencialmente com fontes produzidas por europeus cristãos, para europeus cristãos, como privilegiar então a perspectiva senegambiana?

#### 2.1.1. O Outro nos “relatos de viagem” europeus

Os chamados “relatos de viagem” europeus destacam de forma singular um aspecto relativo à classificação do Outro e à percepção da alteridade: a distinção entre o que classificavam como “gentio” e o cristão, entre o “bárbaro” e o civilizado. Esse tipo de divisão requer a *comparação* em seus esquemas de representação, e revela, em si, uma postura transfluente, uma vez que discriminatória em si. Percebe-se que o elemento comparativo é importante, já que determina a natureza histórica e específica do período, do redator, do povo analisado e do contexto em que o documento foi produzido. A comparação é um elemento retórico que define, a partir da negação ou da associação, características específicas que são fonte de análise para o historiador. A comparação também requer um determinado nível de fascínio ou

de repulsa: “o que se fala do outro é produzido pela própria narrativa no processo de sua elaboração, numa relação de espelho com a cultura que o cerca”<sup>11</sup>.

É através da comparação que os europeus percebiam a “gentilidade” do Outro, já que a presença deste *impõe-se* diante do viajante. Imbuído de todo o seu aparato cultural *stock cultural*<sup>12</sup>, o viajante classifica o Outro e diferencia-se daquilo que considera alheio a si mesmo e, muito frequentemente, inferior a si. Também é a partir da comparação que se define a “cristandade” própria, e o que isso significa para a composição cultural e moral do redator do registro. Esse tipo de postura revela, portanto, uma característica daquilo que se ajunta, mas não se mistura, nas palavras de Nego Bispo.

Tal mecanismo comparativo surge como uma forma de dominação simbólica (visto que retórica), que é empenhada pelo redator do documento. Isso está exemplarmente claro na chamada literatura de viagem lusitana. Sendo assim, o conceito de “bárbaro” (ou o “gentio”, o islâmico e o herege, no caso desta pesquisa) é sempre definido *pela e através da comparação*, podendo sempre perder ou reativar sua barbárie quando analisado à luz de outra comunidade.

Hartog discute sobre a construção de uma retórica da alteridade<sup>13</sup>. Apesar de lidar com relatos produzidos na antiguidade, suas análises sobre esse tipo de documentação se adequam à literatura de viagem moderna, já que ambos são definidos pelas chamadas “quatro marcas”: eu vi, eu ouvi, eu digo, eu escrevo<sup>14</sup>. Hartog indica as semelhanças entre as narrativas de viagem e a documentação da antiguidade; e destaca que pelo contato com o diferente se define a identidade não apenas alheia, mas própria.

Na documentação analisada, os grupos da região da Serra Leoa – especialmente onde mais tarde se fundou o Futa Djalon – desde meados do século

---

<sup>11</sup> HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 224.

<sup>12</sup> “A cultura deverá ser abordada como um sistema que faz comunicarem – dialetizando – uma experiência existencial e um saber constituído. Trata-se de um sistema indissociável onde o saber, stock cultural, seria registrado e codificado, somente assimilável pelos detentores do código, os membros de uma cultura dada (linguagem e sistema de signos e símbolos extralinguísticos); ao mesmo tempo o saber estaria constitutivamente ligado à patterns-modelos possibilitando organizar, canalizar as relações existenciais, práticas e/ ou imaginárias.” MORIN, Edgar. **Sociologie**. Paris: Fayard, 1984, p. 347 (tradução própria).

<sup>13</sup> HARTOG, François. **Memória de Ulisses**: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

<sup>14</sup> HARTOG, 1999, p. 228.

XV eram sempre considerados mais “mansos” e civilizados que os demais dos povos da região da Senegâmbia. Isso, se deve à dois fatores principais: o primeiro, pois tais grupos da Serra Leoa não estavam convertidos ao islamismo e não partilhavam dos cinco pilares dos preceitos islâmicos – tendo sua conversão ao cristianismo considerada mais facilmente alcançável pelos missionários, conforme pretendemos demonstrar a seguir<sup>15</sup>. O segundo, por terem em parte aceitado oficialmente o catolicismo com relativa rapidez, conforme registrado já no início do século XVII pelo Padre Manoel Álvares:

Alem deste Rej de Guinalá e do de Bisege, pede também com grande instancia o sagrado Baptismo o Rej de Bigubá, vezinho a este de Guinalá. E cada hũ destes Rejs tem outros debaixo de seu poder. O de Bisege tem cinco Rejs que lhe estão sogeitos, o de Bigubá tem tres, o de Guinalá tem sette; todos estes tres, Rejs escreuem a sua Magestade cada hũ perssi. A ocasião que ouue pera estes tres Rejs pedirem o sagrado Baptismo, aliem da noticia que de nossa santa fee lhe tinha dado o Padre Baltasar Barreira e os Portugueses que estão nas suas terras, foj também, de próximo, o aperto em que os poem huã nação de negros por nome Bijagós<sup>16</sup>.

Cabe questionar o significado político e religioso da pretensa “rápida” aceitação do catolicismo por parte dos povos habitantes da Senegâmbia, e o que isso, de fato, significava para a estrutura cultural e social dessas sociedades. Vale dizer, de antemão, que a aceitação do catolicismo por parte desses grupos não implicava, necessariamente, em um negacionismo de outras deidades e o poder destas na esfera física, espiritual ou cultural da vida das pessoas, postura sintomática da confluência enquanto visão de mundo. Apesar disso, essa aceitação também não deve ser considerada “falsa”, ou trazer a ideia de um “fracasso” da evangelização católica na região.

A retórica da alteridade de Hartog também evoca o exemplo das Ilhas Bijagós, como oposto do apresentado pelos povos do Futa Djalon. Por terem resistido

---

<sup>15</sup> De acordo com Jeocasta Freitas, “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 Barreira, à medida que percebemos uma preocupação em demonstrar que a Guiné estava dividida entre as nações islamizadas (definidos nas fontes, como: “mourous”, “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”. FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbamins, casangas, banhuns e papeis nos relatos de viagem na guiné** (1560-1625). 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 74.

<sup>16</sup> Informação acerca das coisas da Guiné, 1607, p. 2-3. In: **Monumenta Missionária Africana**, 2ª série, vol. 04, d. 70. Lus., cód. 74, fls. 83 v.-87 v.

ativamente aos contatos propostos por grupos estrangeiros (inclusive os islâmicos), os bijagós foram considerados os mais “bárbaros” da Guiné nas fontes produzidas por viajantes. O estatuto de barbárie desses povos é, portanto, relativo e dinâmico, sendo reinterpretado constantemente e alterado através do tempo, conforme o intérprete e o grau de aproximação que permitiam aos estrangeiros.

O conceito de *imaginários comunicantes* apresentado no texto “Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e Cabo Verde”, de José Horta, é importante nessa esteira de debates. De acordo com o autor, o termo informa que um imaginário *compartilhado*, criado a partir de percepções como as comentadas sobre os Bijagós e os povos da Serra Leoa, por exemplo, coexiste com diversos outros processos similares, que, além disso, se comunicam entre si, ao invés de apenas conviverem. O autor, entretanto, não trata do tipo de postura relacionada à esses processos, o que fazemos pela chave de leitura proposta por Nego Bispo.

No texto, Horta comenta a importância do arquipélago de Cabo Verde em relação à costa da “Guiné” (e vice-versa) para a construção e circulação de ideias, a partir de um trânsito humano nos dois sentidos, de escravos, missionários, elites, etc. Isso permitia, por exemplo, a coexistência entre religiões em um primeiro momento apartadas. O termo “comunicantes” pretende “reenviar para o conceito de justaposição, mas uma justaposição que tem uma zona de compreensão recíproca ou mesmo de recepção recíproca de ideias e noções, de experiências e de práticas”<sup>17</sup>. Em conclusão, como destaca o autor:

No contexto dos séculos XV a XVII – nessa época e possivelmente até início do século XIX – estamos longe de verificar uma desagregação estrutural dos saberes e culturas dos oriundos do continente fronteiro, em diáspora quase sempre forçada, mas não necessariamente, como se viu. Mais do que meras sobrevivências ou resistências, esses saberes e essas culturas tiveram o seu espaço na sociedade insular [...]. *Dessa construção e das transformações culturais que ocorreram na costa da Guiné, teve também o seu papel a circulação permanente de pessoas e com elas saberes oriundos das margens insulares e das margens litorâneas da Guiné, de que salientámos aqui o papel dos africanos.* Nesta circulação as elites políticas africanas tinham condições particulares, pelos laços estabelecidos e pelo reconhecimento das suas origens nobres. Os modelos de construção identitária, por um lado assegurando as trocas culturais, por outro traçando-lhe os seus limites, [grifo nosso]<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> HORTA, 2014, p.36.

<sup>18</sup> HORTA, 2014, p.42.



O trecho destacado revela, portanto um aspecto relevante sobre a construção de narrativas sobre as populações da costa ocidental africana. Soma-se a essa construção, outro elemento importante: como parte das nações da Senegâmbia não possuía contato direto com os portugueses, e muitas vezes eram hostis aos mesmos, pouca informação pôde ser adquirida pelos lusitanos e outros europeus pelo contato direto. Para recolher essas informações, os viajantes consultavam, então, os mandingas, o que fez com que a “voz” que ecoa nos relatos de viagem seja não apenas europeia, mas também mandinga. Este processo é conhecido por “malinkização das fontes”. A malinkização pode ser definida como apropriação de elementos culturais e religiosos do Império do Mali, que tiveram como dignitários os mandingas e é melhor descrito por Toby Green<sup>19</sup>.

Como é possível, então, utilizar esse tipo de relato – tão cheio de cargas eurocêntricas e etnocêntricas – quando se pretende produzir uma história sobre a África, e não sobre a presença europeia no continente? Essa seria a forma para evitar a repetição de uma postura transfluente como a perpetrada pelos redatores desses documentos. Na esteira dessa discussão, é imprescindível citar três trabalhos que contribuem para a conformação da metodologia de análise aqui empenhada.

O primeiro trabalho fundamental para a construção da base metodológica é o de Francis Wolff, “Quem é o bárbaro?”, que propõe uma “terceira via” aos extremos do relativismo e do etnocentrismo que seriam, de acordo com o autor, as duas principais correntes de análise da relação entre civilização e barbárie, mesmo que insuficientes<sup>20</sup>. Considerando que o etnocentrismo já foi negado como pressuposto teórico e filosófico<sup>21</sup>, é em função da crítica ao relativismo completo que evocamos Wolff. Segundo o autor:

O relativista, aquele que acredita que não existem costumes, práticas ou culturas bárbaras, e que todas as culturas se equivalem, fica preso num dilema [...] ele abre uma exceção para si mesmo e para a sua própria posição relativista, e declara que ela é a única não relativizável e absoluta. Entra,

<sup>19</sup> GREEN, Toby. **The rise of the Transatlantic slave trade in Western Africa, 1330-1589**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 323p.

<sup>20</sup> WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, p. 36.

<sup>21</sup> “[...] se o etnocentrismo é um universal, ele assume outra dimensão quando passa a integrar as relações de força constitutivas dos processos coloniais e neocoloniais, transformando-se em eurocentrismo. A história da ocidentalização do mundo é a história da produção e reprodução da imagem que o próprio ocidente tem de si mesmo, inventando-se eurocentricamente enquanto inventa seu outro, o selvagem, o primitivo, o bárbaro, o étnico ou o exótico.” DOS SANTOS, Rafael José. O ‘Étnico’ e o ‘Exótico’: Notas Sobre a Representação Ocidental da Alteridade. **Revista Rosa dos Ventos**, v. 5, n.4, 2013, p. 638.

portanto, em contradição consigo mesmo, já que existe um discurso universalizável, aquele que admite o igual valor de todos os outros. Existem, claro, discursos inferiores, que são os discursos etnocêntricos de todas as tribos. Existe também, por conseguinte, uma posição superior, a que não reconhece nenhum valor absoluto. Essa posição superior é a dele próprio. Ele não só entra em contradição consigo mesmo como também entra em contradição com todos os outros, ou seja, com todas as culturas que, por seu lado, só dão valor a seus próprios valores — ou seja, só reconhecem a existência de seus próprios deuses. Ele, o relativista, e apenas ele, não pertencerá a nenhuma tribo, ou melhor, pertencerá a uma espécie de tribo superior, que não crê nos deuses de nenhuma tribo<sup>22</sup>.

Dessa forma, considerando plausível e adequada a crítica do autor, tentaremos observar as performances rituais senegambianas a partir da lógica interna dessas sociedades, por meio da análise criteriosa do contexto que as circunda e permite, até certo ponto, a partilha de uma mesma cosmovisão. Ainda de acordo com os argumentos anti-relativistas de Wolf, , deve-se produzir então uma virada no uso do termo “bárbaro” e “civilizado”:

Chamaremos de bárbara toda cultura que não disponha, em seu próprio cerne, de estruturas que lhe permitam admitir, assimilar ou reconhecer outra cultura — ou seja, a simples possibilidade de outra forma de humanidade. Também chamaremos de bárbaro, conseqüentemente, todo costume ou toda prática que, qualquer que seja a cultura específica a que pertença, tem como finalidade ou efeito negar uma forma específica de existência humana<sup>23</sup>.

Como, portanto, não considerar bárbaros os relatos produzidos por viajantes e as cartas missionárias de clérigos europeus, carregados de juízos de valor e ácidas críticas ao modo de vida dos povos da Senegâmbia? Conseqüentemente, como não considerar profundamente civilizados esses mesmos povos em suas formas de organização, que não determinam fronteiras nacionais, não selecionam religiões e saberes superiores e, por isso, permitem a confluência da coexistência da diversidade? Dessa forma, como proposto por Wolff, se “uma civilização é, portanto, a simples possibilidade formal da diversidade das culturas”<sup>24</sup>, então, “definitivamente, o verdadeiro bárbaro é aquele que acredita na barbárie do Outro”<sup>25</sup>.

O segundo trabalho que contribui para a análise da documentação é o artigo de Ginzburg, “O inquisidor como antropólogo”<sup>26</sup>. É inevitável que, nos documentos históricos, ecoe a visão do redator e – no caso dos documentos relativos a essa

---

<sup>22</sup> WOLFF, 2004, p. 38.

<sup>23</sup> WOLFF, 2004, p. 41.

<sup>24</sup> WOLFF, 2004, p. 43.

<sup>25</sup> WOLFF, 2004, p. 43.

<sup>26</sup> GINZBURG, Carlo: "O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações". In: GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa, Difel, 1989, p.49.

pesquisa – a própria visão crítica disseminada pela Igreja Católica, entre outros. Por isso, é na medida em que vemos o(a) redator(a) como antropólogo(a) que conseguimos compreender a essência de sua “atitude antropológica” em virtude do “confronto prolongado de culturas diferentes”. Tal perspectiva apresenta respostas para compreender qual é o sistema de crenças de um determinado grupo, e entendê-lo como um fruto de sua época e sua região.

É importante ressaltar, outrossim, que certos aspectos etnográficos muitas vezes não eram relevantes para os redatores, apesar de servirem, atualmente, como questões a serem analisadas pelo historiador. Todos esses aspectos, portanto, são de difícil análise, e requerem cuidados. “Para decifrá-los devemos aprender a captar por trás da superfície lisa do texto um sutil jogo de ameaças e medos, de ataques e retiradas”<sup>27</sup>. Por isso, de acordo com Ginzburg, é importante superar uma tendência de lidar com os documentos e aspectos textuais de forma ingênua, como se contivessem toda a verdade, ou revelassem da forma “como eram” todas as informações desejadas pelo historiador.

As reflexões ensejadas por Ginzburg, portanto, complexificam o olhar para a documentação, e revelam a importância da atenção aos aspectos que escapam ao texto propriamente dito. Nenhuma análise documental será completa caso também não se considere o contexto em que foi produzida, o histórico pessoal de seu autor, assim como o objetivo de redação como um todo. Sem tais elementos, muito se perde em relação ao objetivo final: alcançar a perspectiva de centralidade do sujeito africano, pela dificuldade em se compreender plenamente os textos analisados e, portanto, criticar os discursos explícitos e (principalmente) implícitos da documentação.

A associação entre os textos de Wolff, Hartog e Guinzburg permite, portanto, contemplar as diversas facetas dos relatos de viagem e produzir análises que privilegiem a perspectiva confluyente africana. Assim torna-se possível acessar formas de organização social e a percepção dos próprios africanos em seus esquemas mentais coletivos, de forma a compreender como externalizavam sua visão de mundo aos viajantes, considerando os diversos filtros e traduções que se operam até a chegada dessa documentação à contemporaneidade.

Portanto, pretendemos indicar que é devido ao cuidado com a alteridade que

---

<sup>27</sup> GINZBURG, 1989, p.206

se elencou uma visão centrada na agência do sujeito africano para pautar a análise da documentação selecionada. Esta deve ser lida e analisada a partir de uma série de metodologias rigorosas, que não anulam o caráter essencialmente subjetivo da pesquisa e redação historiográfica. Os elementos abordados nesta primeira seção são, dessa forma, basilares para pesquisa, e complementares entre si.

## 2.2. Contatos atlânticos e seu aprofundamento

O objetivo desta seção é explorar a forma como se configuraram os múltiplos tipos de encontros na costa ocidental africana em relação ao Oceano Atlântico durante o recorte temporal selecionado, evidenciando posturas que afetaram a religião yran e sua conformação. Os modos como os portugueses se relacionaram com a região da Senegâmbia em meados e fins do século XV são característicos. Para compreender a complexidade dessa presença, é preciso analisar como, por via do comércio e da missionação, os portugueses povoaram o entreposto estratégico cabo-verdiano; e também os vínculos que desfizeram e refizeram na costa ocidental do continente, modificando as relações não apenas comerciais, mas sobretudo culturais com os povos da região.

Antes do avanço ibérico na costa africana os muçulmanos predominavam economicamente em toda a região da Senegâmbia<sup>28</sup>. Após o contato com a coroa lusitana, principalmente, o comércio foi deslocado das savanas e do deserto saariano para a costa litorânea atlântica, que passou a ter maior protagonismo, seja com o comércio e com as religiosidades como o catolicismo que estavam sendo difundidos, e com o tráfico das vidas das gentes escravizadas.<sup>29</sup> Para ter acesso às redes de comércio na região da Senegâmbia, os portugueses construíram um espaço logístico-comercial em Cabo Verde, pois era de interesse da Coroa lusa ocupar esse espaço e mercadejar o quanto possível.

---

<sup>28</sup> Especialmente devido às rotas transaarianas estabelecidas e mantidas pelo Império de Ghana e do Mali entre os séculos IX e XV, principalmente. Há também que se destacar a presença judaica na costa, quase inexplorada antes do século XVI. Para mais, ver: HORTA, José S.; MARK, Peter. Judeus e Muçulmanos na Petite Côte senegalesa do início do século XVII: iconoclastia anti-católica, aproximação religiosa, parceria comercial. **Caderno de Estudos Sefarditas**, n. 5, p. 30, 2005.

<sup>29</sup> SILVA, Alberto da Costa. **A manilha e o libambo**. -A África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 2002, p. 149-192.

### 2.2.2. Contatos modernos entre lusitanos e a costa da África Ocidental

Na costa ocidental, nota-se que a história dos contatos modernos entre lusitanos e a região costeira da África Ocidental — mais precisamente o território por eles designado, mais tarde, como Guiné — inicia-se na década de 1440, a partir da chegada de Nuno Tristão. No mesmo ano provavelmente Dinis Dias<sup>30</sup>, famoso o navegador português, chega ao rio Casamansa (uma clara junção do termo “mansa”, cargo político de chefatura e “Cassanga”, grupo que habitava a região). A partir dos primeiros contatos, lentamente o relacionamento entre o arquipélago desabitado de Cabo Verde e o continente aprofunda-se, e fez-se necessário, então, estabelecer vias de comunicação mais diretas com o continente, levando à fundação de Cacheu, povoação fundada no contexto da Dinastia Filipina em 1588, sujeita administrativamente ao arquipélago de Cabo Verde.

Após o fim da União Ibérica, com a Restauração Portuguesa em 1640, o povoamento na costa retoma força a partir do estabelecimento das povoações de Ziguinchor e Farim. Por fim, a presença lusa na costa espalha-se pelo intermédio da foz dos rios Cacheu, Geba e Casamansa, demonstrando a centralidade do universo fluvial para a circulação estrangeira. A partir de fins do século XVI e princípios do XVII, o comércio de sujeitos escravizados torna-se cada vez mais relevante para a coroa portuguesa, e as feitorias da Guiné ocupam-se de implementar esse tipo de comércio, intermediando contatos com Reino do Kaabu, outros entrepostos locais e comunidades costeiras, alcançando diversos territórios e nações.

Apesar disso, conforme demonstrado por Felipe Malacco em sua dissertação de mestrado<sup>31</sup>, outros tipos de comércio também eram de interesse português e de outros comerciantes, ocorriam desde o início dos primeiros contatos. A prosperidade das transações comerciais que ali ocorriam atraíram comerciantes de diversas nacionalidades, como franceses, já em 1459, e em princípios do século XVI, apesar das tentativas lusas de limitar a circulação na costa ocidental.

---

<sup>30</sup> Outros historiadores sustentam, entretanto, que a descoberta da região se deu mais tarde, por António da Noli e Alvise Cadamosto, quando estes navegadores, por ordem do infante D. Henrique, percorreram a costa da foz do rio Geba. Para mais, ver: BARRETO, João. **História da Guiné**: 1418-1918. Lisboa: Imprensa Beleza, 1938.

<sup>31</sup> MALACCO, Felipe S. **O Gâmbia no mundo Atlântico**: Fulas, Jalofos e Mandingas no comércio global moderno (1580-1630). 2016. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016

As primeiras expedições à costa africana eram baseadas na pilhagem e no estabelecimento de praças fortes, inspiradas no modelo político religioso da Reconquista e no contato constante com as populações islamizadas. As primeiras incursões portuguesas eram baseadas na violência. A própria ideia de lançar as pessoas ao mar e voltar depois era uma forma de forçá-los a aprender a língua. Com o passar do tempo, eles passaram a se lançar e estabelecer contatos duradouros, ganhando a alcunha de “tangomaos”<sup>32</sup>. Considera-se, portanto, que a linguagem da religião se caracterizou como uma forma de comunicação entre portugueses e africanos, em uma economia de bens e práticas que interagiu e gestava as relações, através do estabelecimento e destruição de alianças.

### 2.2.1. A ocupação de Cabo Verde

Cabo Verde foi o principal entreposto comercial e ponte de contato entre a costa africana. Ainda no século XV foram emitidos pelo rei Afonso V três documentos com força de lei que chancelavam a ocupação do espaço e o comércio por seus súditos. São eles: de 1462, a Carta de Doação das quatro ilhas ao Infante D. Fernando, que também possuía senhorio das ilhas atlânticas por herança do seu tio D. Henriques. Em 1466 a Coroa emitiu a Carta de Privilégios aos moradores de Santiago e, em 1472, a Carta de Declaração e limitação de privilégios dos moradores de Santiago.<sup>33</sup>

Segundo Francisco Aimara Ribeiro<sup>34</sup>, Santiago - a maior ilha de Cabo Verde - teve ocupação incipiente em 1461, que aprofundou-se a partir de 1466, após a divulgação da Carta de Privilégios. O tipo de ocupação protagonizada na ilha garantiu,

---

<sup>32</sup> Existe um debate na historiografia sobre a diferença entre os termos. Seguindo Jean Boulègue, cremos que a diferença entre eles, apesar de não poder ser comprovada pela documentação, reside no campo semântico: enquanto *lançado* refere-se à um português (que preserva os valores e cultura ocidental) que habita na costa, *tangomao* parece se referir à uma condição de português africanizado. Há também uma série de trabalhos que abordam a agência desses indivíduos na costa africana e sua importância para o estabelecimento de relações comerciais e diplomáticas entre os continentes europeu e africano. Dentre as obras dedicadas ao tema, destacamos especialmente: DOS SANTOS, Maria Emília M. **Os primeiros “lançados” na Costa da Guiné: Aventureiros e Comerciantes**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989; e COSTA E SILVA, Alberto. Os Lançados. In: **A Manilha e o Libambo**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2002. Os dois trabalhos foram destacados visto que exploram de forma exemplar elementos como o status e importância do lançado na sociedade oeste africana, assim como as particularidades da agência e presença destes indivíduos nas redes comerciais atlânticas. Certamente, percebe-se que o tangomao promoveu uma série de mudanças de caráter econômico, social e cultural nas sociedades onde se inseriam.

<sup>33</sup> Carta de Declaração e limitação de privilégios dos moradores de Santiago, 8 de Fevereiro de 1472. In: BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana**, 2ª série. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p. 249-252.

<sup>34</sup> RIBEIRO, Francisco. **No rastro do viajante: Cabo verde e a Senegâmbia no Tratado Breve**, de André Álvares de Almada (1550-1625). Tese (doutorado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, 2016, p. 50.

segundo o pesquisador, uma intensa transação econômica e de pessoas, favorecendo e garantindo à região o lugar de centro da vida política e econômica do arquipélago. Ribeiro, entretanto, também destaca a importância da ocupação das ilhas em sua totalidade, em função da criação de cavalos - comentada no primeiro capítulo - e do cultivo de algodão, produtos demandados pela costa ocidental africana<sup>35</sup>.

O capital produtivo mercantil converteu os moradores da ilha de Santiago a terratenentes, ou seja, houve a formação de uma elite de moradores que se tornaram proprietários rurais<sup>36</sup>. Esses terratenentes-mercadores eram membros da baixa nobreza lusa, da Casa de Viseu e também cavaleiros da Casa Real. Em virtude dessa origem é possível argumentar que a elite cabo-verdiana dessa altura era muito bem relacionada com a corte. Foi essa elite que importou para a Ilha milhares de escravos e os utilizou como mão-de-obra, criou uma produção interna através da agricultura e da pecuária e fornecia esses produtos aos responsáveis pelo resgate na Costa<sup>37</sup>.

Francisco Ribeiro em sua tese<sup>38</sup> aponta também ao trabalho de Iva Cabral, que, ao analisar as elites cabo-verdianas, informa que Santiago foi ocupada por elites diferentes em sua composição econômica e social ao longo dos séculos XVI, XVII, e XVIII. A autora denota que a elite que ali começou a habitar em fins do século XV e século XVI era reinol, nobre, urbana, cosmopolita, armadora e se tornou proprietária rural. Eram pessoas que se aventuraram a se instalar em um arquipélago recém descoberto para comerciar em segurança com a costa africana e dispunham dos privilégios fiscais que D. Afonso doara em 1466. Ainda segundo a autora, essa elite mantinha relação estreita com aqueles que eram arrendatários dos direitos reais, ou seja, os reinóis, ganhando um quarto sob todas as mercadorias importadas pelos

---

<sup>35</sup> RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. Cabo Verde e “os Rios da Guiné” na formação do mundo Atlântico, séculos XV-XVI. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** — ANPUH. São Paulo, junho/ 2011, p. 2.

<sup>36</sup> CORREIA E SILVA, A. Espaço, ecologia e economia interna. MENDONÇA DE ALBUQUERQUE, Luis Guilherme & MADEIRA SANTOS, Maria Emília. **História Geral de Cabo Verde**. Volume I. 2ª edição. Lisboa; Praia: IICT; INCCV, 2001.

<sup>37</sup> Aqui, “resgate”, é utilizado como um termo sinônimo do mercadejo de escravaria. CABRAL, Iva. Ribeira Grande: vida urbana, gente, mercancia, estagnação. In.: CORREIA E SILVA, A. “Espaço, ecologia e economia interna”. MENDONÇA DE ALBUQUERQUE, Luis Guilherme & MADEIRA SANTOS, Maria Emília. **História Geral de Cabo Verde**. Volume I. 2ª edição. Lisboa; Praia: IICT; INCCV, 2001.

<sup>38</sup> RIBEIRO, Francisco. **No rastro do viajante: Cabo verde e a Senegâmbia no Tratado Breve, de André Álvares de Almada (1550-1625)**. Tese (doutorado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, 2016, p. 54-6.

mercadores da costa africana, como também dízimos dos moradores da ilha de Santiago que não tinham se inserido nessa elite<sup>39</sup>.

Era essa elite, segundo a análise de Ribeiro, a principal interessada na multiplicação das embarcações que atracassem na costa da Guiné e fosse proveniente da ilha. Em resumo, havia uma parcela da população que além de explorar a costa da Guiné e a região que hoje conhecemos como Senegâmbia, ainda detinha vantagens sobre outros moradores da ilha, aqueles que não tinham uma comunicação ou amparo da Coroa Ibérica. É possível apontar, portanto, conforme informa o autor, que essa elite sempre primou por controlar o poder local, ocupando cargos administrativos ou se fazendo eleger para eles<sup>40</sup>.

A povoação cabo-verdiana foi estratégica no controle parcial exercido por Portugal na costa. Ali foram enviados lusitanos que se ocuparam não apenas de ocupar, mas de tornarem produtivas aquelas terras para a Coroa. Os homens que compunham essa elite foram para a ilha provavelmente atendendo um pedido do Infante D. Fernando, pois eram homens de seu serviço, com posições na Casa dinástica de Avis<sup>41</sup>. A Carta de Doação, de 1466, faz referência a isso quando afirma que *“a quantos esta minha carta virem fazemos saber que o Infante Dom Fernando [...], nos enviou dizer como haverá quatro anos ele começara a povoar a sua ilha de Santiago”*<sup>42</sup>.

Essa elite, responsável pelo povoamento do território caboverdiano, transformou Santiago em um espaço onde os sujeitos escravizados eram encaminhados para aguardar “distribuição” pelo Oceano Atlântico, especialmente entre 1500 e 1600<sup>43</sup>. Esses homens, que poderiam ser portanto designados como “terratenedores-mercadores”, além de se responsabilizarem pelo controle do tráfico de sujeitos escravizados, utilizavam o pecúnia obtido dessas transações, e a possibilidade de uso

---

<sup>39</sup> CABRAL, Iva. **Elites atlânticas: Ribeira Grande do Cabo Verde (séculos XVI-XVIII)**. In: Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

<sup>40</sup> RIBEIRO, Francisco. 2016, p. 56.

<sup>41</sup> RIBEIRO, Francisco. 2016, p. 95.

<sup>42</sup> BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana**, 2ª série. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p. 249-252.

<sup>43</sup> TORRÃO, Maria Manuel Ferraz; TEIXEIRA, André. “Negócios de um florentino em Cabo Verde: descrições e reflexões sobre a sociedade e o tráfico em finais do século XVI”. (p. 9). In: Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.



do espaço dos navios negreiros, para fornecer aos outros moradores do arquipélago comida e encomendas.

Ainda segundo Ribeiro, o mercador Florentino Francesco em fins do século XVI, quando passava por Cabo Verde, testemunhou que o Atlântico era um espaço ligado por Santiago na vertical e Cartagena na horizontal. Ou seja, havia nesses lugares grandes entrepostos de mercadorias, especialmente de escravos, que era o que Francesco procurava. Maria Torrão afirma que “os grandes mercadores locais *guardavam nas suas fazendas no interior da ilha parte dos cativos que possuíam para vender*”[grifo nosso]<sup>44</sup>.

Para Francisco Ribeiro:

Se analisarmos os dados referentes às viagens negreiras durante o século XVI, podemos ter uma ideia aproximada do volume do tráfico que passou por Cabo Verde. Acreditamos que, sendo a América Central espanhola e o Caribe as principais áreas de desembarque de cativos na América ao longo do período estudado, Cabo Verde seria um dos principais esteios para a navegação na rota entre as costas africana e americana. A viagem entre Santiago e Cartagena, por exemplo, durava em média cerca de quarenta dias. Seria lógico então supor que muitos navios, ainda que não tivesse no arquipélago a origem de seus carregamentos, fizessem ali uma escala para abastecer-se de água, mantimentos e quem sabe até de tripulantes antes de cruzar o Atlântico.<sup>45</sup>

A partir da ocupação do arquipélago de Cabo Verde, a presença portuguesa passou a se aprofundar gradativamente. Já em meados do século XV, é possível verificar nativos da costa utilizando a língua portuguesa em sua comunicação com os lusitanos, conforme informou Francisco de Lemos Coelho, em 1669, capitão português que viveu grande parte da sua vida transitando pelos territórios que hoje correspondem aos atuais limites do Senegal.

Aos negros todos trate com boas palavras e não se engane, cuidando que não entendem o portuguez (sic) por que o não fallão: pois os mais delles o entendem bastantemente.<sup>46</sup>

Em meados do século XVII, verifica-se uma ampla e reconhecida aproximação entre as populações senegambianas e os lusitanos, que compreendiam bem a língua portuguesa. Essa aproximação se deu apesar da presença do trânsito de sujeitos de outras nações no local, como holandeses, franceses e ingleses. Efetivamente, após a

<sup>44</sup> TORRÃO, Maria Manuel Ferraz; TEIXEIRA, André, 2003, p.5.

<sup>45</sup> RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. **Cabo Verde e "os Rios da Guiné" na formação do mundo Atlântico, sécs. XV-XVI**. Anais do XXXVI simpósio nacional da ANPUH – Associação Nacional de História, 2011, p. 4.

<sup>46</sup> COELHO, Francisco Lemos. **Duas descrições seiscentistas portuguesas**. Introdução e anotações históricas de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990, p.78.

chegada à Senegâmbia, os portugueses foram capazes de se distribuir e de fazer sua presença sentida na região costeira como nenhuma outra nação.

### 2.2.3. Lançados

Os contatos e eventuais alianças entre europeus e africanos foram em parte promovidas e aprofundadas pelos *lançados* e *tangomaos*. Estes agentes interessavam-se especialmente no estabelecimento do comércio com as populações locais, e podem ser caracterizados como afro-europeus, visto que, com o passar do tempo, buscaram em sua grande maioria se inserir nas linhagens africanas buscando contemplar interesses sociais e comerciais particulares. Estes agentes tinham importante papel como intermediários comerciais entre os povos locais, especialmente os fulas, mandingas e jalofos e os agentes estrangeiros.

O mapa (Figura 1) é uma das primeiras representações conhecidas em detalhe para a região estudada. É evidente que há diversas imprecisões — como é de se esperar em uma produção dos primeiros contatos com a costa atlântica africana que pretenda ser detalhada, assim como produzida por homens sem os instrumentos modernos de geoprocessamento e ainda imbuídos de uma mentalidade em parte medieval, em parte moderna — mas já chama a atenção alguns aspectos da obra: a importância das rotas fluviais para o contato europeu-africano é uma delas, visto que os rios ali representados, além de muito desproporcionais ao seu tamanho real, são inseridos abundantemente.

Outro aspecto que chama a atenção é também a indicação de povoações, acompanhada de alguns pontos de referência relevantes para o comércio entre europeus e africanos, e destaca-se como o oeste africano era habitado por diversos grupos. Por fim, é importante frisar ainda o volume desproporcional do arquipélago de Cabo Verde, dada a já comentada e evidente importância que possuía como entreposto comercial para os lusitanos, além de ponto de apoio para sua presença na costa (Figura 1).

**Figura 1** - *Africæ Tabvla Nova*, 1570



ORTELIUS, Abraham. **Theatrum Orbis Terrarum**. 1570. Disponível em: <https://wdl.org/pt/item/8978/>. Acesso em: 12 jun. 2016, p. 289.

Na Figura 2, um detalhe do mapa, é possível observar com mais precisão os elementos comentados, especialmente a referência à importância da hidrografia. Além disso, o retângulo vermelho em destaque (Figura 2) indica alguns dos limites da região estudada, apresentados na introdução da dissertação. Uma nota importante que também associa-se a este debate refere-se ao conceito de “raça” do período”, que pode ser imaginada pela observação preliminar das figuras: de acordo com José da Silva Horta, apesar da raça ser um importante aspecto no universo atlântico para os europeus, não o era da forma como a entendemos hoje. Naquele contexto, raça seria o equivalente à “nação”, “família”.

Assim, segundo o autor, os viajantes procuravam identificar o que Horta chamou de “corpo cultural” nos indivíduos: marcadores identitários exteriores, como roupas, características físicas, manifestações religiosas específicas, etc. e que eram distinguidos em relação às nações vizinhas, tornando possível a sua diferenciação. Dentre esses marcadores identitários, o autor informa que o mais relevante entre eles era o “nome”, o etnônimo dado à nação<sup>47</sup>.

Discordo do autor em relação à escolha do melhor termo para designar as comunidades africanas. Ao contrário dele, acredito que “nação” seja um termo menos

<sup>47</sup> HORTA, 2013, p.652

eivado de preconceitos (e que têm sido usado na dissertação) do que “etnia”, por algumas razões. A primeira, pois as próprias fontes utilizam “nação” de uma forma, creio eu, não pejorativa. “Nação” pressupõe uma organização política e social que “etnia” esconde ou nega, pois é um termo utilizado, em sua maior parte, pela etnografia e antropologia do século XIX e início do XX, que indica organização menos complexa do que as ocidentais, e sugere um “tribalismo” e/ou “primitivismo” inexistentes<sup>48</sup>. Assim, utilizamos o termo “nação” na medida em que o termo utilizado para designar as organizações políticas dos grupos senegambianos do período não figuram na documentação, e portanto estão inacessíveis.

De toda forma, percebe-se esse esforço de batismo no mapa, enquanto um elemento que poderia auxiliar os grupos que entrassem em contato com a obra a reconhecer os agentes no território africano, e suas características específicas.

**Figura 2 - Africæ Tabvla Nova (detalhe)**



Detalhe — região estudada. *Africæ Tabvla Nova*, 1570. As adaptações no mapa foram realizadas pela autora. A delimitação em destaque mostra a localização da região estudada. ORTELIUS, Abraham. *Theatrum Orbis Terrarum*. 1570. Disponível em: <https://wdl.org/pt/item/8978/>. Acesso em: 12 jun. 2016, p.289.

Não apenas no comércio atuavam os “sujeitos atlânticos”, lançados, tangomaos. Diversos religiosos também fizeram sua presença ser sentida no território da Senegâmbia, por meio da missão. Ali o Islã representava, aos olhos da Igreja Católica e seus representantes, o maior obstáculo político à cristianização. Diogo

<sup>48</sup> HORTA, 2013. p.661



Gomes de Sintra conta sobre os “negros” que fez contato no século XV: de acordo com o viajante, estes poderiam sem muitas dificuldades se converter ao cristianismo, apesar de serem muçulmanos. Quando estava com o povo Serere, Sintra descreve:

Estava ai um bispo da sua igreja, natural do Mali, que me interrogou sobre o Deus dos cristãos. Eu dei-lhe uma resposta conforme a inteligência que Deus me dera. E por último interroguei-o sobre Mafamede em quem eles acreditam. Essas minhas palavras agradaram ao rei de tal modo que ordenou ao bispo que em três dias saísse do seu reino. E, levantando-se, de pé, disse que sob pena de morte ninguém mais ousasse nomear a Mafamede, por que acreditava num Deus uno e único e que não acreditava em nenhum outro Deus senão aquele que o Infante Henrique seu irmão dizia acreditar.<sup>49</sup>

Esse bispo era um *bixirim*, um personagem muito presente na Guiné e já comentado no primeiro capítulo. Era o principal representante do islamismo na Senegâmbia e estava diretamente envolvido com o comércio. Conforme Antônio Luís Ferronha, esse termo, *bixirim*, é derivado da palavra árabe *mubecherim*, que significa “propagandista do islamismo”<sup>50</sup>, considerados os maiores comerciantes da região, estavam em toda a Senegâmbia, conforme André Donelha:

Há-se saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os *bixirins*, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram, como por semear a maldita seita de Mafoma entre a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desde os Jalofos, São Domingos, rio Grande até à Serra Leoa, que neles se não achem Mandingas *bixirins*. E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papéis escritos, que vendem por relíquias, e como vender tudo isso sameiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiópia.<sup>51</sup>

Efetivamente, o universo religioso e econômico senegambiano possui limites turvos. A conversão dos povos da Senegâmbia ao islã pode ser associada à efetiva presença de mercadores muçulmanos na região. Redes comerciais se desenvolviam atravessando o Saara e a floresta tropical. Contudo, a presença de mercadores cristãos portugueses no litoral desestabilizava esse sistema político e econômico, ocasionando alterações nas rotas comerciais e relações sociais<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> SINTRA, Diogo Gomes de. **Descobrimento Primeiro da Guiné** – obras clássicas da literatura portuguesa. Lisboa: Edições Colibri, 2002.

<sup>50</sup> FERRONHA, Antônio Luís Alves de. **Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde** – feito pelo capitão André Álvares d’Almada, Ano de 1594. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1994. p. 133.

<sup>51</sup> André Donelha. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)**. Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 160.

<sup>52</sup> SILVA, Alberto da Costa. **A manilha e o libambo. -A África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 2002, p. 149-192.

O deslocamento econômico e os novos arranjos políticos que a Confederação dos Jalofos (povos formados por Mandingas, Fulas, Jalofos e Tuculores) sofrera com a presença lusa afetou as rotas comerciais internas. Produtos que saíam das savanas atravessavam o deserto nas cáfilas berberes islamizadas, passaram, a partir de meados do século XV, a ser desviados para o litoral.<sup>53</sup> James Sweet afirma que o contato das províncias costeiras de Caior, Ualo e Baol com o comércio atlântico levou a uma prosperidade econômica que superou o comércio feito tradicionalmente no centro da Confederação dos Jalofos, fornecendo condições para uma cisão do grupo e emancipação dos reinos que o formava<sup>54</sup>. Os novos parceiros comerciais portugueses, também traziam novas questões às comunidades costeiras, pois a exposição da costa africana à uma variedade de nações europeias demandou articulações entre europeus e africanos em prol dos interesses mútuos.

Em resumo, os europeus buscavam monopólios de forma transfluente - como ficou demonstrado até agora. De outro lado, os africanos usavam a presença europeia na costa atlântica para favorecer seus interesses, utilizando as parcerias comerciais com eles, como recursos para se estabelecerem e protegerem-se de raides e sequestros de agentes locais escravizadores. Ambos os continentes mobilizaram recursos culturais, econômicos e políticos para manter os contatos e trocas comerciais, assim como para controlar as rotas e parcerias estabelecidas.

Um dos exemplos dos encontros atlânticos e seus aprofundamentos a obra de Richard Jobson. "The Golden Trade"<sup>55</sup>, O relato de Jobson refere-se a um período brevemente posterior ao pesquisado. A viagem dele à costa se deu entre 1620 e 1621, mas seu relato é relevante para as conclusões alcançadas aqui. Jobson comenta a frequente aproximação entre mercadores ingleses e povos da região ocidental africana, evidenciando que a troca comercial entre os grupos citados era comum e corriqueira. Isso confirma o contexto de familiaridade entre os contatos europeus-africanos, desde o século XVI.

when the Moore of Barbary come, for at this towne the Caravan from Barbary doth stay and abide, we know their whole trade is for gold, but what quantity they have here, or what people it is, they trade withall, we are as yet ignorant, and this adventure up the river, would undoubtedly discover, that the gold is

<sup>53</sup> NIANE, Djibril Tamsir(org.). **História Geral da África, vol. IV** – África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO. 2010. p. 337.

<sup>54</sup> SWEET, James H. **Recrutar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70. 2007. p. 111-113.

<sup>55</sup> GAMBLE, D; HAIR, P. H. **The Discovery of River Gambia (1621)** by Richard Jobson. Edited, with Additional Material. London: The Hakluyt Society, 1999.

*there, wee are assured of, having bartered, and had trade for some, and upon triall the same in goodnesse, that Barbary affords our Countries, having the river to friend, we should be able, though but few of us, to defend our selves, from the rage of the Barbary Moore, if he should attempt any thing against us, for undoubtedly, when he shall see us entered into his trade, he will appose what may be, to affront us; And although I have beene promised safe defence, by the country people, yet a boat is a certaine retreat, and the River a constant friend, to trust unto [grifo nosso]*<sup>56</sup>.

Vale dizer, entretanto, que muito possivelmente, e compreendendo os interesses relacionados a divulgação de sua obra literária, Jobson estivesse divulgando aquilo que desejava que seus leitores — sejam eles patricios ou estrangeiros — lessem. Em relatos de viagens, existe uma tendência de descrever situações, povos, e eventos tendo em vista especialmente o público leitor, como destacado na primeira seção do capítulo. Nesse caso, é importante frisar que estas obras possuem, portanto, uma clara intencionalidade e que, em quase sua totalidade eram lidas não apenas por aqueles que viviam em território nacional de origem de seus autores, mas também por outros leitores estrangeiros. Sabendo-se disso, é claro portanto, que tais documentos desejavam representar uma imagem internacional positiva e benfazeja de suas nações de origem.

Jobson foi comentado nesta seção a título de exemplo das relações entre costa africana e península ibérica, assim como o impacto dos contatos entre as partes. Destaca-se a amizade que foi desenvolvida entre os grupos que habitavam as margens do rio Gâmbia e os ingleses logo em seu primeiro contato, e que toda narrativa do autor é estruturada, portanto, de forma a prejudicar a imagem de portugueses que moravam ali e exaltar a figura dos nativos africanos. Essa descrição corrobora com os claros objetivos ingleses de estabelecer comércio com a costa ocidental, conduzindo sua narrativa por duas vias principais: a primeira relacionada à exaltação e promoção da imagem africana como pacífica e amistosa, a segunda associada a crítica da presença ibérica no continente, que foi representada no

---

<sup>56</sup> “quando os mouros bárbaros vieres, pois nesta cidade a Caravana da Barbária permanecerá e permanecerá, sabemos que todo o seu comércio é por ouro, mas a quantidade que eles têm aqui, ou o tipo que as pessoas são, eles negociam com todos, já que nós ainda somos ignorantes, e esta aventura rio acima, sem dúvida descobriria, que o ouro está lá, temos certeza, tendo trocado e negociado com alguns, e a julgamento o mesmo em bondade, que os bárbaros oferecem aos nossos países, tendo navegado o rio, deveríamos ser capazes de nos defendermos da raiva bárbara e moura e, se ele tentar algo contra nós, pois, sem dúvida, quando ele nos ver entrar em seu comércio, ele vai propor o que pode ser, para nos afrontar; E embora eu tenha recebido a promessa de defesa segura, pelo povo do campo, ainda assim, um barco é uma certa retirada para confiar até” JOBSON, Richard. **The Golden Trade:** or, A Discovery of the River Gambia. In: GAMBLE, D; HAIR, P. H. 1999, p.78 [tradução nossa]

documento como a fonte da animosidade indesejada entre africanos e ingleses. Tal animosidade foi obviamente um fator dificultador no estabelecimento de comércio e lucro entre ambas as partes.

O objetivo desta seção, portanto, foi explorar a forma como se configuraram os múltiplos tipos de encontros protagonizados na costa ocidental africana durante o recorte temporal selecionado, evidenciando posturas que afetaram a sociedade senegambiana e, por consequência, os povos praticantes da religião yran. Nesse movimento, conforme discutido anteriormente, a própria religião em si também foi afetada, elemento que será discutido em detalhe no terceiro capítulo. Para compreender a complexidade desses encontros, foi preciso: (1) analisar como, por via do comércio e da missionação, os portugueses povoaram o entreposto estratégico cabo-verdiano; (2) analisar os vínculos que desfizeram e refizeram na costa ocidental do continente, modificando as relações não apenas comerciais, mas sobretudo culturais com os povos da região.

Em outras palavras, os elementos aqui destacados são pontos-chave nos encontros protagonizados na costa ocidental africana, a saber: a ocupação de Cabo Verde; contatos modernos entre lusitanos e a região costeira da África Ocidental; lançados; deslocamento econômico para costa e os novos arranjos políticos da Confederação dos Jalofos. Eles afetaram a religião yran e sua conformação a partir especialmente da alteração da dinâmica social interna africana, catalizada por encontros inéditos com europeus. Nesse processo, perceberam-se pontos de atrito nas sociedades costeira, elemento relevante para o terceiro capítulo.

### **2.3. Os relatos de viagem e cartas missionárias e oficiais**

Agora, nos dedicaremos a comentar de maneira prática as tipologias documentais aqui exploradas, relatos de viagem e cartas missionárias. Nesse caso, o objetivo principal será abordar, como proposto por Mbembe, “as diversas (e muitas vezes interconectadas) práticas através das quais os africanos *estilizam* sua conduta”<sup>57</sup> na documentação. Isto é, como eles respondem diferentemente aos diversos interlocutores com os quais tinham contato. Além disso, buscaremos dialogar com autores que analisam a diversidade de tipos discursivos presentes nos relatos, e

---

<sup>57</sup> MBEMBE, Achile. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001, p. 209



a cadeia de reprodução e de transmissão de informações envolvida no processo de escrita dos relatos sobre os povos na costa ocidental africana.

Nesses relatos tomamos cuidado para que a oportunidade de buscar nas fontes não indícios de palavras rígidas, literais, cristalizadas, mas o movimento destas, as maneiras inovadoras que foram utilizadas, resultantes ou não de experiências novas, originando problemas e possibilidades discursivas não passassem despercebidas, pois auxiliam o historiador a vislumbrar os contextos (configurações sociais, valores constituídos, modos de pensar, acontecimentos, etc.) e a romper visões que utilizam as fontes de formas descritivas.<sup>58</sup> Assim, a linguagem determina o que nela pode ser dito, mas também pode ser modificada pelo que nela é dito.<sup>59</sup>

Isso quer dizer que uma obra é capaz de complementar a realidade empírica através, justamente, de suas interpretações e imaginações. Uma obra é crítica e transformadora, desconstruindo e reconstruindo, trazendo ao mundo variações, modificações significativas, algo que anteriormente não existia. A concepção puramente documental da historiografia é uma ficção heurística, de modo que nenhuma descrição é pura: no momento em que foi concebida, ela serviu para corroborar algum propósito.<sup>60</sup>

Inferimos que a falta de um *corpus* documental é o mesmo que suprimir o arcabouço advindo de linguagens proporcionadas pelo documento, ou seja, idiomas, retóricas, maneiras de falar sobre política, jogos de linguagens distinguíveis como vocabulários, regras, condições, implicações e estilos, itens complexos e chaves para o historiador dissecar o contexto pretendido como estudo.<sup>61</sup>

Felipe Malacco, em sua dissertação sobre o impacto dos contatos atlânticos às margens do Gâmbia produziu interessantes reflexões para a compreensão desse tipo específico de fonte<sup>62</sup>. De acordo com o autor, ao discorrer sobre os relatos de viagem, “os limites culturais do observador [redator da fonte] são o que restringem a sua visão do novo. Seria como um novo código, e para entendê-lo, ele descodifica de acordo com seus conhecimentos pré-estabelecidos e recodifica para passá-los a membros

<sup>58</sup> POCOCK, John Greville Agard. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 37.

<sup>59</sup> POCOCK, John Greville Agard. Op. Cit., São Paulo: EDUSP, 2003, p. 64.

<sup>60</sup> LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y ler textos. In: PALTÍ, Elias José (org.). **Giro linguístico e História Intelectual**. Buenos Aires: Prometeu, 2011, p. 241.

<sup>61</sup> POCOCK, John Greville Agard. Op. Cit., São Paulo: EDUSP, 2003, p. 35.

<sup>62</sup> MALACCO, Felipe. **O Gâmbia no Mundo Atlântico**. Dissertação (Mestrado em História)—PPGH-UFMG, 2016, pp. 14-60

de sua cultura de origem”<sup>63</sup>. Dessa forma, entendemos que lançar mão do conceito de “*stocks culturais*”, conforme definido por Edgar Morin, permite compreender tanto a forma de produção da fonte, quanto as informações que ela contém de forma mais aproximada.

Essa opção decorre da percepção de que a capacidade de percepção e de redação sobre o outro é limitada pela base cultural daquele que observa, como em um reflexo. Só é possível descrever aquilo que se compreende, e só se compreende aquilo que, mesmo em nível granular, se conhece. As reflexões de Malacco foram inspiradas pelos trabalhos de José da Silva Horta, que será analisado adiante.

Para uma análise sobre representações, Rbek considera que foi a partir do século XVI que as informações europeias sobre os povos costeiros da África ocidental aumentam e se diversificam, apesar de que cada século tem uma ou mais nações europeias que se destacaram nessa produção<sup>64</sup>. Entretanto, uma importante análise feita por ele, e talvez a mais importante do capítulo, concerne à ideia falaciosa – que talvez já tenha se tornado lugar comum – de que certas fontes, que provenham de determinadas nações, são mais objetivas que outras. Diz Rbek:

Seria simplista afirmar que os escritores portugueses estavam mais inclinados a observar com preconceitos cristãos os povos que descreviam, do que os ingleses, por exemplo; ou que os holandeses estavam mais propensos à observação objetiva do que os escritores de outras nações. Evidentemente, há diferença entre um cronista português do século XVI, cuja abordagem estava impregnada dos valores medievais, e um estudioso ou médico holandês do fim do século XVII, produto de uma cultura já mais racional (...) Burton e Stanley, enquanto observadores, eram prisioneiros da ideia, apresentada como cientificamente provada, da superioridade dos homens brancos, do mesmo modo que os autores portugueses eram prisioneiros da pretensa superioridade de sua fé cristã<sup>65</sup>.

Cabe destacar, ainda, a posição do autor quanto ao impacto do comércio de escravos na redação das fontes. De acordo com Rbek, esse comércio não era favorável à constituição de fontes justas acerca das nações africanas que estavam implicadas nele: as nações amigáveis e que comercializassem com os europeus seriam mais detalhadas que outras, vistas como ameaças aos projetos econômicos e/ou religiosos dos estrangeiros. Apesar disso, é possível dizer que mesmo essas nações que gozavam de pouco ou nenhum prestígio em relação aos europeus

<sup>63</sup> MALACCO, 2016, p. 18.

<sup>64</sup> “Em termos de representação nacional, pode -se dizer que os autores do século XVI eram predominantemente portugueses; os do XVII, holandeses, franceses e ingleses; os do XVIII, principalmente ingleses e franceses, e os do XIX, ingleses, alemães e franceses” RBEK, 2010, p.119.

<sup>65</sup> RBEK, 2010, p. 112.

figuravam, direta ou indiretamente, nas fontes, seguindo a linha de “conhecer para conquistar”, ou pelo menos “converter”, “comercializar”.

De acordo com Rbek, os relatos de viajantes se preocupavam em tornar inteligível um mundo desconhecido ao seu leitor; respondiam, então, às exigências de um grupo seletivo de letrados, e preenchiam seus capítulos de preconceitos, sem a intenção de compreender, de fato, a cultura e tradições relatadas, em geral. Apesar disso, esse tipo de fonte fornece marcos temporais indispensáveis ao trabalho do historiador, além de conter, por vezes, “descrições ricas, precisas e requintadas de várias cerimônias, vestimentas, comportamentos, estratégias e táticas de guerra, técnicas de produção,”<sup>66</sup>.

A obra de Rbek, por isso, se relaciona à noção de “stocks culturais” supracitada, visto que é possível também superar os adjetivos com os quais os viajantes caracterizavam os africanos nos seus relatos (“bárbaro”, “primitivo”, “absurdo”, “ridículo”, etc.) e talvez alcançar uma compreensão expandida da própria estrutura social dessas nações, ignorada ou desconhecida nas fontes.

Cabe também destacar o clássico artigo de Ibrahima Thiaw, “História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia”<sup>67</sup>, em que o autor discute o uso de fontes da arqueologia histórica, da etnoarqueologia e das ciências sociais em geral em face do que chama de “fontes clássicas da história”. Para estudá-las, o pesquisador deve mobilizar o conceito de identidade. Sobre essa questão Thiaw diz:

A definição de identidade surge de uma dupla construção. Há uma valorizadora de si (isso que Matar Diouf chama de endopercepção), ou seja, o modo como os membros da etnia se percebem, que, ao mesmo tempo, faz apelo a uma segunda que frequentemente exclui e desvaloriza o outro (isso que Matar Diouf chama de exopercepção), ou seja, o modo como os membros identitários são percebidos, sem deixar claro como estes percebem os outros<sup>68</sup>.

Ou seja, a partir do momento que uma nação define sua própria identidade de forma consciente, essa característica cria um vetor de transmissão cultural ao seu redor, de forma que se torna mais palpável ao historiador determinar seu objeto de estudo, e as influências que sofreu e imprimiu ao longo do tempo. Por isso, é importante estudar não apenas a chamada Idade do Ferro (que vai da Antiguidade até

---

<sup>66</sup> RBEK, 2010, p. 127.

<sup>67</sup> THIAW, Ibrahima. História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 45, p. 9–24, 2012

<sup>68</sup> THIAW, 2012, p.12.

o século XV), e que explica a formação das elites e constituição das unidades políticas, mas os períodos posteriores, tomando o cuidado de não sucumbir à agendas políticas e sociais locais que podem influenciar a pesquisa<sup>69</sup>.

Sobre a região da Senegâmbia, Thiaw afirma que “a expansão do Islã, a partir do século XI, terá por corolário uma reconfiguração das identidades, sobretudo na metade norte da Senegâmbia”<sup>70</sup>, e que as constituições das diversas populações da região, com sistemas políticos complexos, influenciou a constituição geopolítica, cultural e religiosa do espaço. Em resumo, o autor afirma que o desenvolvimento da economia atlântica, associada ao tráfico de sujeitos escravizados e mobilidade de bens resultou na mistura de identidades e recomposição de fronteiras. As respostas dadas pelas diferentes populações senegambianas correspondeu às suas respectivas experiências históricas e que deve-se, portanto, considerar “as especificidades na escala local em que se elaboram as respostas dos diferentes grupos e categorias identitárias”<sup>71</sup>.

As reconfigurações comentadas por Thiaw, revelados pela arqueologia, podem e devem, de acordo com o autor, ser completadas pelas outras fontes “clássicas da história”, na tentativa de alcançar não apenas a história das elites, mas também da população que foge ao circuito chefaturas<sup>72</sup>. Assim, é preciso buscar, em primeiro lugar, expandir o espectro de fontes utilizadas pelo(a) historiador(a) em sua pesquisa; em segundo, realizar uma análise rigorosa sobre elas, para constituir um todo coerente; e por fim, atentar ao fazer historiográfico consciente, que compreenda as implicações políticas da escrita da história.

No artigo “Entre história europeia e história África, um objeto de carneira: as representações”, Horta analisa e complementa o debate sobre “alteridade”, e toda a problemática que esse termo – que se traduziu em uma postura adotada tanto pelos europeus quanto pelos africanos na compreensão do outro, do diferente – apresenta ao pesquisador. Dessa forma, Horta lança mão da noção de “representações”, ou seja,

---

<sup>69</sup> Interessante associar a pesquisa de Thiaw com a formação das identidades em Morin, por exemplo, considerando a percepção de que a identidade é formada em contraposição ao *diferente* e apenas quando essa diferença é sentida que se torna possível (1) tomar consciência da própria cultura enquanto um *corpus* diferenciado dos demais e (2) criar vetores de propagação e disseminação da própria cultura, buscando expandi-la.

<sup>70</sup> THIAW, 2012, p.17.

<sup>71</sup> RBEK, 2012, p.20.

<sup>72</sup> Devemos utilizar esses termos com todo o cuidado, entendendo que não havia uma “nobreza” ou um “clero” da forma ocidental à que estamos acostumados a conceber. A escolha dos termos se deu para que o argumento se tornasse mais compreensível ao leitor.

a forma como traduzir o outro a partir de universo conceitual, lexical, religioso, cultural, etc. pessoal e próprio.

Certo é que, quer se trate de um colono, de um viajante ocasional, ou mesmo de um simples compilador do que outros viram ou escreveram, pretende-se quase sempre transmitir algo a um potencial leitor. Para transmitir, é necessário, antes de mais, tornar compreensível o que se viu. 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<sup>73</sup>.

Assim, é necessário compreender quais forças atuam nesse jogo da construção das identidades, quais são os objetivos (institucionais, políticos, religiosos, econômicos) do sujeito que está relatando suas experiências extranacionais, quais são as “amarras temporais” que o limitam – o contexto de onde vem, e que restringe a sua compreensão do outro – e qual é a recepção (ou pelo menos a expectativa de recepção) de sua obra no ultramar.

São esses critérios que permitem compreender qual seria o sentido daquilo que o viajante observa, a partir da noção de “descodificação” e “recodificação”, supracitada anteriormente. De forma mais detalhada, o que os termos significam é a atuação do viajante – e que, no limite, também é a do historiador –, que, ao conhecer uma nova sociedade, procura “descodificá-la”, ou seja, compreendê-la, e, depois, “recodificá-la” para o seu leitor. Assim, ocorre uma tradução cultural protagonizada pelo produtor da fonte e, também, por seus analistas (historiadores). Horta portanto revalida as fontes europeias como potenciais ferramentas ao pesquisador e informação sobre a História da África.

O texto “Nações, marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem”, do mesmo autor, trata das construções narrativas presentes nos relatos acerca dos marcos nacionais e étnicos percebidos pelos viajantes, criadas em um contexto de relação de forças entre culturas e nações. De acordo com Horta, os produtores das fontes encarnam em si uma postura que hoje poderia designar como antropológica e etnográfica, assim como proposto por Carlo Ginzburg: “nas escritas portuguesas de viagem dos séculos XVI e XVII, os habitantes da “Guiné do Cabo Verde” (Guiné, de agora em diante) foram claramente diferenciados por “nações”. Esta diferenciação entre nações baseou-se numa

---

<sup>73</sup> HORTA, José. Entre história europeia e história África, um objeto de charneira: as representações. In: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazes, 1995, p. 189.

combinação de marcadores de identidade”<sup>74</sup>. A base dessa diferenciação seria a convivência, as relações econômicas e diplomáticas entre as próprias nações e os viajantes, e não as fronteiras geopolíticas (que naquele momento não existiam) teoricamente existentes entre elas.

Importante aqui contextualizar o debate sobre essa produção textual e estabelecer nossa posição sobre o juízo de valor inserido nas fontes, especialmente trazendo à tona o debate sobre o termo “fetiche”. A documentação selecionada aborda o objeto da pesquisa (performances rituais religiosas) via de regra, como fruto da barbárie de comunidades não familiarizadas com a cosmovisão cristã, por isso desorganizadas, animais e desorientadas.

Desde os primórdios do contato português com o continente, no século XV, o eurocentrismo se expressou no discurso cristão da idolatria. A religiosidade africana era denunciada como superstição, prática gentílica, feitiçaria ou adoração de falsos deuses, sempre pressupondo o diabo como a agência maligna atuando por trás dos ídolos e feitiços<sup>75</sup>.

Assim, a utilização dos relatos de viajantes e outras fontes europeias para o estudo das religiões na África deve ser circunscrita pelos cuidados etimológicos, epistêmicos e semióticos de leitura, já que nas fontes europeias, as lentes da intolerância aparentemente se espessam ao tratar das religiões.

Para Parés, esse conceito de “fetiche”, teria surgido do “encontro, ou confronto, entre as sociedades africanas, a herança da teologia medieval e a cultura mercantilista europeia, a última fortemente impregnada da crítica ferrenha dos calvinistas e outros puritanos aos papistas romanos”<sup>76</sup>. O conceito e sua significação, entretanto, seriam resultado da apropriação e reapropriação de europeus africanizados e de africanos europeizados, num vai e vem que teria resultado em uma “zona cinzenta”<sup>77</sup> da representação da religião africana.

Entretanto, essa zona cinzenta teria surgido pela confusão gerada entre aqueles que procuraram estabelecer (ou impor) o diálogo entre comunidades que, no limite não compartilhavam de um mesmo esquema de representações e

---

<sup>74</sup> HORTA, 2013, p.650

<sup>75</sup> PARÉS, 2016, p.29.

<sup>76</sup> PARÉS, 2016, p.32.

<sup>77</sup> Apesar de constituir um clássico conceito no estudo do Holocausto e da Segunda Guerra Mundial, postulado originalmente por Primo Levi para designar a complexa rede das relações no interior dos campos de concentração nazistas, utilizamos o termo “zona cinzenta” como uma zona de contornos mal definidos e influências, nesse caso, em torno da origem do termo “fetiche” e do “fetichismo”.

mentalidades. O “fetiche” portanto, seria uma realidade discursiva criada na documentação

Um discurso não é formado por apenas uma afirmação, mas de várias que operam em conjunto [...]. As afirmações funcionam em conjunto porque qualquer afirmação individual implica uma relação para com as demais. [...] Um ponto importante sobre essa noção de discurso é que ela não se baseia na distinção convencional entre pensamento e ação, linguagem e prática. O discurso diz respeito à produção de conhecimento por meio da linguagem. Mas é produzido por uma prática: “a prática discursiva” — a prática da produção de sentido. Uma vez que todas as práticas sociais implicam significado, todas elas possuem um aspecto discursivo. Dessa forma, o discurso permeia e influencia todas as práticas sociais. Foucault argumentaria que o discurso do “Ocidente e o Resto” tinha profundas implicações na prática, como, por exemplo, a maneira como o Ocidente se comportava em relação ao Resto<sup>78</sup>.

Ainda assim, apesar de dialogar com Roger Sansi, Parés é mais ponderado em sua discussão sobre o fetiche e o fetichismo<sup>79</sup>. Sansi, descreveu o processo histórico no qual o discurso da feitiçaria e do feitiço se transformou no discurso do fetichismo. O autor analisa este discurso no mundo lusófono, depois o contrasta com a formação da Mandinga. O autor peca por não compreender corretamente o debate sobre as etnicidades que Vanicleia Santos realizou com mérito em sua obra, “Mandingueiro não é Mandinga”<sup>80</sup>. Ainda assim, é possível aproveitar parte do artigo escrito por Sansi, em sua discussão sobre a “formação” do fetiche e constituição do universo lexical que o rodeia.

---

<sup>78</sup> HALL, Stuart. The West and the Rest; Discourse and Power. In: *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Cambridge: Blackwell Publishing, 1996, p. 332. Sempre que alguém pode descrever, dentre uma série de afirmações, tal sistema de dispersão, sempre que [...] se pode definir uma regularidade [...] podemos dizer [...] que estamos lidando com uma formação discursiva.

<sup>79</sup> SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, Vol. 51, No. 1, 2008, pp.123-153; CORREA, Sílvia Marcus de Souza. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. *Afro-Ásia*, 37 (2008), 9-41; CORREA, Sílvia Marcus de Souza. Evidências de história nos relatos de viajantes sobre a África pré-colonial.

<sup>80</sup> SANTOS, Vanicleia Silva. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico. In: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicleia Silva (org.). *África e Brasil no mundo moderno*. São Paulo: Annablume, 2012, v.1, p.11-27. A autora procurou desenvolver um debate acerca das etnicidades a partir do caso da dicotomia Mandinga/Mandingueiro, ou seja, “como lidar com os possíveis registros de nação quando estes não permitem associá-los a grupos e regiões específicos na África”. De acordo com ela, e em concordância com Parés, o melhor conceito seria da “teoria da etnicidade relacional”, compreendida como “resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos [africanos] englobados sob as várias denominações metaétnicas. Esse conceito é importante na medida em que indica, em primeiro lugar, que as nações da Senegâmbia não estavam, em geral, atadas à concepção contemporânea de limites geopolíticos, e que muitas vezes, também não estavam associadas à um grupo localizável. Para compreendê-las, como mostra Santos, é preciso traçar um aprofundado estudo histórico que seja capaz de contextualizar corretamente o grupo ou nação em questão, e de que forma foram caracterizados ao longo do tempo, além de quais as mutações nas representações que lhes foram imbuídas ao longo do tempo. Assim, será possível compreender sua atuação tanto em África quanto no ultramar, e localizar mais precisamente sua presença espacial e temporal.

De acordo com a antropologia e etnografia do século XIX em diante, os africanos seriam os praticantes de um tipo de religião primitiva que adorava os chamados “objetos-deuses”. Esses objetos seriam chamados “fetiches” pelos africanos, e por isso, o termo “fetichismo” teria sido usado pelos mesmos para definir a sua religião.

Entretanto, o termo “fetiche”, que para os europeus seria o termo endêmico usado pelos africanos para denominar os seus deuses-objetos, é de fato um termo de origem europeia. O fetiche é, portanto, uma versão do termo português “feitiço”, que teve suas origens esquecidas ou escondidas, fazendo com que passasse a ser considerado africano. O feitiço, por outro lado, era, para os portugueses, um fenômeno que poderia acontecer aos homens independentemente da sua origem. Nesse sentido, a feitiçaria não seria uma religião dos africanos, como o fetichismo, mas uma maldição de toda a humanidade.

Os europeus que identificam o fetiche com a África negam a historicidade do termo, assim como do mundo que o produziu: o mundo lusófono, a partir do fim do século XVIII. Os termos fetiche e fetichismo são, portanto, resultado de um encontro histórico que depois foi negado. Por isso, o uso do termo não diz nada sobre a História da Religião dos povos da Senegâmbia, pois constitui um desses “guarda-chuvas” teóricos abstratos e imprecisos, e também porque indica um estágio de evolução de religiões que estariam “atrasadas”, tanto em relação ao politeísmo quanto (e especialmente) em relação ao monoteísmo. Ademais, esse termo não era utilizado na África Ocidental por praticantes de religiões não-abraâmicas, e teve sua continuidade e permanência muito mais devido à apropriação por outras áreas do conhecimento (vide o “fetichismo da mercadoria” de Marx, por exemplo) do que por sua permanência entre as academias de História e Antropologia.

Apesar disso, a discussão sobre o uso ou a recusa do termo “fetiche” também evoca a discussão antropológica e historiográfica sobre a memória. Ao constituir representações sobre a cosmovisão africana e caracterizá-la como “fetichismo”, mercadores e missionários construíram uma memória sobre as formas religiosas senegambianas (e tantas outras) que permanece contemporaneamente. Mesmo que eventualmente apropriada pelos africanos, defendemos que a perspectiva pejorativa da religião como “fetiche” não era compartilhada com europeus, e que por isso os



africanos não estabeleceram uma memória negativa sobre os próprios rituais exercidos<sup>81</sup>.

Cabe, portanto, explorar com mais detalhe a construção dos tipos documentais eleitos para a pesquisa, sua forma de construção e como sua subjetividade e preconceitos podem ser depurados pelo historiador, na busca da construção de uma pesquisa adequada.

### 2.3.1. Relatos de viagens

Os relatos de viagem são documentos que se inserem no contexto de viagem exploratórias ou comerciais, e que muito frequentemente são escritos por autores que têm uma data estabelecida para o retorno à Europa, ou ao menos ao arquipélago de Cabo Verde. Geralmente, os relatos também são divididos em seções onde discute-se as características topográficas, hidrográficas e marinhas da região, os povos que ali habitam, seus costumes e práticas culturais, além de por vezes apresentar outros elementos, como descrições da fauna e flora local, assim como as doenças e peçonhas de toda a região.

Tais documentos foram produzidos em larga escala visto que eram de extrema importância para os governantes e mercadores ocidentais em sua busca por conhecer e sistematizar um território que, conforme já debatemos, era essencialmente alienígena a eles. Assim sendo, era importante organizar uma série de referências e informações que possibilitassem o domínio intelectual da região, conforme descrito do José da Silva Horta:

Depois de uma estratégia pacífica lhes ter sido imposta pelos governantes africanos e seus guerreiros, a partir de c.1448 [os portugueses] procuraram assegurar as melhores condições para o comércio na medida do respeito pelas regras locais vigentes assentes na paz. A guerra, salvo contra os rivais europeus, seria evitada até ao limite (um processo diverso ocorreria a partir do último quartel do século XVI no centro-oeste do continente). A primeira preocupação dos viajantes portugueses foi a identificação da religião. Seria melhor, segundo eles, tratar de política e do comércio com um parceiro não-

---

<sup>81</sup> O texto de Homi Bhabha, “A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo”<sup>#</sup> é, exemplo claro dos frutos da desfiguração da história da África, e como esse tipo de historiografia também engendra uma colonização não-física, por meio do estereótipo. Dessa forma, o autor afirma: Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade (...). Só então torna-se possível compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial – aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo *um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia de origem e da identidade* [grifo nosso]. O autor indica, assim, a posição “cinzenta” que ocupam os colonizados, uma situação ambígua, incômoda e mais do que isso, quimérica, que indetermina seu “lugar” e, assim como a história da África descrita por Hegel, “não existe”. BHABHA, Homi. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 105-128.

muçulmano do que com um muçulmano e melhor ainda se se tratasse de um cristão. Essa seria uma das razões fortes para as tentativas formais de cristianização que, no entanto, para o espaço em causa seriam mais tardias.<sup>82</sup>

Cabe dizer também que esse tipo de relato possui não apenas formas fixas de escrita e representação<sup>83</sup>, mas também são frequentemente caracterizados por certa fantasia na descrição de eventos ocorridos com viajantes e navegantes ingleses no continente africano. Mary Louise Pratt, apesar de produzir análises que dizem respeito à períodos posteriores àqueles selecionados como recorte temporal da pesquisa, fez importantes análises sobre essa forma específica de documentação, ao comentar que:

Every travel account has this heteroglossic dimension; its knowledge comes not just out of a traveler's sensibility and powers of observation, but out of interaction and experience usually directed and managed by "travelees," who are working from their own understandings of their world and of what the Europeans are and ought to be doing. [...] The conventions of travel and exploration writing (production and reception) constitute the European subject as a self-sufficient, monadic source of knowledge. That configuration virtually guarantees that the interactional history of the representation will turn up only as traces.<sup>84</sup>

O debate sobre a diversidade de tipos discursivos presentes nos relatos pode ser sistematizado na aparente dicotomia existente em sua redação entre literatura e oralidade; entre fontes externas e fontes internas. Isso se dá visto que os viajantes escreviam, muitas vezes, informados pelos africanos que os acompanhavam em suas expedições, então, através da oralidade. Ao mesmo tempo, expressavam suas opiniões e percepções sobre os eventos que enfrentavam, mas também espelhados

---

<sup>82</sup> HORTA, José da Silva. 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). RODRIGUES, José Damião & RODRIGUES, Casimiro. **Representações de África e dos africanos na história e cultura**: séculos XV a XXI. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2011, p. 416.

<sup>83</sup> O tema "representação" é caro à historiografia. Em uma das obras mais relevantes sobre a questão, nos mostra Edward Said (apesar de analisar período posterior, e objeto diferente do nosso) que: "O orientalismo tem suas premissas na exterioridade, ou seja, no fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz coro que o Oriente fale, descreve o Oriente, torna os seus mistérios simples por e para o Ocidente. Ele nunca se preocupa com o Oriente a não ser como causa primeira do que ele diz. O que ele diz e escreve, devido ao fato de ser dito escrito, quer indicar que o orientalista está fora do Oriente, tanto existencial como moralmente. O principal produto dessa exterioridade é, claro, a representação." SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.32.

<sup>84</sup> "Todo relato de viagem tem essa dimensão heteroglóssia; seu conhecimento não provém apenas da sensibilidade e do poder de observação de um viajante, mas da interação e experiência geralmente dirigidas e gerenciadas por "viajantes", que trabalham a partir de suas próprias compreensões do mundo e do que os europeus são e devem ser fazendo. [...] As convenções da escrita de viagens e exploração (produção e recepção) constituem o sujeito europeu como uma fonte de conhecimento monádica e auto-suficiente. Essa configuração praticamente garante que o histórico interacional da representação apareça apenas como traços [tradução nossa]" PRATT, *Imperial Eyes*, 1ª Ed, p. 136.

pelo público que iria recepcionar a obra, e que ditava o tipo de informações, e forma como elas apareceriam e o destaque que receberiam na obra.

Assim, pode-se dizer que as fontes expressam as vozes de diversos personagens, não apenas de seu autor, seriam “fontes dialógicas”, ou seja: “aquelas que envolvem, ou circunscrevem dentro de si vozes sociais diversas.”<sup>85</sup>. É difícil separar em pólos completamente opostos literatura e oralidade, fontes internas e externas. Mas é exatamente por essa dialogia que se comprova a riqueza dos relatos, onde se permite “mesmo sem querer, que outras vozes falem no interior do seu discurso.”<sup>86</sup>.

Para o historiador Sílvio Correa há, entre os historiadores, falta de preocupação epistemológica no trato das fontes de viagem, assim, é preciso considerar o caráter polifônico e “multidocumental” dos relatos de viagem, para que seja possível constituir uma análise cuidadosa e verossímil das fontes. Dessa forma, “a literatura de viagem costura o visível ao invisível, o real ao fantástico, o crível ao incrível. Com a ressalva de que a escala de percepção varia de uma época à outra. Ou seja: o que foi real ou verdadeiro no século passado pode hoje ser fantástico ou incrível”<sup>87</sup>.

Para compreender esses relatos é preciso atentar para o fato de que havia uma cadeia de reprodução e de transmissão de informações sobre a África, algo similar à uma fonte de onde os viajantes bebiam. Apesar disso, o desconhecimento da história da África fez com que surgisse uma dificuldade por parte dos redatores das fontes em situar as sociedades africanas no tempo cristão, fazendo com que surgisse uma ideia de que o continente encontra-se em um estado de “tempo suspenso”, ou pelo menos o “tempo da civilização suspenso”. Por isso, as descrições históricas eram orientadas pela história natural, das estrelas, catástrofes, etc.

muitos viajantes apresentaram não apenas o que viram sobre determinada coisa, mas o que se dizia sobre ela. Em geral, eles também não se preocuparam em analisar um acontecimento, tampouco se concentraram sobre o que de mais importante parecia em seu tempo. Curiosidades, exotismos, bizarrices e vários aspectos do cotidiano africano são relatados pelos viajantes. Escusado lembrar que, não raro, o olhar suscita a ilusão de poder ver o real. Desse modo, a autópsia dos viajantes tolheu, em muitos casos, o que viu por causa de seus esquemas de percepção, nos quais organização política, orientação religiosa, práticas econômicas e culturais europeias serviram de viseiras. Por isso, o estudo historiográfico

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> BARROS, 2012, p.24.

<sup>87</sup> 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, 17.

dos relatos de viagem deve levar em conta a visão de história que subjaz na literatura de viagem<sup>88</sup>

Portanto, de acordo com Correa, é preciso realizar uma leitura atenta e minuciosa das fontes, não apenas para compreendê-las e analisá-las corretamente, mas para extrair o máximo de informações possível delas: “as evidências de história se inscrevem nos relatos de viagem, às vezes, onde menos se espera. Em passagens pitorescas ou descrições de costumes sobre os quais a autópsia do viajante confere significados numa teia de códigos já afro-europeia”<sup>89</sup>.

Em seu outro artigo, “A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real”, o autor produz uma análise mais pormenorizada do tópico discutido no outro texto, acrescentando informações históricas e que lhe servem de exemplo sobre a antropofagia de alguns grupos africanos, especialmente dos “fangs”, para lidar com a relação entre o real e o discurso como um problema epistemológico, teórico e metodológico. Partindo da premissa que a historiografia tem por aporia a verdade que aconteceu, o autor determina que a tarefa do historiador implica um procedimento metódico em busca de uma verdade, que se apresenta, entretanto, “sempre parcial, em fragmentos, e tolhida pela imaginação ou preconceito dos informantes”<sup>90</sup>. Para atingir esse objetivo, o pesquisador deve lidar com a questão do “outro”, em um processo dialético de reconhecimento e negação de semelhanças, ou seja, da Hemologia e a Heterologia em relação aos africanos.

Compreendemos, outrossim, que o historiador não tem diante de si o “outro”, de fato, mas apenas pistas sobre ele, Correa defende o uso das *injunções narrativas*, da forma como definida por Hartog, para compreender a relação “diacrônica e sincrônica do(s) discurso(s) com o real”, questionando, dessa forma, os limites tênues entre a ficção (literatura de viagem) e a realidade (história etnográfica).

Como a autópsia é impedida ao historiador, a opção analítica e interpretativa, adotada por François Hartog, em trabalhar com as *injunções narrativas* (*contraintes narratives*) parece garantir a continuidade da investigação em outro nível epistemológico, porém com conseqüências importantes para a escrita da história enquanto heterologia<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> CORREA, 2008, p.1.

<sup>89</sup> CORREA, 2008, p.17.

<sup>90</sup> CORREA, 2008, p. 11.

<sup>91</sup> 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, 17.

### 2.3.2 Cartas missionárias e oficiais

As cartas missionárias e oficiais produzidas por clérigos em missão e por lideranças eclesiais, por sua vez, tinham como finalidade principal informar os membros da ordem à qual pertenciam os padres. No caso das cartas oficiais, os destinatários poderiam ser membros do corpo diplomático, político ou até mesmo o próprio Rei. A produção das cartas missionárias tornou-se mais frequente a partir de 1604, quando a Companhia de Jesus (principalmente) e outras ordens religiosas passaram a agir com mais incisão na região.

Essa atuação religiosa a partir do século XVII cobrou um certo grau de atualização dos missionários em relação ao status das conversões que ali ocorriam e do estabelecimento de paróquias no continente. Essas atividades podem ser delimitadas como os principais focos dos missionários na Senegâmbia. Contudo, ao redigir seus informes, esses sujeitos também estavam atentos à possibilidade de grande circulação na Europa de seus textos.

De fato, essas cartas destinavam-se não apenas à uma mera atualização da corrente situação missionária na “Guiné”. As cartas eram uma obra reservada à propaganda política, já que eram produzidas também com o intuito de tratar da dominação simbólica da região, ou até uma possível colonização daquele espaço. A evidências dessas afirmações são as expedições das cartas eram em várias vias, endereçadas para diferentes autoridades.

A opção pela disseminação dessas obras em grande volume tinha o objetivo garantir e efetivar sua recepção ibérica e acabava, por consequência, gerando uma intensa circulação dessas obras na Europa - especialmente em Portugal e Roma. Geralmente, o percurso de uma carta (ou a mensagem que continha) era intenso: após passar pela Província de Portugal era lida pelos membros do clero ou do corpo diplomático, assim como do civil. Mais tarde, caso estivessemos tratando de uma carta dos jesuítas, esse documento iria ao procurador dos jesuítas portugueses em Madri. Depois, poderia ser enviado à Roma, onde seria lida por uma padre assistente geral e destinatários do poder civil. Nesse percurso membros do corpo político também se beneficiavam da leitura, inclusive o rei.

Por isso, assim como nos relatos de viagens, fica clara a intencionalidade na escrita das cartas. Da mesma forma, assim como nos relatos de viagem percebe-se a construção - e muitas vezes, a reciclagem - de formas de representação das

populações senegambianas e seus costumes. A coletânea produzida por Adam Jones e Beatrix Heintze sobre o tema, *Europeans Sources for Sub-Saharan Africa before 1900: Use and Abuse*<sup>92</sup>, traz importantes contribuições à esse debate. Essa coletânea é o resultado de uma série de debates que tomaram lugar na Alemanha, em Bad Homburg vor der Höhe, em julho de 1986, em um Simpósio Internacional.

Apesar de possuir uma série de debates datados e de conclusões já superadas entre a historiografia contemporânea, destaca-se a comunicação de Jones e Heintze. Ao discorrer sobre as tipologias documentais utilizadas na pesquisa sobre África, ambos defendem uma posição um tanto quanto inédita naquele período, revalorizando os então esquecidos relatos de viagem e cartas missionárias enquanto importantes aporias aos historiadores. Evidentemente, essa relevância das fontes - que havia sido negada nas décadas de 1960 e 1970 por parte da historiografia - deveria ser complementada por outros elementos verbais e não-verbais na pesquisa:

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.<sup>93</sup>

Os autores apontam que, a partir da década de 1980, a documentação criada pelo corpo religioso e temporal europeu foi finalmente revalorizada como um recurso valioso para os historiadores, que não poderiam ser dispensados (ou como diriam os autores, “não poderíamos jogar fora a criança com a água do banho”<sup>94</sup>) apenas pelo etnocentrismo que apresentam, visto que essa não é uma impossibilidade de sua utilização, pois apresentam uma série de informações e análises valiosas para a construção da História da África, que não poderiam ser conquistadas de outra forma.

As cartas missionárias e oficiais são a segunda tipologia documental desta pesquisa. Foram selecionadas especialmente as missivas coligidas e publicadas pelo Pe. Antônio Brásio na coleção *Monumenta Missionária Africana*, referentes ao recorte

---

<sup>92</sup> HEINTZE, Beatrix; JONES, Adam (eds.), *European sources for Sub-Saharan Africa before 1900: use and abuse*. **Paideuma**: Mitteilungen zur Kulturkunde, 33, 1987. É importante citar que outros pesquisadores como Adam Jones, Albert van Dantzing, David Henige, Robin Law e Paul Hair, por meio do jornal *History in Africa*, também tiveram grandes contribuições para o debate historiográfico quanto ao uso de fontes para o estudo da Senegâmbia em geral e precisam aqui de reconhecimento.

<sup>93</sup> “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 [tradução nossa]” JONES, Adam; HEINTZE, Beatrix. Introdução. In: **Paideuma**. vol. 33, 1987, p.1.

<sup>94</sup> Destacamos que Jones e Heintze não implicaram, com seu trabalho, que as fontes europeias seriam mais importantes, detalhadas ou objetivas para a o estudo sobre a História da África. O objetivo dos autores foi, na verdade, demonstrar como essa tipologia documental *também* é útil ao pesquisados.

temporal da pesquisa. Essa documentação contém diversos relatos das ações e experiências eclesiásticas, comerciais e políticas instituídas na costa ocidental, e por isso são fundamentais para o objeto de nosso interesse.

Havia especial interesse por parte da coroa lusitana e das demais nações europeias, assim como de comerciantes e membros do corpo religioso nesses documentos, quase sempre formatados como cartas. Ao tratar da experiência lusitana na costa, percebe-se a *demand*a por informações mais precisas e detalhadas, que eram coligidas por quase todos aqueles que experimentaram o contato com as populações locais. Assim, é numerosa a quantidade de documentos com esse caráter que chegaram à contemporaneidade.

Tais representações construídas sobre a Senegâmbia estão situadas na tentativa de produção e apropriação de um espaço alheio, uma vez que, nesse processo de construção discursiva e narrativa afeição-se o espaço aos interesses do remetente. Assim, o discurso sobre o espaço e as populações que ali habitavam também se liga diretamente aos interesses macroscópicos da nação do remetente. Conforme José da Silva Horta, esse tipo de produção está “ligado às práticas económicas, nomeadamente mercantis, políticas, religiosas exercidas ou projectadas”<sup>95</sup>.

Em relação ao corpo religioso lusitano, que muito produziu durante sua presença na costa, vale, portanto, estabelecer uma breve cronologia. Para sedimentar o esforço missionário no continente africano e, em especial, na costa ocidental, havia uma necessidade de abertura e manutenção de seminários e colégios para a formação de padres e ensinamento dos ritos, morais e costumes para a população local. Essa necessidade era fruto da pequena parcela de padres habitantes do arquipélago de Cabo Verde, o já comentado entreposto entre a Península Ibérica e a costa africana.

Efetivamente, a diocese de Cabo Verde foi criada apenas em 1533, anos depois das primeiras habitações e instalações de colonos nas ilhas. Essa diocese se responsabilizou pelas “almas” que habitavam as ilhas próximas e também em toda a extensão da costa, desde o Gâmbia até a atual Costa do Marfim. Ao longo das

---

<sup>95</sup> HORTA, José da Silva. “O nosso Guiné”: representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII). Actas do Congresso Internacional “O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Instituto de Investigação Científica Tropical e Centro de História de Além-Mar, 2009, p. 3.

décadas seguintes o investimento da Coroa na ação missionária foi pequeno, impedindo uma ação mais incisiva das ordens religiosas no continente. Esse cenário alterou-se apenas no início da década de 1590, quando a Companhia de Jesus, através do padre Cláudio Acquaviva, organizou os planos para enviar um grupo de missionários à costa.

Os planos se concretizaram em 1604, e a partir de então os jesuítas inicianos atuaram de forma a criar “uma missão jesuíta em Cabo Verde, que contribuiria com a formação de clero local sob a supervisão lusa e, para tanto, remeteu suas impressões ao Superior Geral, em Roma.”<sup>96</sup>.

Em conclusão, entende-se que as cartas missionárias não estavam apenas ligadas ao interesse religioso de expandir a fé cristã, como uma análise inicial e precipitada poderia revelar. Pelo contrário, esses documentos também eram perpassados por interesses políticos e econômicos, informados pela nação à que pertencia o redator ou a ordem que se ligava. Esse elemento de produção espacial também revela as subjetividades presentes nesse tipo de documentação, assim como as potencialidades que pode configurar à pesquisa historiográfica.

## **2.4. Descrição das fontes utilizadas**

Cabe agora detalhar com mais afinco as fontes selecionadas para a pesquisa e o valor que possuem para a análise do objeto de estudo selecionado, a religião. Assim sendo, dividimos em seções esse trecho da dissertação, detalhando cada documento selecionado e provendo uma breve biografia de seu autor, com o objetivo de evidenciar elementos centrais da produção: quem escreveu? Porque o autor escreveu determinando documento? E para quem escreveu, ou seja, a qual público se destinava o relato?

### **2.4.1. Gomes Eanes Zurara, *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné***

Gomes Eanes Zurara produziu um dos documentos mais antigos e relevantes sobre o movimento de exploração e desbravamento do Atlântico desempenhado pelo Reino de Portugal, ainda no século XV, a *Crônica dos Feitos da Guiné*, ou *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*. O autor viveu o crepúsculo da Idade Média: nascido no ano de 1410, pouco se sabe sobre sua biografia, especialmente nos anos

---

<sup>96</sup> MOTA, Thiago Henrique. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). *Temporalidades*, v. 5, 2013, p. 142.



mais tenros: informações como seu local de nascimento, estado civil, data de falecimento e local de sepultamento são desconhecidos, e fruto de debate entre historiadores até hoje<sup>97</sup>.

Apesar das diversas interrogações sobre a vida pessoal do erudito, muito se conhece sobre sua vida laboral: foi cronista régio, guarda-mor das escrituras da Torre do Tombo, nomeado cavaleiro e, por fim, comendador da Ordem de Cristo. Todas essas atividades demonstram, portanto, sua importância enquanto erudito e compilador de informações oficiais para a Coroa lusa. Foi durante sua função de cronista-mor (ocorrida aproximadamente entre as décadas de 1440 e 1470) que escreve uma série de obras de relevância para a Coroa, redigindo documentos que buscavam compor algo como uma crônica geral do Reino.

A *Crônica dos Feitos da Guiné*, documento eleito pela pesquisa como objeto de análise, foi escrita entre 1452 e 1453 ainda durante vida do Infante D. Henrique. Apesar disso, sofreu alterações e acréscimos até 1464. O objetivo principal que pretendia-se alcançar com a obra, conforme revelado pela leitura documental, parece ser a confirmação do poder e presença portuguesa no “Mar Oceano”<sup>98</sup>. Assim seria possível buscar

a obtenção de uma nova bula papal que ampliasse os direitos portugueses sobre o “Mar Oceano”. Ao narrar as descobertas portuguesas, que entre 1434 e 1448 já haviam ultrapassado o Cabo Bojador e chegado à Guiné, ou “terra dos Negros”, D. Afonso V requeria do papa Nicolau V (1397-1455) o reconhecimento das terras que os portugueses já haviam encontrado na costa africana<sup>99</sup>.

Além disso, enquanto crônica régia e inspirada, pelo menos em parte, pelo modelo de narrativa bíblica, a obra também era importante ferramenta de propagação do poder régio. Por isso, é razoável afirmar que apesar de apresentar informações

---

<sup>97</sup> Aparentemente, Zurara faleceu na década de 1470, entre 1473 e 1474. AGUIAR, Miguel. As crônicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV. **Medievalista online**, n. 23, 2018.

<sup>98</sup> “Com o objetivo de obter autorização papal para a guerra no norte da África como cruzada e justificar a escravização de infiéis, D. Afonso V encomendou a Gomes Eanes de Zurara, de “ideologia feudalizante” e afeito ao espírito cavalheiresco, a Crônica da Tomada de Ceuta, também conhecida como a Terceira Parte da Crônica de D. João I, datada de 1450 (SARAIVA & LOPES, 1985: 139-141). Assim, por relatar o sucesso dos portugueses cristãos contra os muçulmanos marroquinos em 1415, foi conseguida a bula *Dum Diversus*, em 1452, que concedia aos lusitanos plenos direitos de conquista no norte africano. [...] A data oficial da Crônica de Guiné é de 1453. A nova bula, a *Romanus Pontifex*, veio em janeiro de 1455, e concedia a Portugal a posse de todas as terras descobertas ou por descobrir ao sul do Cabo Bojador”. GUIMARÃES, Jerry Santos. **Memória e Retórica**: Mouros e Negros na “Crônica de Guiné” (Século XV). Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH). São Paulo, julho 2011, p. 5-6

<sup>99</sup> GUIMARÃES, Jerry Santos., 2011, p. 5.

sobre os povos da Senegâmbia e seus costumes, esse não era o foco principal do autor. De fato, ao longo de toda a obra o que se percebe são longas narrativas sobre as “conquistas” que teriam sido promovidas e efetivadas pelo Infante D. Henrique na costa, e as diversas expedições e investidas de caráter militar na região, onde se apresentam, de forma alternada, descrições geográficas ou notícias de acontecimentos marcantes. A esse tipo de narrativa, que foi chamada de “processo de expansão”<sup>100</sup>, Zurara procurou acrescentar elementos que contassem também a própria história e descrição do reino de Portugal.

Efetivamente, a função de Zurara enquanto cronista era, basicamente, a reunião, síntese e compilação de materiais que lhe permitisse redigir a “crônica geral do reino”. Assim, o autor se apropria de uma diversidade de obras e fontes para a redação de seus escritos. É possível mencionar, por exemplo, a importância dos relatos orais que o autor compila, no que repetidamente aparece na *Crônica* como “avisamento”<sup>101</sup>. Zurara parece ter também procurado consultar outras obras, alcançando informações encontradas e relatadas “per seus lyvros”<sup>102</sup>. Finalmente, o cronista relata experiência na costa através de “cartas que ho comde escrevia a este rregno”<sup>103</sup>, o que demonstra a experiência pessoal que adquiriu em suas viagens.

Ainda assim, apesar da importância da oralidade e da experiência que recolheu nas cartas recebidas, as “fontes mencionadas mais frequentemente são [...] escritos já compilados e trabalhados, e nos quais Zurara se baseou para elaborar a sua redação”<sup>104</sup>. Ao longo da documentação, portanto, o autor parece citar - por vezes de maneira explícita, em outros momentos de forma implícita - outros documentos, obras e tradições. Alguns desses são conhecidos pela historiografia e já explorados em uma

---

<sup>100</sup>AGUIAR, Miguel. As crônicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV. **Medievalista online**, n. 23, 2018.

<sup>101</sup>ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do infante D. Henrique**. (Ed.) Torquato de Sousa Soares. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, Vol. I, p. 107. Outro exemplo dessa questão, ou seja, da oralidade presente nos relatos de Zurara, pode ser também observada no trecho: “huu Affomso cerueira que esta estorya primeiramente quis ordenar”. ZURARA, Gomes Eanes de. 1997, p. 175.

<sup>102</sup>ZURARA, Gomes Eanes de. 1997, p. 123. O autor Miguel Aguiar confirma essa percepção ao afirmar que: “É por isso plausível admitir a existência de outros textos, nomeadamente de proveniência nobiliárquica, que circulariam e podiam ter sido conhecidos e utilizados pelo autor em questão, mas cuja existência é totalmente obscura para a crítica moderna”. AGUIAR, Miguel. As crônicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV. **Medievalista online**, n. 23, 2018, p. 22.

<sup>103</sup>ZURARA, Gomes Eanes de. 1997, p. 218.

<sup>104</sup>AGUIAR, Miguel. As crônicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV. **Medievalista online**, n. 23, 2018, p. 14.

série de trabalhos sobre as tradições que conformam a *Crônica*, outros parecem ter se perdido e provavelmente nunca serão descobertos pelos pesquisadores.

Por isso, o uso da produção de Zurara sobre a Guiné é de interesse especialmente geográfico e geral, visto que as informações que fornece sobre os costumes e práticas dos povos senegambianos são esparsas. Ademais, a relevância da *Crônica* também reside no ineditismo para sua época, pois foi um dos primeiros documentos sobre o “processo de expansão” portuguesa.

#### 2.4.2. Alvise Cadamosto, *Viagens à África Negra*

Alvise de Cadamosto - a forma mais comum de designá-lo, visto que existem diversas variantes de seu nome (entre os portugueses, por exemplo, é comumente chamado Luís Cadamosto) - nasceu em Veneza provavelmente na década de 1430, possuía origem nobre, e desde muito jovem começou a navegar, especializando-se nas artes marítimas. Ainda jovem foi encarregado pelo Infante D. Henrique de realizar viagens a serviço da Coroa, participando do comércio e exploração da costa africana.

A aproximação do “processo de expansão” lusitano aparentemente ocorreu por acaso: resgatou um enviado de D. Henrique no Cabo de São Vicente, que o inseriu nas rotas africanas. De fato, essa inserção foi desejada e muito bem vista pelo navegante, visto que “o desejo de enriquecer nestas viagens levou Cadamosto a abandonar a carreira do Norte da Europa, embarcando numa caravela armada pelo Infante na qual foi como mercador”<sup>105</sup>. Originalmente pretendia navegar pelo norte da Europa, mas passou a investir no comércio da costa, experiência onde teve a oportunidade de escrever sua obra *Viagens à África Negra*<sup>106</sup>.

Nas duas viagens que fez até a África explorou o Rio Gâmbia, tendo experimentado uma série de problemas na concretização de seus planos iniciais: desde ataques de populações hostis até intempéries meteorológicas. Em sua segunda viagem, entretanto, teve a oportunidade de explorar melhor o sul da costa ocidental, alcançando o Rio Grande (também chamado Rio Geba). Enquanto comerciante sua narrativa é claramente direcionada para as possibilidades de negócio que poderiam ser

<sup>105</sup> PERES, Damião, “Prefácio”, In: **Viagens de Luís de Cadamosto e Pedro de Sintra**, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988, p. XV.

<sup>106</sup> Alvise Cadamosto parece optar, ele próprio, por inserir em seu relato os depoimentos de Pedro de Sintra das viagens que fez pela costa africana por conta própria. Parece, portanto, que Cadamosto considera as viagens de Sintra como continuação das suas.

estabelecidas com as populações senegambianas, mas o autor não deixa de apresentar interessantes detalhes sobre a vida e costumes dos povos locais.

Interessante também é explorar o público a quem Cadamosto direcionou *Viagens*: aparentemente, o discurso que transparece na obra é que escrevera para os seus descendentes, o que difere bastante da experiência de análise de outros relatos, geralmente destinados à membros do corpo político ou figuras de relevância e status social interessadas na exploração da costa. Apesar disso, não nos parece que obra apresenta sinais de uma linguagem mais informal, ou de alguma forma confessional, o que poderia se esperar em um relato de cunho pessoal. Cumpre dizer que, apesar de seu aparente desejo de limitar a circulação da obra ao âmbito familiar, *Viagens* teve grande circulação após sua divulgação.

Além disso, nos parece que Cadamosto tem uma postura consideravelmente ativa em sua obra: não apenas afirma ter sido o descobridor de algumas ilhas no arquipélago de Cabo Verde (o que até hoje não se confirmou pela historiografia), como também apresenta constantes referências ao fato de ter sido ele o primeiro a encontrar diversas populações da costa pela primeira vez. Produzindo descrições relevantes para o estudo de seus costumes e práticas rituais.

Nota-se mesmo uma postura de superioridade do europeu sobre o africano a vários níveis: entre os quais se destacam o moral, o civilizacional e o tecnológico. Portanto podemos afirmar que Cadamosto escreveu, como aliás era costume na época, com o objectivo de realçar os feitos de um dos elementos da sua família, ele próprio, para aumentar o prestígio dessa mesma família dentro da nobreza veneziana.<sup>107</sup>

A versão final de *Viagens* foi redigida aproximadamente dez anos após a expedição comandada por Cadamosto - ou seja, provavelmente entre 1463 ou 1464. Durante sua produção, o autor também incluiu o relato de outro membro da elite veneziana, Pedro de Sintra, que havia explorado a costa quatro anos antes. Por isso, *Viagens* apresenta uma série de possibilidades para a exploração das populações senegambianas e seu contato com os comerciantes europeus.

---

<sup>107</sup> CANAS, António Costa. Alvise Cadamosto. In: Instituto Camões: Navegações portuguesas. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaport/d07.html>. Acesso em: 12 abr. 2020. Para mais, ver: MAURO, Alessandra, "Cadamosto, Alvise da", in Luís de Albuquerque [dir.], **Dicionário de História dos Descobrimientos Portugueses**, vol I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 156-157.; PERES, Damião, "Prefácio", In: **Viagens de Luís de Cadamosto e Pedro de Sintra**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988, pp. XIII-XVII. Voyages en Afrique Noire d'Alvise Ca'da Mosto (1455 & 1456). Relations traduites, présentées & annotées par Frédérique Verrier, Paris, Editions Chandeigne e Editions Unesco, 1994.

### 2.4.3. Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*

A biografia de Duarte Pacheco Pereira, assim como as de Cadamosto e Zurara, não é muito detalhada, e possui uma série de imprecisões e polêmicas que o tornaram quase um personagem mítico das navegações lusitanas<sup>108</sup>. É descendente de uma linhagem ligada diretamente à navegação: João Pacheco, seu pai, era marinheiro e cabo de guerra, enquanto Gonçalo Pacheco, seu avô, foi tesoureiro na Casa de Ceuta ainda no início do já comentado “processo de expansão” lusitano.

Provavelmente nasceu em 1460, quando a exploração do arquipélago de Cabo Verde já havia sido bem estabelecida e os primeiros contatos com a costa ocorriam. Em fins da segunda metade de 1400, enquanto homem experimentado no mar e tendo comprovado sua maestria nessa arte, passou a trabalhar diretamente para a monarquia lusitana, conquistando rapidamente os cargos mais altos na nobreza: tornou-se membro da corte de Avis e cavaleiro da Casa Real, e em 1490, parte da guarda pessoal de D. João II.

Aproveitando-se dessa situação de incipiência dos contatos com a costa em fins do século XV, produz a monumental obra *Esmeraldo de situ orbis*, trabalho que comprova não apenas sua experiência nos mares, mas também sua erudição, enquanto intelectual. Ali percebe-se uma série de referências às tradições da Antiguidade e obras de navegação de seus contemporâneos, assim como se vêem exemplos de sua maestria enquanto navegador, demonstrada pelos conhecimentos náuticos apresentados ao longo do texto e por sua experiência *in loco* no litoral.

Em *Esmeraldo*, Pacheco faz referência à uma série trechos bíblicos, filósofos e intelectuais gregos, romanos, árabes e cristãos (Plínio, Ptolomeu, Alfragano, Vincent de Beauvais e João de Sacrobosco, para citar alguns), apresentando algo como “uma espécie de síntese de todo um conjunto de obras anteriores relativas aos descobrimentos marítimos”<sup>109</sup>. Exemplo disso é a citação direta da *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*, de Zurara, que parece ter influenciado-o grandemente. Assim, *Esmeraldo* não é apenas um guia de navegação, mas um

---

<sup>108</sup> Há uma série de debates acalorados sobre curiosidades de sua biografia, exemplos dessas interrogações relacionam-se à Tomada de Arzila e a ocupação de Tânger em 1471, a fundação do Forte de São Jorge da Mina em 1482, ou o mais curioso deles, a viagem de 1498 à parte ocidental do Mar Oceano, antecipando a localização do Brasil a Pedro Álvares Cabral. Apesar disso, cabe dizer que por não ser este o foco da pesquisa não nos atentaremos a essas polêmicas, citando-as aqui apenas a título de comprovação de sua experiência enquanto homem do mar de confiança da Coroa Lusitana.

<sup>109</sup> CARVALHO, Joaquim Barradas de. **As fontes de Duarte Pacheco Pereira no Esmeraldo de Situ Orbis**. Lisboa: Serviço de Educação-Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p.139.

complexo documento onde transparece a voz da tradição tanto quanto a voz de seu autor.

A obra se divide em quatro volumes, divididos a partir das sequência genealógica da monarquia lusitana. O primeiro volume faz menção às rotas dos primeiros descobrimentos, ocorridos ainda durante o reinado do Infante D. Henrique; é um volume destinado ao elogio do Infante em primeiro lugar. No segundo volume, Pacheco detalhou os avanços que se deram durante o reinado de D. Afonso V, para explorar a Costa da Guiné e da Mina e descreve os rios e rotas comerciais ali presentes.

Por fim, no terceiro e quarto volumes, Pacheco extrapola grandemente o recorte espacial proposto na pesquisa e descrever o centro, o sul e a costa oriental da África, no período de D. João II (terceiro volume), e de D. Manuel I (quarto volume). Assim, esses trechos de *Esmeraldo* não deverão figurar nas análises produzidas nesta dissertação. Cabe dizer, entretanto, que entre o primeiro e o segundo volume \*(especialmente neste), há uma grande riqueza de informações.

Pacheco caracterizou uma série de elementos importantes para a coroa: desde rotas e pontos de comércio - onde evidentemente incluem-se produtos para o mercadejo - até uma descrição das nações senegambianas, ritos, organizações e costumes. Apesar disso, o autor é seletivo com as populações que prefere descrever: sempre aquelas “amistosas”, que se dispuseram a fazer negócio com os estrangeiros. Por isso, esse autor é especialmente breve com aqueles que não se dispuseram à dialogar ou comerciar:

Locais e povos são simplesmente postos de lado quando não dispõem de algo que represente valor mercantil, como a terra situada próxima ao Rio do Lago, onde “não há comércio nem cousa de que se possa tirar proveito”, ou o Rio das Galinhas, que, por não ter proveito, “nem ousou falar nelle”, ou ainda o Rio dos Escravos, onde, “por não haver comércio nem outra cousa dina de memoria, não convém que gastemos tempo de nele mais falar”.<sup>110</sup>

Por fim, quanto ao público de destino da obra, parece que *Esmeraldo* foi dirigido especialmente aos membros do corpo político lusitano, dado o grau de detalhamento que Duarte Pacheco Pereira oferece, aos elogios que dispensa aos Infantes que governaram Portugal, e até mesmo a forma como organiza a obra, de acordo com a sequência dinástica da Coroa. Sua obra foi especialmente relevante para o

---

<sup>110</sup> MACEDO, José Rivair. **Duarte Pacheco Pereira e os povos akan da Costa do Ouro**. XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015, p. 71.

estabelecimento de relações diplomáticas e comerciais na costa, tanto que buscou ser mantida em segredo em Portugal após sua publicação.

#### 2.4.4. Francisco Álvares, *Historia de las cosas de Ethiopia*

O relato de Francisco Álvares, *Historia de las cosas de Ethiopia* é de especial interesse visto que Álvares era clérigo e, portanto, tem o potencial de oferecer uma perspectiva interessante à análise do objeto proposto. Esse é um dos primeiros relatórios detalhados sobre a então chamada “Etiópia” disponíveis<sup>111</sup>. As missões e a jornada de Pe. Álvares teve raízes na lenda medieval do Preste João, um rei mítico cujos vastos domínios continham panacéias maravilhosas e que deveria expandir a cristandade pelo mundo. A lenda provou ser um estímulo bem conhecido à exploração europeia e, igualmente importante, proporcionou à Europa católica uma fantasia escatológica influente: reunidos com seus irmãos perdidos há muito tempo, eles finalmente subjugarão o Islã<sup>112</sup>.

De fato, o autor parece ter se dedicado com especial interesse ao mito de Preste João, que acreditava ter encontrado na costa africana em suas viagens. Sua obra, *Historia de las cosas de Ethiopia* preocupa-se com a atividade e a estrutura da Igreja Oriental, e nota-se que o fato de Álvares reconhecer “etíopes” enquanto possíveis cristãos e, portanto, seus semelhantes, o torna paradoxalmente mais observador: o trabalho contém muitas informações sobre agricultura, história natural, as curiosidades da tradição arquitetônica de esculpir igrejas em pedra, etc.

Aparentemente, depois de escrita em 1515, a obra de Álvares foi impedida de ser publicada, mas uma versão não autorizada apareceu em português em 1540. Uma

---

<sup>111</sup> “Incomparavelmente mais detalhado do que qualquer relato anterior da Etiópia que sobreviveu, é também uma fonte muito importante para a história da Etiópia, pois foi escrito pouco antes do país ter sido devastado pelas invasões muçulmanas somalis e pagãs de Galla do segundo quartel do século XVI.” BECKINGHAM, C. F. Introdução. In: BECKINGHAM, C. F.; HUNTINGFORD, G. W. B. **The Prester John of the Indies** (trad. Lorde Stanley de Alderley). Londres: Hakluyt, 1961, p. 12 [tradução nossa].

<sup>112</sup> “Os portugueses procuravam o Preste João desde o Infante D. Henrique, convencidos de que o iam encontrar na costa atlântica, em África. Porém, o Preste João seria não só o senhor da Etiópia, mas também das Índias. Daí as várias referências à “costa da Guiné até aos índios” que se encontram em documentos do séc. XV. No cap. XVI da Crónica dos Feitos da Guiné, Azurara diz que o Infante D. Henrique, ao enviar Antão Gonçalves, em 1442, o encarregara de ir à “terra dos Negros”, e que colhesse notícias das “Índias e da terra do Preste João se ser pudesse”. De tal modo o misterioso personagem andava ligado à Ásia que, quando em 1540 o Pe. Francisco Álvares publicou o relato das suas andanças pela Etiópia, ainda o relacionou com a Índia, ao dar o título à obra - Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias. É que os ainda deficientes conhecimentos geográficos não permitiam estabelecer uma fronteira precisa entre a África e a Ásia; daí uma certa confusão entre a Etiópia e a Índia.” VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. **Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores**, 2ª s., vol. V, 2001, p. 633.

tradução italiana com uma versão um tanto diferente do texto apareceu no volume de Ramusio dedicado à África uma década mais tarde. Vamos trabalhar na dissertação com a edição em espanhol de Tomás de Padilla, que foi a primeira de três edições do século XVI nesse idioma, onde foi publicado o título pelo qual ficou conhecida, “*Historia de las cosas de Ethiopia*”.

Apesar disso, a obra de Álvares apresenta algumas questões que não devem ser ignoradas: certo de que havia encontrado Preste João na África, a reticência em publicar seu relato provavelmente se deu pela desconfiança na fidedignidade de suas percepções: assim que retornou a Portugal Álvares desejava enviar a Roma as supostas cartas que trocou com Preste João (o que aparentemente conseguiu fazer). Assim, o cuidado metodológico com a análise da obra é indispensável.

#### 2.4.5. Vincent Le Blanc, *Les voyages fameux du Sieur Le Blanc*

Vincent Le Blanc foi um importante navegador francês, natural de Marselha, que explorou grande parte do mundo conhecido ao longo de sua vida. Sua obra *Les voyages fameux du Sieur Le Blanc*, prova que, apesar das tentativas de controle de Portugal sobre a costa africana, diversos outros agentes europeus também frequentavam o arquipélago de Cabo Verde e a costa africana. Especialmente Cabo Verde foi utilizada como um local de abastecimento para esses sujeitos, que eram recebidos e provisionados ali.

Le Blanc teve essa experiência, que apresenta em seu relato de 1592. Aparentemente, o navegador e explorador teve seu primeiro contato com a navegação com apenas 14 anos. A partir de então, explorou diversos locais que eram fonte de curiosidade e espanto na Europa:

Palestina, Pérsia, Índia, Birmânia, Sumatra, Java, Indochina, Sião e Malaca, regressando à Europa pela costa Africana, passando por Moçambique, chegando a Marselha em 1578. Nos anos seguintes partiu para o Brasil, América, Antilhas e de novo de regresso à Europa, onde morreu por volta do ano de 1640.<sup>113</sup>

De fato, as experiências de Le Blanc enquanto explorador são inúmeras: suas contas de viagem afirmam que ele viajou de 1568 a 1626, e a própria publicação de seus diários são marcadas pelo impressionante volume de experiência que acumulou

---

<sup>113</sup> HOWGEGO, Raymond John. **Encyclopedia of exploration**. Londres: Hordern House, 2003, p.83 [tradução nossa]. Para mais, ver: GONÇALVES, Nuno. **Biblioteca Particular**. Lisboa: Otium Cum Dignitate, 2018. p. 46; MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. A Conformação do Espaço Senegambiano – Séculos XV ao XVII. **Revista África e Africanidades**, Ano XII, n. 32, nov. 2019, p. 76.



(ou parece ter acumulado): os diários foram editados e publicados por Pierre Bergeron e Louis Coulon em 1648, sob o título *Les voyages fameux du sieur, Vincent Le Blanc*, com o subtítulo “que ele fez dos doze aos sessenta anos, para as quatro partes do mundo: conhecer nas Índias Orientais e Ocidentais, na Pérsia e Pegu; aos reinos de Fez, Marrocos e Guiné, e por todo o interior da África, do Cabo da Boa Esperança a Alexandria, pelas terras de Monomotapa, Preste Jean e Egito; para as ilhas do Mediterrâneo e para as principais regiões da Europa, etc.”.

As histórias foram reeditadas em 1649 e 1658. Foram traduzidas em 1664 na Holanda e, em 1660, em Londres: circularam, por isso, grandemente na Europa. Apesar disso, *Les voyages* não apresenta informações muito detalhadas sobre a “Guiné” portuguesa, se não em sua segunda parte, que contém vinte e três capítulos que abordam de forma geral as experiências do viajante desde Moçambique até a Ilha de Madeira e Açores. O relato de Le Blanc, entretanto, serve-nos (assim como o de Cadamosto) pelo valor de sua visão enquanto não-lusitano, e pela perspectiva única que oferece sobre os costumes dos povos da costa ocidental africana.

#### 2.4.6. André Álvares D’Almada, *Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde desde o Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana*

A obra de André Álvares D’Almada é a fonte documental mais importante desta pesquisa. Para debatê-la é fundamental compreender, em primeiro lugar, que existem diversas publicações do original o *Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde desde o Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana*. Dentre estas, destacamos duas publicações mais relevantes, produzidas em 1964 e 1994, pelo Padre António Brásio e por António Luís Ferronha, respectivamente<sup>114</sup>. Essas publicações originam-se de dois manuscritos, que se localizam na Biblioteca Pública do Porto e na Biblioteca Nacional, ambos em Portugal, utilizaremos a de 1994.

André Álvares D’Almada era um mestiço que nasceu na ilha de Santiago, no arquipélago de Cabo Verde e foi, junto com seu pai, Ciprião Alvares de Almada um armador de navios e, ainda mais, foi capitão, comerciante, viajante e escritor. Em 1594 escreveu o “*Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*” com o objetivo de fazer

---

<sup>114</sup> 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 Descobrimientos 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.

a Coroa Ibérica interessar-se pelo controle do *resgate* na Senegâmbia. Entende-se por *resgate* um termo para denominar o comércio de escravos negros e mouros. Para Mariza Soares, “*a noção de resgate está associada a salvação dos povos gentios. Os portugueses compram africanos supostamente condenados a morte garantindo-lhes a vida e a possibilidade de salvação das suas almas*”.<sup>115</sup>

O “*Tratado*” é considerado pela historiografia como um clássico para conhecer a história das regiões e sociedades da África Ocidental. Por esse motivo, o utilizaremos amplamente como fonte documental para entendermos as principais dinâmicas geopolíticas na grande Senegâmbia nos séculos XV e XVI. Essa região costeira próxima ao arquipélago de Cabo Verde passou a ser chamada de Guiné, Guiné do Cabo Verde, Alta Guiné ou Senegâmbia, como hoje é conhecida. Compreendia os deltas dos rios Senegal e Gambia, e era parte da confederação dos Jalofos, um reino interior que dominava as populações do litoral e por onde passavam as caravanas do norte.<sup>116</sup>

Quando da sua descoberta, em 1460 ou 1462, as ilhas estavam desertas o que possibilitou aos portugueses um lugar seguro para se instalarem e comerciarem, implantando uma classe mercantil abrigada da instabilidade dos reinos situados na costa da Guiné. Ao aportarem nestas costas, os portugueses aspiravam obter ouro advindo das caravanas. No entanto, foi o comércio de escravos que ganhou cada vez mais importância e reconfigurou a posição da Senegâmbia, até então marginal em relação aos reinos do interior, contribuindo para um novo desenho político ao longo do século XVI, ou seja, a dissolução da Confederação dos Jalofos, que inclusive gerou um aumento na oferta de cativos.<sup>117</sup>

O “*Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*” é uma narrativa histórica, mas também é necessário atentar que essa escrita passou pelas ambições e compromissos do seu autor. Os escritos de Almada possibilitam que entendamos que embora o escravo fosse o principal produto da região, o que estava em jogo naquele momento não era a falta deles, mas a sobrevivência de todos os conquistadores. A Coroa Ibérica precisava voltar os olhos para a Senegâmbia, se inteirar do que

<sup>115</sup> SOARES, M. de C. **Devotos da cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.241.

<sup>116</sup> HORTA, José da Silva. “**O nosso Guiné**”: **representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII)**. In: Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

<sup>117</sup> BARRY, Boubakar. **La Sénégalie du XVème au XIXème siècle: traite négrière, Islam et conquête coloniale**. Paris: Éditions L’Harmattan, 1988, p. 236.

acontecia naquela costa, e sobretudo, enviar recursos e esforços. Naquela altura, entreposto de Cacheu, era muito importante para as Américas e, os Cabo-Verdianos, vinham perdendo mercado para os ingleses e franceses, ficando apartados em Cacheu, mais ao sul.<sup>118</sup>

Nos dezenove capítulos do “*Tratado*” de Almada, o autor procura descrever as sociedades e culturas da Costa da Guiné. Inicia sua obra descrevendo os rios da Guiné como uma espécie de ilha, pois acreditava-se que esses rios eram afluentes do Níger e que corriam para o oeste através dos reinos do Mali e Timbuctu, até desaguarem no oceano, divididos por afluentes que iam desde a baía de Arguim até Bissau. Foi somente em 1795 que Mungo Park descobre que o Níger corre de oeste para leste, e não o contrário.<sup>119</sup>

#### 2.4.7. Richard Jobson, *The Golden Trade*

Richard Jobson foi um viajante inglês que navegou o rio Gâmbia no século XVII, mais precisamente entre 1620 e 1621. Ele permaneceu na região por aproximadamente sete meses, espaço de tempo em que pôde fazer uma série de registros com suas percepções sobre economia, cultura e política na Senegâmbia. O comentário elaborado sobre sua obra será mais breve, uma vez que sua produção excede o recorte temporal da pesquisa e foi evocada pontualmente para ilustrar determinados argumentos.

Há indícios que Jobson era natural de Londres, mas que viveu e trabalhou a maior parte da sua vida na Irlanda<sup>120</sup>. Entre os anos de 1618 e 1619 ele buscou explorar a costa ocidental africana, mas se viu impossibilitado diante da hostilidade dos portugueses e de problemas de saúde que desenvolveu naquele período<sup>121</sup>. Conforme a introdução de sua obra, o autor pretendia usar o relato que escreveu, “*The Golden Trade*”, para buscar financiamento e retornar ao Gâmbia mais tarde, o que aconteceu em 1624.

Jobson destaca que sua obra foi encomendada por nobres interessados em explorar África. Apesar do interesse particular que apresenta sobre a região, dedica

---

<sup>118</sup> BELTRAN, G. A. The Rivers of Guinea. *The Journal of Negro History*, Vol. 31, Nº 3, pp. 290-316. (Jul. 1946). p. 290.

<sup>119</sup> PARK, Mungo. *Travels in the interior district of Africa*. Realizado sob a direção da African Association nos anos de 1795, 1796 e 1797. Londres, 1799.p. 195.

<sup>120</sup> ARNOLD, Hughes. *Historical dictionary of The Gambia*. 4ª Ed. Plymouth: Scarecrow Press, 2008, p.199.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

— como é praxe do período — sua escrita àqueles que encomendaram seu trabalho de viajante e explorador. Assim, um dos aspectos mais interessantes do relato do autor são as fontes que ele utiliza para informar-se, além, é claro, de sua experiência particular: há uma declarada associação e recolha de informações de outros comerciantes e viajantes britânicos que porventura passaram pela costa ocidental do continente, mas também nativos e mesmo de outros relatos escritos sobre a costa africana.

Os autores desses relatos são apresentados por Jobson como homens de grande experiência nas regiões africanas, como é feito pelos autores Portugueses e Espanhóis, especialmente aqueles associados à atividade comercial. Apesar de indicar uma experiência pessoal com grupos africanos, o autor também não nega ter recolhido informações de outros viajantes estrangeiros que por ali passaram. Esse aspecto é comum em relatos de comerciantes, mas é via de regra corroborada, logo na sequência, por uma experiência pessoal e individualizada dos próprios autores dos relatos. Portanto, o relato de Jobson possui uma forma mais ou menos fixa de representação e escrita de relatos de viagem.

Jobson foi responsável por expandir os interesses da nobreza inglesa (e mais tarde, também de parte da francesa que obteve seus relatos) na exploração do Gâmbia, e sua produção é emblemática, visto que muito detalhada, com riqueza de explicações sobre aspectos geralmente ignorados por demais navegadores.

## **2.5. Conclusão**

Em conclusão, o objetivo deste capítulo foi explorar os elementos principais da leitura das fontes utilizadas na pesquisa, de seus autores e seu trânsito na costa ocidental africana. Para isso, também abordamos longamente o contexto dos contatos entre Europa e África no recorte temporal selecionado, procurando explicitar os elementos de confluência e transfluência que pautam nossa percepção dos encontros estabelecidos entre os agentes africanos e europeus. Nesse processo, alinhavamos as metodologias de leitura das fontes e a sobre o contexto de produção das mesmas. Assim, esperamos estabelecer as bases necessárias para a compreensão da religião yran e seus praticantes, no terceiro capítulo.

### CAPÍTULO 3 – Formas religiosas senegambianas nos séculos XV e XVI

*[...] e já me aconteceu perguntar a alguns desta geração: Vem cá: adonde tinhas metida na tua terra a tua alma? E respondeu-me, dizendo: Em um leão; ou no outro animal. E tornei-lhe a perguntar: E agora onde a tens? [...]*<sup>1</sup>

Considerando o esforço de contextualização e problematização do espaço senegambiano produzido até agora, podemos, enfim, explorar as formas religiosas senegambianas *de facto*. Para isso, o terceiro capítulo trata de cinco elementos fundamentais, pensados a partir do binômio “confluência” e “transfluência” : o primeiro, consiste na descrição de quais seriam os componentes essenciais da religião praticada entre sosos, balantas, nalus, bagas e felupes nos séculos XV e XVI; o segundo, como a ritualística senegambiana associa-se diretamente à tais elementos e deles é inseparável; o terceiro, uma análise da imbricação entre a esfera política e a esfera religiosa na Senegâmbia dentre os povos selecionados, e como elas são interdependentes; o quarto, o exame e descrição dos agentes envolvidos na disseminação e conformação religiosa; por fim, na quinta seção, procuraremos explorar como as formas religiosas alteraram-se ou não em vista da passagem do tempo e das intempéries políticas, culturais e econômicas enfrentadas durante o recorte temporal selecionado.

Dessa forma, o primeiro passo para a exploração de tais aspectos é a definição do quê entende-se como “religião”. Seguindo o conceito proposto por Luís Nicolau Parés (2016) religião compreende

*[...] toda interação ou comunicação entre “este mundo” sensível e fenomenológico dos humanos e um “outro mundo” invisível, onde se supõe habitem entidades espirituais, responsáveis pela sustentabilidade da vida neste mundo<sup>2</sup>.*

Partindo dessa primeira definição mais abrangente, compreendemos que “religião” pressupõe, ademais, um sentimento necessariamente compartilhado entre um grupo ou comunidade, que atribui poderes sobre-humanos, sobrenaturais ou eventos inexplicáveis a entidades extraterrenas. Religião também implica fé – a firme crença no divino – e, talvez mais importante, na recorrente reafirmação dessa e fé e

---

<sup>1</sup> Diálogo entre um Nalu e Almada. 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, p. 341.

<sup>2</sup> PARES, Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 37

do sistema de crenças e mitos a ela relacionado, por meio dos rituais<sup>3</sup>.

Também é importante fazer a distinção entre religião e *uma* religião<sup>4</sup>. De acordo com Kwasi Wiredu, ao comentar a diferença entre os dois termos, explica que “religião” genericamente falando é uma atitude frente à fé desorganizada no sagrado; uma religião, por sua vez, seria um corpo organizado entorno de crença bem estabelecida, o que lhe confere um caráter *público*:

Religião como tal, em essência, é simplesmente uma metafísica unida a um tipo particular de atitude. Uma religião, por outro lado, é, tipicamente, tudo isso mais uma ética, um sistema de ritual e uma autoridade (geralmente hierárquica) para exortar, reforçar ou monitorar sua conformidade. No primeiro sentido, a religião pode ser puramente pessoal – pode-se ser religioso sem ter uma religião; O que, na verdade, não é de todo incomum. No segundo, *religião é pessoal e institucional* [grifo nosso].<sup>5</sup>

Essa diferenciação é essencial para separarmos os elementos fundamentais da religião senegambiana, analisados com o devido rigor, especialmente considerando as dinâmicas particulares internas das populações selecionadas e como elas dialogavam entre si. Assim, a análise produzida no capítulo parte do pressuposto fundamental de que a religião é um elemento *tangível* e que deve ser compreendido enquanto uma dinâmica social localizada no tempo e espaço de forma contextualizada e pontual, procurando assim escapar de tautologias.

Quanto à descrição de cada elemento da religião, cabe determinar os dois conceitos fundamentais da primeira seção: ontologia e ensinamentos, que serão discutidos adiante. Apesar de aparentemente simples, não há, nas fontes analisadas,

---

<sup>3</sup> Uma proposta interessante do que é religião também pode ser encontrada em Clifford Geertz: “(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas” In: GEERTZ, Clifford. *A religião como sistema cultural*. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 67.

<sup>4</sup> “À primeira vista, pode-se pensar que todos saibam o que se significa com a palavra religião e religioso. Talvez tal pressuposição esteja certa enquanto se refere às manifestações mais ostensivas. Mas quando se trata de precisar a essência da religião logo surgem dificuldades sem fim. Quem poderá fixar os limites entre o verdadeiramente religioso e o puramente cultural, folclórico ou social? [...]. Se compararmos o fenômeno religioso com o fenômeno social ou similar, podemos dizer que designamos a estrutura especial do homem definida por sistema de relações com os outros homens [...]. No fundo de toda a situação verdadeiramente religiosa encontra-se a referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, quanto ao fim e quanto à profundidade. O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode caracterizar-se o religioso como zona do sentido da pessoa. Em outras palavras, a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo.” ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 5-6.

<sup>5</sup> WIREDU, Kwasi. *African Religions from a Philosophical Point of View*. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34.

uma descrição objetiva ou específica da ontologia e ensinamentos. Para contornar esse problema buscamos depreender tais elementos nos registros de práticas formais (ritualística) e informais, demonstrados de forma subjetiva, em resquícios desses padrões e princípios.

A segunda seção deste capítulo, dedicada à ritualística, comprova o papel central que o ritual, especialmente aquele de caráter público e performático desempenhou na reafirmação das crenças e especialmente na separação prática entre o mundo visível e o mundo invisível. Essa divisão era ao mesmo tempo uma barreira e um vínculo. O ritual na Senegâmbia se conformou enquanto uma instância comunicativa, e por isso é essencialmente dialógico: o mundo visível – dos vivos – é separado do mundo semivisível – dos mortos. Ao mesmo tempo, é nesse movimento de separação que o vivo se conecta aos seus antepassados e ancestrais, formando com eles um vínculo na esfera abscôndita. Por isso, os conceitos centrais do segundo capítulo são “performance”, “morte” e “ancestralidade”.

Considerando a potência desse tipo de relacionamento com o sobre-humano, é evidente que essa percepção se estende e influencia a esfera política, que passa a desempenhar papel dogmático e dependente da religião. Assim, na terceira seção, mostramos como a política entre os *sosos*, *balantas*, *nalus*, *bagas* e *felupes* na Senegâmbia desempenhou papel fundamental na disseminação, reafirmação e propagação religiosa, visto que legitimou seu poder na justificativa divina. Portanto, a terceira seção terá como conceitos-guia: parentesco e costumes.

Complementarmente, considerando a conexão entre a política e os agentes envolvidos na disseminação e conformação religiosa, um dos elementos chave para a redação da quarta seção foi o diálogo com Morin. Para este autor, a identidade é formada em contraposição ao diferente; e apenas quando essa diferença é sentida que se torna possível: (1) tomar consciência da própria cultura enquanto um *corpus* diferenciado dos demais e (2) criar vetores de propagação e disseminação da própria cultura, buscando expandi-la<sup>6</sup>. Assim, analisamos a ação dos *jambacouses*, a

---

<sup>6</sup> De acordo com Edgar Morin, “A cultura deverá ser abordada como um sistema que faz comunicarem – dialetizando – uma experiência existencial e um saber constituído. Trata-se de um sistema indissociável onde o saber, stock cultural, seria registrado e codificado, somente assimilável pelos detentores do código, os membros de uma cultura dada (linguagem e sistema de signos e símbolos extralingüísticos); ao mesmo tempo o saber estaria constitutivamente ligado a *patterns-modelos* possibilitando organizar, canalizar as relações existenciais, práticas e/ou imaginárias. Assim, a relação com a experiência é bivetorializada: por um lado, o sistema cultural extrai da experiência a existência,

influência que exerciam na esfera social, e como eles e outros sujeitos envolvidos na dinâmica religiosa relacionavam-se com a propagação religiosa.

Por fim, ao tratarmos da alteração ou manutenção das expressões religiosas na quinta seção, o fio condutor da análise é o conceito de “impureza”, conforme definido por Mary Douglas em seus trabalhos<sup>7</sup>. Espera-se, com ele, buscar compreender melhor o jogo de continuidades e rupturas em uma sociedade marcada pela instabilidade – política, territorial, econômica – e como as diferentes esferas da vida social das comunidades senegambianas imbricam-se num jogo de escala e potência.

Dessa forma, contemplamos de forma ampla, e simultaneamente específica, o contexto religioso de parte da Senegâmbia entre os séculos XV e XVI. Para isso, o diálogo com a antropologia, seus conceitos e principalmente seu raciocínio foi essencial. O esforço na produção de tal análise mostra a importância fundamental das dinâmicas culturais para a compreensão holística das populações senegambianas, mas ao mesmo tempo a forma como essas nações responderam às instabilidades por elas enfrentadas nesse período, enfrentando-as de forma particular e situacional, e sempre, *civilizadamente*.

### 3.1. Elementos fundamentais da religião yran

Entre os séculos XV e XVI o islã era certamente a religião monoteísta mais praticada na Senegâmbia. Contudo, essa proeminência não anula a presença dos dois outros grandes “ramos” do monoteísmo, visto que se verifica ali também a presença de cristãos (especialmente os europeus missionários e tangomaos) e de judeus<sup>8</sup>. Conforme analisado no primeiro capítulo, apesar da maior parte das nações

---

permitindo assimilá-la, eventualmente estocá-la; por outro lado, propicia à existência molduras-quadro e estruturas que assegurarão, dissociando ou misturando a prática e o imaginário, tanto a conduta operacional, quanto a participação, o desfrute, o êxtase”. In: MORIN, Edgar. **Sociologie**. Paris: Fayard, 1984, p. 347. Para mais, ver: MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Portugal: Europa– América, 1973.

<sup>7</sup> O principal trabalho de Mary Douglas sobre impureza e ritual encontra-se em seu célebre livro “Pureza e Perigo”, onde aborda o poder da ameaça e do medo para a conformação religiosa de cultos menos rígidos que as religiões tradicionais monoteístas. Para mais, ver: Douglas, Mary. **Pureza e Perigo**. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e. Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

<sup>8</sup> A informação sobre a presença judaica na Senegâmbia é diminuta, sendo possível confirmá-la com mais precisão a partir de fins do século XVII, especialmente a partir do uso de documentos inquisitoriais. Para mais, ver: MARK, Peter; HORTA, José da Silva. **The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World**. Nova York: Cambridge University Press, 2011. 262 p.; MARK, Peter; HORTA, José da Silva. Judeus e Muçulmanos na Petite Côte senegalesa do início do



ao norte do Rio Gâmbia ter gradativamente se convertido ao Islã, ao sul do Gâmbia, a presença e influência do Islã dentre as comunidades locais era consideravelmente menor.

Esses grupos localizavam-se ao sul do Rio Gâmbia, relativamente próximos à costa ocidental, e faziam parte de uma síntese, as “core beliefs”: crenças comuns à maioria dos povos da Senegâmbia entre os séculos XVI e XVII. “Core beliefs” é um conceito criado por Hawthorne em sua obra *From Africa to Brazil*.<sup>9</sup> No capítulo *Spiritual beliefs*, ele apresenta um panorama geral do que chama de “crenças espirituais” dos povos da Senegâmbia. Contudo, não trata de nenhuma nação de maneira específica. Para o autor, não havia uma distinção tão grande entre as práticas religiosas das nações guineenses que justificasse sua categorização em uma expressão religiosa própria.

De acordo com Hawthorne, todas as religiões da “Alta Guiné” nos séculos XVI e XVII postulavam uma relação direta entre a saúde física e espiritual de seus praticantes. Dessa forma, o mal-estar físico e a morte são explicados pelas relações espirituais que o acometido por esses males tinha com o mundo dos espíritos; ou que seus inimigos poderiam ter, utilizando esse universo sobrenatural para causar males. Essa relação com o mundo espiritual justifica a não-separação entre a esfera social e religiosa dessas sociedades, que se estendia para outras, como a política, diplomática e até econômica.

Outrossim, de acordo com Hawthorne, todos os povos da Alta Guiné acreditavam que havia um Deus criador, mas que era distante de suas criaturas, não interferindo diretamente nos assuntos humanos. Os elementos sobrenaturais que de fato detinham poder direto na sociedade seriam os espíritos, que o autor distingue em dois grupos: os espíritos naturais e ancestrais. Os primeiros seriam pertencentes ao mundo biológico e natural, como o oceano, o céu, determinados animais<sup>10</sup> e árvores;

---

século XVII: iconoclastia anti-católica, aproximação religiosa, parceria comercial. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n.º 5, 2005, pp.29-51.

<sup>9</sup> HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: culture, identity an Atlantic Slave Trade, 1600-1830**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

<sup>10</sup> Sobre os animais como receptáculos para o espírito humano, diz Almada “Parece que o demônio ordena isto de maneira que o creiam, e já me aconteceu perguntar a alguns desta geração: Vem cá: adonde tinhas metida na tua terra a tua alma? E respondeu-me, dizendo: Em um leão; ou no outro animal. E tornei-lhe a perguntar: E agora onde a tens?” 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, p. P.341.

o poilão, por exemplo, árvore comum na região, era um importante receptáculo de espíritos. Os segundos seriam os espíritos de indivíduos falecidos, pertencentes ou não ao núcleo familiar, e que seriam os dignitários de homenagens, cultos e oferendas; os receptáculos desses espíritos seriam os *chinas*, objetos que permitiam a comunicação entre os entes vivos e mortos.

Hawthorne conclui que toda a sociedade se organizava em torno do culto à essas entidades, que respeitavam a regionalidade das nações guineenses, ou seja, permaneciam circunscritos à comunidade local. Na visão do autor não havia, portanto, uma noção universalista da atuação desses espíritos, o que fazia com que não houvesse uma missionação por parte dos crentes ou dos “religiosos”. O jambacouse, indivíduo responsável pela comunicação entre o mundo físico e o mundo sobrenatural, pela cura espiritual e física das pessoas da comunidade, era também consultado em questões políticas e bélicas.

Citamos longamente as proposições de Hawthorne visto que é o autor que mais dedicou-se ao tema, até onde nos consta. Apesar disso, discordamos em grande parte de sua análise sobre a religião na Senegâmbia, conforme pretendemos demonstrar a seguir. Cremos que Hawthorne inspirou-se pelo argumento do antropólogo Clifford Geertz quando propõe que, nos estudos das religiões, o problema não é defini-las, mas encontrá-las.<sup>11</sup> Ou seja, reconhecemos que o autor deu o primeiro passo, determinando uma religião na Senegâmbia, mas ele se limitou a definir o que seria uma característica.

Diferentemente do autor, o procedimento metodológico adotado neste capítulo compreende primeiramente a análise de como determinados ritos, crenças e comportamentos possibilitam ou não a reivindicação de pertencimento religioso e configuram posturas agregadoras. Dialogamos assim de forma especialmente próxima a Durkheim, que defende análises ligadas ao que chama de “consciência coletiva” para identificar o que entende como uma “morfologia social” desses grupos.

Durkheim defende, portanto, que há uma “superestrutura”, ou seja, símbolos, que determinam a coesão das sociedades, ou seja, os elementos que organizam um grupo em um organismo coeso e linear. Assim, o objetivo deste capítulo é evidenciar o que constituiria o *proprium* ontológico e religioso na Senegâmbia seguindo a ideia

---

<sup>11</sup> GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004 [1968], p. 16.

do grau de coesão durkheimiano<sup>12</sup>, e qual seria a relação entre escolha e pertencimento a nível social dessa religião. Para tanto, compreendemos que na costa ocidental africana havia uma linearidade cultural histórica.

Considerando a “continuidade” entre as fronteiras etnolinguísticas, propomos a ideia de continuidade também para as manifestações culturais e também de contiguidade, para as manifestações religiosas. Como e onde, então, perceber as continuidades religiosas? A seguir, descreveremos os quatro componentes essenciais da religião yran, praticada entre sosos, balantas, nalus, bagas e felupes nos séculos XV e XVI: (1) a existência de um mundo visível semivisível e comunicação entre os dois mundos; (2) os cultos; (3) os yrans e (4) a morte.

### 3.1.1. A existência de um mundo visível e semivisível, e sua comunicação

A existência de um mundo terreno e um mundo extraterreno, e a possibilidade do estabelecimento de uma comunicação entre os dois mundos são fartamente presentes nas fontes. Em Pacheco Pereira, vemos este elemento fundamental da religião, isto é, a comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo invisível, ao comentar os oráculos e agouros praticados, que evidenciam a experiência de comunicação entre duas instâncias:

& eftes todos fom Idolatras & feiticeiros, & por feitifos fe Regem em tal maneira que aos oraculos & aos agoyros fem duuida fe lhe dam, os negros defta cofta nom fom circumfifos; & andam nuus, fom idolatras & he gente fem doutrina nem bondade.<sup>13</sup>

Cadamosto também evidencia a existência de um mundo terreno e um mundo extraterreno: “Não tem nenhuma Religião, mas huns adorão o Sol, e outros a Lua; e lem novas fantasias de Idolatria”.<sup>14</sup> Nos trechos selecionados, fica evidente, em primeiro lugar, o reconhecimento do sagrado pela comunicação estabelecida entre as instâncias naturais e humana, assim como com forças supra-biológicas potencialmente podem exercer agência sobre os vivos. Outro importante elemento dos trechos selecionados é também o caráter comunitário dessas expressões religiosas, dado pelo uso do plural em ambos os trechos, evidenciando um grupo de

---

<sup>12</sup> Importante notar, apesar disso, que não ignoramos as corretas críticas ao autor, como

<sup>13</sup> PEREIRA, Duarte Pacheco. **Esmeraldo de Situ Orbis** (Ed. Raphael Eduardo de Azevedo Basto). Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p. 63.

<sup>14</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 76.

praticantes, onde as relações coletivas são elemento fundamental da experiência sobre-humana compartilhada entre os indivíduos.

De fato, o “compartilhar de experiências” é um ponto fundamental na ontologia senegambiana, e uma forma de postura agregadora conforme pretendemos abordar com mais detalhe na segunda seção deste capítulo. Ainda assim, há dois elementos que devem ser abordados preliminarmente quando se trata da importância da comunidade na Senegâmbia: o primeiro é a determinação da “natureza religiosa” local, e como a fé na África Ocidental está mais ligada ao compartilhado do que ao introspectivo. Esse primeiro reconhecimento nos leva a reconhecer uma noção de moral que, portanto, vêm da experiência religiosa compartilhada, conforme proposto por Wiredu:

From the communalist standpoint, morality is the harmonization of the interests of the individual to the interests of the community on the principle of empathetic impartiality. On this view, morality derives, rationally, from the desiderata of social existence, not from any transcendent source.<sup>15</sup>

A questão da moral é importante para que compreendamos como esferas não propriamente religiosas também são influenciadas pela religião para *sosos*, *balantas*, *nalus*, *bagas* e *felupes*. As relações comunitárias criadas no cerne dessas sociedades é o epicentro de uma experiência ambivalente: a comunidade é a base de sustentação dessa comunidade enquanto agrupamento coeso e sólido e, portanto, dos indivíduos que dela fazem parte; ao mesmo tempo os indivíduos dela pertencentes se tornam tão completamente dependentes de seus pares, que são inúteis enquanto sujeitos e personalidades particulares, párias de um organismo coeso.

O segundo elemento a ser explorado a partir da experiência religiosa compartilhada na Senegâmbia é a justificativa para o uso do termo “ontologia” em lugar de “cosmologia”. A escolha pelo uso de ontologia foi inicialmente inspirada por Márcio Goldman e suas pesquisas sobre o Candomblé<sup>16</sup>. Goldman descreve sua tentativa infrutífera de sistematizar uma “cosmologia do Candomblé”, e percebe que o

---

<sup>15</sup>“A partir de um ponto de vista comunalista, a moralidade é a harmonização dos interesses dos indivíduos aos interesses da comunidade com o princípio da imparcialidade empática. Nesta visão, a moralidade deriva, racionalmente, da aspiração da existência social, não de qualquer fonte transcendente [Tradução própria]”. In: WIREDU, Kwasi. *African Religions from a Philosophical Point of View* In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 36.

<sup>16</sup> GOLDMAN, Marcio. 1994. **Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora Grypho.

que realmente está no cerne desse culto é uma experiência vívida de devir, portanto plástica e adaptável. A partir dessa primeira constatação, Goldman prefere falar sobre 'ontologia' (muito mais fluida) do Candomblé, em vez de uma cosmologia fixa, explorando a importância central do “se tornar” nessa ontologia fluida.

É importante dizer que essa ontologia se associa à tradição filosófica heideggeriana, na qual define-se, *grosso modo*, que a ontologia é uma reflexão a respeito do sentido abrangente do ser, enquanto entidade que possibilita múltiplas existências, em diversos planos<sup>17</sup>. Ora, é evidente, portanto, que quando se trata de uma instituição como a religião, a importância do devir social em sua conformação é *mister*. Assim, consideramos que não é possível fixar uma “cosmologia” senegambiana, mas uma ontologia construída e preservada a partir e por causa de seu caráter social e comunitário.

Tal ontologia reclama a noção de *comunidade e de confluência* para sua constituição. Agrupamentos sociais associados à essa lógica baseiam-se em uma moral nascida diretamente da instituição religiosa para sua existência. Efetivamente, essa *era* a moral para sosos, balantas, nalus, bagas e felupes. Para isso, exploramos como os elementos notáveis da crença no sobrenatural associavam-se e comprovam os dois pontos fundamentais aqui destacados na descrição dos elementos encontrados nas fontes, que corroborem as afirmações expostas até agora.

A ligação entre os mundos terreno e extraterreno dentre as nações selecionadas é o elemento mais importante para a compreensão da ontologia desses povos. Assim, cabe dizer, em primeiro lugar, que essas esferas não correspondem objetivamente à uma dicotomia entre o “visível” e o “invisível”, pois as entidades sobre-

---

<sup>17</sup> Paulo Afonso de Araújo em brilhante síntese da ontologia Heideggeriana, comenta “Na introdução de Ser e Tempo (1927), a tarefa e a definição da ontologia fundamental, a que se propõe a obra, são determinadas em referência ao método fenomenológico de investigação e a seu preceito basilar: “às coisas mesmas”. Neste sentido, “considerada em sua coisa mesma a fenomenologia é ciência do ser do ente – ontologia”. Aquilo que é designado com o termo “ontologia” indica não uma “determinada disciplina filosófica”, mas uma ciência que deve ser desenvolvida a partir das “necessidades concretas de um perguntar determinado e do modo de tratamento exigido pelas ‘coisas mesmas’”. Sendo assim, a ontologia fundamental, a forma de conhecimento que Ser e Tempo designa como “a ciência do ser do ente”, se qualifica na sua especificidade pelo fato de não se constituir em uma disciplina determinada, uma vez que não possui um objeto específico ao qual se dirige; ela consiste, ao invés, em uma forma particular de indagar que brota da tensão entre dois pólos. O primeiro é constituído pela questão inerente às “coisas mesmas”; o segundo representa, ao invés, o problema cardeal da ontologia, ou seja, “a questão do sentido do ser em geral (Sein überhaupt)”. ARAÚJO, Paulo A. A questão do ser em geral em Ser e Tempo, de Martin Heidegger **Revista Ética e Filosofia Política**. No. 16, vol. 2, dez. 2013, p. 51. Para mais, ver: HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

humanas não são invisíveis, mas também podem ser revelar de forma aparente entre os vivos. Essas entidades se manifestam de diversas formas em determinadas situações. Exemplos de manifestações das entidades sobre-humanas são fartos na documentação.

Francisco Álvares comenta que os sosos chamam seus “deuses”, e que há milhares deles, corporificados – e, portanto, visíveis – nas estátuas que constroem para tais divindades: “El principal dellos llaman ei díos de ciento y diez mil diofes, por q tantos fe dije ser las estatuas q allí estan”<sup>18</sup>. Já Almada, ao falar com bagas, indica:

Ha huma erronia entre elles que he dizerem que tem mettidas suas almas em animaes, como em onças e leões, e todos os mais animaes bravos e ferozes , e que, morrendo o animal onde dizem que tem mettida a sua alma , morrem elles ; e estão muito crentes nesta erronia. <sup>19</sup>

Nesse trecho, dessa vez sobre os bagas, fica demonstrada a presença divina não nas estátuas – chamadas “chinas” – mas nos animais: mais um exemplo da presença visível e costumeira dessa entidades entre o mundo dos vivos. A presença física do divino no meio social é um elemento de essencial importância, já que a partir desses contatos a vida social é regulamentada, pela consulta, comunicação e influência da força ultranatural. Tais momentos de comunhão são lidos como o fio condutor de todas as outras esferas da vida: econômica, ambiental, amorosa, social, etc. conforme se vê em Francisco Álvares,

Tienen ellos gran numero de idolles, y entre elles ay vno qué es el díos de las mujeres preñadas, y ella hecho, como vna mujer preñada, todo cubierto ozo, y llaman le. Este reyno que se llama felupes, ay una ciudad que fe llama digu: q es como cabeza y toda aquella gentilidad adóde vi vn idolo de admirable altura, este renía vn sombrero.<sup>20</sup>

No trecho, fica demonstrado, sobre o felupes, que os “ídolos” têm funções específicas e são evocados de acordo com situações particulares. As circunstâncias propícias para o contato entre as entidades e os humanos são diversas: conflitos bélicos, ritos de iniciação, casamentos, resolução de dúvidas, ou mesmo o desejo de se causar mau físico ou psíquico a outrem. Nesses momentos de comunicação com

<sup>18</sup> “O principal de seus deuses se chama “cento e dez mil deuses”, pelo número de estátuas que aí está”. ALVARES, Franciso. **História de las cosas de Ethiopia**. Toledo: Casa de Pedro Rodriguez, 1588, p. 326.

<sup>19</sup> 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, p. 69.

<sup>20</sup> ALVARES, Franciso. **História de las cosas de Ethiopia**. Toledo: Casa de Pedro Rodriguez, 1588, p. 292.

o do mundo sobrenatural estabelecem-se os fios condutores das ações dos sujeitos envolvido. Estes lançam mão do universo espiritual em seu cotidiano e sentem, portanto, essa proximidade com o extraterreno, de forma ampla e disseminada, e isso dá coesão e coerência ao organismo social.

### 3.1.2. As entidades sobre-humanas e os tipos de cultos

O que seriam, portanto, essas entidades, e como adquirem seu caráter divino? Elas correspondem diretamente aos antepassados, ou à ancestralidade. Esse tipo de religiosidade é a recorrentemente destacada entre a documentação aparentemente, é o tipo de contato mais efetivo e recorrentemente o estabelecido entre os humanos e o divino<sup>21</sup>. A crença nas entidades é o primeiro indício que nos leva a perceber a crença na reencarnação. Essa reencarnação não está diretamente ligada à um receptáculo humano como no kardecismo, conforme apresentado no relato de Almada que serve de preâmbulo a este capítulo. Na religião yran a reencarnação se estende também a animais, ou elementos naturais inanimados, como árvores.

Exemplo disso é a relação que essas comunidades estabeleceram com o poilão. Essa árvore comum na Senegâmbia representa a herança familiar e, muitas vezes, os próprios entes passados de determinada família. Conforme nos mostra Cadamosto, ao comentar sobre os poilões, havia uma importância significativa e particular para essa espécie de árvore, que, por estar enfeitada, possuía significado especial para a comunidade que a decorou, provavelmente nalu:

por ser assombrado por muitas arvores e muito grandes, como as ha por todo o paiz; e lie tal a sua grandeza, que fazendo nós agoada era huraa fonte, perto da margem do rio, havia allí huma arvore muito corpulenta e grossa, mas a altura não era proporcionada á grossura, porque julgamos ser aquella de couza de vinte passos; ao mesmo tempo, que fazendo medir esta, a achámos de dezasete braças de circuraferencia em o pé: estava perdida, e em muitos lugares ôca, carcomida e enfeitada; os seus ramos em cima estendião-se muito, de sorte que tinha grande copa em roda, fazendo muita sombra.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> “O mundo dos antepassados é entendido como contínuo e análogo ao dos vivos, e as interações entre os dois reinos são, por avaliação comum, base regular do dia a dia. Nesta configuração, os ancestrais podem ser chamados de guardiões extramundanos da moralidade; toda a sua preocupação é cuidar dos assuntos dos membros vivos de suas famílias, recompensando a conduta correta e punindo o seu oposto, com justiça inquestionável, ao mesmo tempo em que, em todos os momentos, trabalham para o bem-estar deles. É por esse motivo que os antepassados são tão venerados [tradução nossa]”. In: WIREDU, Kwasi. *African Religions from a Philosophical Point of View* In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2<sup>nd</sup> Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 36.

<sup>22</sup>CADAMOSTO, Alvisé; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se juntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 82.

Tudo leva a crer que os elementos naturais eram objetos de culto e de poder, mas somente enquanto ligados à herança familiar e à ancestralidade. Dessa forma, mesmo quando entidades como o oceano, animais ou árvores ganhavam agência, sendo consultados recorrentemente, e em situações diversas, seu poder provinha da ancestralidade, e não de uma força intrínseca ou própria — o que comprova a percepção compartilhada por essas comunidades que o indivíduo é, em si, abnóxiu. Apesar disso, esses dois tipos de manifestação — o culto aos antepassados e aos componentes da natureza — foram frequentemente tratados como elementos apartados da religião na Senegâmbia, mesmo quando em quase todos os trechos documentais aparecem como associados.

Assim, o culto aos ancestrais merece aqui destaque. A primeira distinção quanto à sua forma que merece atenção é a diferenciação entre dois tipos de culto aos ancestrais praticados pelas nações ao sul do Casamance: o primeiro, seria o culto diretamente ligado à família e à descendência; o segundo, o culto ligado à ancestralidade. Geertz o chamaria de “clânica”<sup>23</sup>, isto é, o o culto ligado à comunidade em âmbito mais amplo. O que foi possível perceber, nesse caso, é que à medida que esse tipo de culto é instituído e mitificado, os elementos naturais mais abstratos, como a floresta ou o oceano são entendidos como a residência desses espíritos.

Dessa forma, nota-se a consulta feita em meio à floresta pelos anciãos em tempos de guerra junto aos “ídolos”, em que se erguiam “mil vozes”, provavelmente pertencentes aos falecidos membros da comunidade:

“(…), vi una cápana tí bozola q yo medí q tenía ocho palmos, y por teñer tã mavada grandeza baze ruyn son. Enla placa dónde esta este ydolo q dije: junto el rey de Felpe alguna rexien mil vózes oe guerra, y al rededor defta placa estan siete o ocho casas algunas dellas con más idolles”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Para Geertz, o clã pode ser entendido como “um “corpo organizado de consanguíneos”, estabeleceria os modos de sucessão, as formas de transmissão da herança social, por meio dos laços de parentesco (no modo de sucessão agnático), de modo que as obrigações recíprocas responsáveis pela coesão do grupo de parentesco clânico funcionariam como uma fonte de governo e poder social pré-político, via mecanismos sociológicos difusos, mais assentados no costume do que em instituições especializadas de exercício da autoridade com poder executivo, aliás, ausentes das sociedades gentílicas.” SÁ, Leonardo. A questão do poder na perspectiva da Antropologia da Política. *Altera*, João Pessoa, v. 1, n. 1, jul./dez. 2015, p. 98.

<sup>24</sup> “Tambien en este mífmo reyno, vi una cápana tí bozola q yo medí q tenía ocho palmos, y por teñer tã mavada grandeza baze ruyn son. Enla placa dónde esta este ydolo q dije: junto el rey de Felpe alguna rexien mil vózes oe guerra, y al rededor defta placa estan siete o ocho casas algunas dellas con más idolles”. ALVARES, Franciso. *História de las cosas de Ethiopia*. Toledo: Casa de Pedro Rodriguez, 1588, p. 283



Este trecho faz menção à uma consulta aos antepassados da nação *nalu*. Esse tipo de prática servia para reforçar a unidade da comunidade enquanto um organismo suprassensível, orgânico e onde os membros já falecidos também desempenham um papel fundamental de organização e direção para o mundo dos vivos. Portanto, mesmo quando essa herança já não é mais lembrada de forma individualizada, contabilizando todos os membros que já não fazem mais parte do mundo dos vivos, ela se faz presente de maneira tão genérica e ampla quanto o local onde habitam: os rios, as florestas, o oceano.

Há duas categorias básicas de culto ancestrais: a primeiro, o culto aos ancestrais diretamente ligados à linhagem familiar, em que há uma devoção mais voltada ao ambiente doméstico e particular. Há também um segundo tipo, o culto aos ancestrais “gerais” da nação, em que os ritos e rituais têm caráter público e de ampla participação, em geral. Nesse caso, a mensagem veiculada no culto reforça que a sabedoria ancestral é de usufruto de toda a comunidade, que a ancestralidade é viva e, de certa forma, infinita. -

### 3.1.3. Definindo a religião *yran* e os *Yrans*

Seria possível, portanto, dar outro nome à essas divindades-guia que não seja apenas “ancestrais”? É possível adotar um termo próprio, usado pelos praticantes para designá-las? Como nomear as entidades sobrenaturais da Senegâmbia, diferenciando-as de outros tipos de mortos, fora do círculo comunitário/familiar? Aqui, nos inspiramos na abordagem de Luis Nicolau Parés em seu já comentado livro *O Rei, o Pai e a Morte*<sup>25</sup>. Ao adotar o termo “Religião Vodum”, Parés lança mão de um anacronismo controlado: visto que não poderia se sustentar apenas no aparato documental que dispunha para justificar a escolha do nome, voltou seus olhos ao presente, e como as comunidades da Costa do Ouro designam a divindade hoje: vodum.

Os capuchinhos espanhóis, por exemplo, foram os primeiros a utilizar, em texto de 1685, o termo *vodu* para traduzir a ideia de “deus”. Igualmente, ainda no século XVII, foram registrados os nomes genéricos de *orisa* no reino de Benim e de *bossum* na Costa do Ouro. Mas tivemos que esperar a segunda metade do século XIX para as primeiras tentativas de registrar termos vernáculos relativos a divindades individuais. Antes disso, persistiu um

---

<sup>25</sup> Sabemos que, no caso de Parés, tal designação surge do aparecimento do termo nas fontes, e que tal oportunidade não surge aqui. Ainda assim, defendemos a postura do autor em determiná-lo e o tipo de raciocínio que mobilizou para o exercício.

desinteresse generalizado que resultou na homogeneização da diversidade sobre termos e categorias importados<sup>26</sup>

Assim, considerando válida a abordagem de Parés decidimos seguir seus passos, propondo o conceito “Religião Iram” para designar a expressão religiosa até aqui descrita, mas inominada. Há indícios suficientes para observar os cultos e ritos em prática na Senegâmbia enquanto uma religião concreta, e por isso nominável. A justificativa para a escolha do termo “Iram” também se relaciona diretamente às escolhas de Parés em sua obra: “vodum” seria o correspondente à “Deus”, “deuses” em geral ou “Divindade”<sup>27</sup>. Na Senegâmbia, para sosos, balantas, nalus, bagas e felupes, *Yran* era o termo correspondente à Deus.

Infelizmente, não encontramos tal termo diretamente grafado nas fontes. Assim, buscamos analisar como escritores contemporâneos da Guiné-Bissau definiram o termo *Yran* em suas obras. Abdulai Silá, por exemplo, utiliza *Yran* para designar Deus, ou a “força divina”, em seu livro, *A Última Tragédia*, lemos:

Era a tradição e ele respeitava a tradição, pelo menos enquanto não entrava em contradição com as suas convicções religiosas. Isso ele dizia a toda a gente, sem vergonha. Era cristão batizado e crismado, não podia acreditar em certas coisas em que a gente acredita na tabanca. Não dá. Por exemplo, não acredita que o *Yran* existe. Deixou de acreditar nele há muito tempo. (...) Agora a tradição era uma outra coisa. Todos os povos tinham uma tradição.<sup>28</sup>

Nessa obra, o autor, hoje uma das mais destacadas vozes da literatura guineense contemporânea, descreve a saga de Ndani, uma jovem que tem experiências sobrenaturais e é suposta hospedeira de azar. Ao relatar a história da menina, Sila também ilustra o período anterior à independência da Guiné, descrevendo o cotidiano da capital e do interior do país. No trecho citado, o pronome “ele” refere-se à um personagem designado como “Professor”: alegoria dos guineenses “assimilados”, ou aderentes à cultura ocidental. A princípio esse personagem é representado enquanto um membro afastado das tradições e valores de seu país, mas, no decorrer da obra passa à conviver com uma comunidade

<sup>26</sup> PARES, Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 29.

<sup>27</sup> “Nas línguas faladas nessas sociedades, os deuses eram chamados de *yehwè*, *hùn*, *òrișà*, mas o termo mais comum era, como hoje ainda é, vodum (*vodún*). In: PARES, Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 25.

<sup>28</sup> SILÁ, Abdulai. **A última tragédia**. Guiné-Bissau: Ku Si Mon, 2006. p. 100.

tradicional da Guiné, e pelas experiências que fora adquirindo e as injustiças que presenciou, o personagem “retorna” aos valores ou as tradições de sua comunidade.

A obra de Sila, portanto, busca reativar a importância da tradição religiosa do território onde hoje encontra-se a Guiné independente. Ao fazer isso, o autor passa por uma série de definições de termos importantes para essa tradição e os contextualiza, como é o caso, pelo exemplo separado, de “Yran”.

Odete Semedo, por sua vez, em sua célebre obra, *No Fundo do Canto*, define o termo Yran como “divindade protectora mas que também pode castigar quando se está em falta para com ele, segundo a crença popular”<sup>29</sup>. No trecho, o eu-lírico suplica a força dos yrans, em busca de uma intercessão pelo povo à beira do conflito causado pelo colonialismo europeu. Em outro trecho, Semedo escreve:

Tanta súplica e chamamento...  
tamanha invocação  
tantas fantasias desfeitas  
pela dor  
yrans e defuntos se reuniram  
não resistindo ao veneno  
de tantos corpos perdidos<sup>30</sup>

Nos versos em sequência, lemos: “Há culpados... Que não fiquem mudos nem impunes pois o consílio vai reunir-se os yrans vão falar é hora de ouvir a nossa djorson e os nossos defuntos”<sup>31</sup>. Em todos os trechos da autora fica clara a continuidade entre as experiências documentais destacadas nos relatos de viagem e as experiências contemporâneas na religião yran. Também se evidencia o papel dos yrans enquanto catalizadores da experiência comunitária do sagrado, divindades essenciais para a experiência do extraterreno.

Moema Augel, especialista em literatura da Guiné-Bissau, também apresenta definições de outros estudiosos sobre o termo Yran, bem como sua definição do termo:

Não é fácil resumir num curto verbete toda a complexidade do que representa ou seja um yran. Para Joop de Jong, “a palavra irã indica a representação simbólica da residência do espírito” (Jong, 1988, p.6). Segundo Teresa Montenegro, seria a designação genérica da divindade, espírito sagrado que protege ou que pune, “objeto de culto e de consulta das populações animistas da Guiné” (Montenegro; Morais, 1995, p.222). Os yrans são também as almas dos antepassados que protegem os familiares. Os que morreram gozam de um respeito especial, pois são superiores aos vivos em conhecimento e em

<sup>29</sup> SEMEDO, Odete C. **No fundo do canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007, p. 93.

<sup>30</sup> SEMEDO. **No fundo do canto**. p. 87.

<sup>31</sup> SEMEDO. **No fundo do canto**. p. 87.

experiência, uma vez que ultrapassaram a ombreira da morte, e a eles foi revelado o seu mistério. Os yrans podem ser associados à gestão de determinados acontecimentos da vida dos seus crentes como, por exemplo, à circuncisão, ao parto, etc. Ou são considerados como seres protetores e que conhecem (e às vezes revelam) o que ainda vai acontecer.<sup>32</sup>

De fato, a definição perfeita do *que é um yran* é complexa. Entendemos que além de estar relacionada à esfera espiritual da existência e, portanto, ligar-se ao universo divino, o yran é, conforme proposto por Augel, também a ligação entre a mundo dos antepassados e dos vivos. O trecho, referente à obra “O desafio do escombro”, limita-se a informar que “Irã ou iran é um termo guineense derivado de erande, empréstimo da língua dos Bijagó, e tem o significado de ‘espírito inferior a Deus’, [...] encerra um sentido profundo de respeito ao supremo ser divino e que não entra em choque com a dimensão monoteísta das grandes religiões.”<sup>33</sup> Assim, apesar de ser possível traçar a origem etimológica do termo à Ilha Bijagó, aparentemente o início de seu uso comum e disseminado ainda é ignorado na historiografia.

Não pudemos determinar o início do uso do termo “iran” e, aparentemente, ainda não é tópico de debate entre os historiadores<sup>34</sup>. Importante mencionar que nas fontes selecionadas o termo não aparece, mas apenas “ídolos”, conforme supracitado. Ainda assim, acreditamos válido seu uso em função das descrições ali fornecidas.

Da mesma forma, não foi possível verificar yrans inerentemente bons ou maus na documentação, mas divindades que agem conforme a contingência, e respondem aos fatos como um espelho da vida terrestre, de forma situacional. Yrans podem ou não ajudar na navegação, enquanto animais selvagens podem atacar ou não os homens, fornecem orientações adequadas ou equivocadas nos conselhos de guerra.

Para pautar a discussão sobre a caracterização os yrans com a devida atenção conceitual, será preciso agora uma breve digressão: o uso dos termos “espiritual” e “sobrenatural”. Essa ponderação decorre do importante reconhecimento que muitos dos termos utilizados atualmente para descrever religiões não-abraâmicas bebem diretamente dessa fonte. Assim, há uma série de conceitos em uso em pesquisas e

---

<sup>32</sup> AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombro**. Nação, identidades, póscolonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 93

<sup>33</sup> Ibidem

<sup>34</sup> AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombro**. Nação, identidades, pós colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p.96.

obras não completamente adequados para a descrição de seus objetos, mas ainda de inescapável utilização, dada a falta de substitutos adequados.

Corroboramos a opinião de Kwasi Wiredu, ao comentar que o termo “espírito” evoca, necessariamente, a não-espacialidade, o que está em desacordo com a existência dos yrans. De acordo com o autor:

It is apparent, on these considerations, that calling the “spirits” supernatural represents a substantial misunderstanding. The same considerations must give pause to those who would speak of the “spirits” as spiritual. But there is a much more fundamental objection. The word “spiritual” has a neo-Cartesian sense; it connotes non-spatiality. But [...] is intrinsically spatial: to exist (*wo ho*) is to be somewhere. Consequently, [...] They are not, on that account, fully material; for to be such it is necessary to be not just spatial but also subject to the causal laws of common experience. By all indications, however, the extra-human beings in question are supposed to be exempt, for example, from some of the dynamical laws that constrain the motion and efficiency of ordinary objects. Thus they are thought to be capable of affecting human beings without, *normally*, being seen, and the action can be at a great distance. Such entities may, for convenience, be called quasi-material or quasi — physical.<sup>35</sup>

Compreendemos que a existência dos yrans é natural e semi-física. Essas entidades circulavam e atuavam entre os vivos, que as percebiam e poderiam simbolizá-las através de vários objetos, cultos, práticas, fazeres. Dentre as representações dos yrans que poderíamos destacar como as mais importantes e recorrentes na documentação, demarcamos os *chinas* e os *poilões*. Os *chinas* são figuras esculpidas de madeira, e poderiam ocupar diversos espaços<sup>36</sup>, mas cabe destacar que são *receptáculos*, nunca dividades. Os *poilões* são árvores que simbolizam a ancestralidade e hereditariedade, geralmente diretamente ligadas à uma família. Em Almada, as aparições dessas árvores é frequente, mas destacamos a mais paradigmática:

---

<sup>35</sup> “É evidente, nestas considerações, que chamar os “espíritos” de sobrenaturais representa um mal-entendido substancial. As mesmas considerações devem gerar uma pausa para aqueles que fariam dos “espíritos” como espirituais. Mas há aí uma objeção muito mais fundamental. A palavra “espiritual” tem um sentido neo-cartesiano; conota não-espacialidade. [...] Eles [espíritos] não são, nessa consideração, totalmente materiais; para sê-lo é necessário não apenas ser espacial, mas também sujeito às leis causais da experiência comum. Por todas as indicações, no entanto, os seres extra-humanos em questão são supostamente isentos, por exemplo, de algumas das leis dinâmicas que limitam o movimento e a eficiência dos objetos comuns [tradução nossa]”. In: WIREDU, Kwasi. *African Religions from a Philosophical Point of View* In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 38.

<sup>36</sup> Relativamente similares em relação ao seu uso e função ao *bô* no Daomé, conforme apresentado por Parés: “os *bô* são objetos de poder pessoais, utilizados para fins específicos, e são claramente distintos dos voduns, ou deuses, enquanto entidades espirituais.” PARES, Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 92.

Ha outras arvores muito grandes e altas a que chamão polões ; não dão fructa nenhuma; dão humas cabaças pequenas compridas cheias d'algodão por dentro , o qual tem a cor de seda. He em si brando este algodão , e misturado com verdadeiro algodão , fiando-se , fazem huns panos como rajados que parecem de seda. Estas arvores são molles. Dellas fazem os negros suas embarcações , a que chamão almadias , em que se embarcão mais de 100 pessoas de guerra, e atravessão de hum rio ao outro pela costa , levando velas mettidas.<sup>37</sup>

Da mesma forma, Francisco Álvares também comenta a a importância dos poilões e sua proximidade aos locais de culto:

y todas las tierras que son desta manera, van [?] el año. Estavan muy pobladas estas montañas de muchos lugares con sus yglesias: y conociamos donde yglesias con mistura de muchas arboles que suelen tener la redoma, y son muy apreciadas por los guineus.<sup>38</sup>

*Chinas* e poilões são receptáculos do sagrado, símbolos de sua presença entre os vivos. Hawthorne diferencia “tipos” de “espíritos” cultuados na Senegâmbia. Discordamos deste autor porque a análise documental demonstra que as entidades sobre-humanas e quase-visíveis são antepassados, e que estes dividem-se em grupos dos (1) “memoráveis”, que ocupam o espaço doméstico e particular familiar e (2) “imemorais”, quando ascendem à *status* mais elevados, mas, paradoxalmente, também mais abstratos<sup>39</sup>. Existe assim, uma aliança com as forças espirituais que abre uma série de possibilidades de intervenção na realidade concreta das populações: desde exercer influência sobre os acontecimentos e decisões da comunidade, mas também sobre o sistema político e diplomático.

Nos relatos de viagem selecionados, além da distinção entre os espíritos ancestrais familiares e os englobados no organismo social (ou coletivos), fica também evidente que existem divindades que exercem diferentes funções e específicas, e que entre si possuem importâncias diferentes. Em Cadamosto, percebe-se que, por exemplo, uma evocação ao vento, elemento natural que foi convocada para auxiliar na navegação:

Iha dei nas suas mãos estando sem vento: pelo que conhecendo ser cousa artificial, dizião que era obra celeste; e que Deos a tinha feito com as suas

<sup>37</sup> 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 Descobrimientos Portugueses. 1994, p.85

<sup>38</sup> ALVARES, Francisco. **História de las cosas de Ethiopia**. Toledo: Casa de Pedro Rodriguez, 1588, p. 291.

<sup>39</sup> Seriam os yrans instâncias médias entre um Deus supremo ou um criador? Não foi possível afirmar essa relação categoricamente. Talvez, explorando a tradição oral, seja possível determinar com maior nível de certeza qual é a crença entre os povos da Senegâmbia e uma instância criadora entre os séculos XV e XVI.

mãos, pois tão docemente tocava, e com tanta diversidade devozes: e protestação não nunca ouvido cousa tão suave.<sup>40</sup>

Vicent Le Blanc faz comentário similar ao falar sobre os balantas, mas dessa vez ressaltando o papel da Lua enquanto divindade importante para o grupo:

où ils adorent la Lune, appelée par eux les Bariamari, c'est-à-dire le Dieu de la nuit ou de l'obscurité, et lui offrent des sacrifices dans les bois les plus obscurs, dans les arbres creux, à minuit.<sup>41</sup>

Nos trechos supracitados, é possível confirmar, portanto, que há yrans familiares – os chamados para conselhos de guerra e os ligados aos poilões – e aqueles e coletivos, como os animais e elementos naturais destacados. Ambos estão invariavelmente ligados à comunidade, uma vez que em todos os casos fica exemplificado o impacto que têm sobre a situação social, mas também muitas vezes à uma região ou elemento natural específicos, conforme demonstraremos a seguir. Em conclusão, denominamos a religião como Yran porque estes são espíritos ancestrais familiares coletivos. Os yrans existiam de forma natural e semi-física, circulavam e atuavam entre os vivos, por meio de vários objetos, cultos, práticas, fazeres. Dentre as representações dos yrans que poderíamos destacar como as mais importantes e recorrentes na documentação, demarcamos os *chinas* e os poilões.

#### 3.1.4. A morte

O ponto principal da religião yran era a morte, conforme o próprio título da dissertação sugere. Este é o elemento motriz de sua ontologia. É por intermédio do óbito — ritualizado, revivificado e demarcado — que todo o sistema de crenças e verdades se constitui para sosos, balantas, nalus, bagas e felupes. Por isso, “se alguém morreu, alguém matou”, ou, no original em crioulo da Guiné-Bissau, *Si dukut muri, dakat ku matal*<sup>42</sup>: a morte nunca é vista como um processo natural, orgânico e inerente à existência humana, mas uma ocorrência causada intencionalmente por

<sup>40</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 42.

<sup>41</sup> “onde eles adoram a Lua, chamados por eles de Bariamari, isto é, o Deus da noite ou das trevas, e oferecem sacrifícios a ela nas florestas mais obscuras, nas árvores ocas, à meia-noite.” LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois (...)**. Paris: Saint Chapelle, 1648, p. 323.

<sup>42</sup> “Se alguém morreu, alguém matou” adágio proferido originalmente em crioulo, na Guiné-Bissau, que serve de título para a dissertação. In: MONTENEGRO, Teresa. **Provérbios crioulos: a arquitetura das imagens**. **Soronda — Revista de estudos guineenses**, nº18, Bissau, 1994, p. 57

uma força. Essa força divina pode ter ímpeto próprio, ou sofrer o estímulo de um indivíduo vivo, com a intenção de causar a morte de seu desafeto ou inimigo.

As passagens que comprovam essa postura em relação ao óbito são longas e frequentes na documentação, entre elas, destacamos a de Cadamosto: “eles (...) não se atemorizam por ver o companheiro morto, antes parece que não lhe importà, como homens costumados a isso, e que não temem nada a morte”<sup>43</sup>. No trecho, percebe-se uma postura essencialmente distinta (e por isso notada) entre europeus e os grupos praticantes da religião yran frente à morte, já que os segundos a naturalizaram e internalizaram enquanto elemento inevitável e parte essencial e constituinte da vida social.

Em outro trecho também paradigmático, agora escrito por Almada, a morte é retratada em um evento particular. O autor está comenta sobre a cerimônia do choro entre os Buramos e Banhus, e diz: “Usão tambem estes dos mesmos choros, e perguntarem aos morto quando morrem, quem os matara”<sup>44</sup>. Assim, o que se percebe nos trechos selecionados, e de forma geral em toda a documentação selecionada, é que a morte é fruto da agência humana e, também, divina.

Assim, a morte é entendida como um evento “neutro”, sem possuir uma carga “positiva” ou “negativa”, como no ocidente. Numa sociedade tão fortemente ligada às relações interpessoais e que tanto se organizou em torno do divino, confirma-se que as perorações de Evans Pritchard sobre os Azande também são aplicáveis aos sosos, balantas, nalus, bagas e felupes. Ao avaliar a ontologia e doutrina na Senegâmbia percebemos que a religião yran não era uma série de ideias irracionais, mas um sistema de crenças e práticas logicamente coerentes. A vida social e o cotidiano eram moldados culturalmente pelas representações do divino e sua influência nas esferas coletivas da comunidade.

O que se vive na Senegâmbia são representações do imaginário em permanente interação, onde cultura, natureza e religião se confundem. Uma organização baseada no princípio ontológico da ancestralidade. Nessa lógica, a ação

---

<sup>43</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 29.

<sup>44</sup> 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, p.87.



boa ou má dos indivíduos<sup>45</sup> tem relação, muitas vezes, com o tipo de culto ou ritual prestado e a forma como se ele deu, assim como o objetivo final de sua execução.

O objetivo deste tópico foi descrever quais seriam os componentes essenciais da religião praticada entre sosos, balantas, nalus, bagas e felupes nos séculos XV e XVI. Dessa forma, trataremos no próximo tópico da importância da comunicação entre as esferas divina e terrena, como estas marcaram a transmissão religiosa e a conformação social e política senegambiana.

### 3.2. Ritualística na Senegâmbia

A ritualística é um elemento essencial para a compreensão de como a transmissão da religião yran no ambiente comunitário se dava. Ao reelaborar e reinterpretar eventos cotidianos associando-os ao divino, o ritual na Senegâmbia tornou-se um momento privilegiado de compreensão dos estados interiores do grupo praticante, visto que os tornava visíveis, pela mediação da experiência social. Assim, ao padronizar as situações e categorizá-las — em ritos de passagem, funerais, uniões ou oráculos, por exemplo — o ritual promove a união entre esferas separadas da experiência humana: o presente e o futuro, a vida e a morte.

No matter how it is defined, religion has to do with reiteration: of words, actions, intentions or memories. How it repeats and replicates itself over time and space is what we ethnographers are here to find out.<sup>46</sup>

O ritual também serve como momento de catarse, de expulsão dos “demônios” que podem atormentar a comunidade, ou mesmo de integração à eles, assim como conforma a postura de convívio nos momentos de encontro com outros grupos. A forma de se lidar publicamente com o outro estrangeiro e todas as novidades que esses contatos poderiam trazer, portanto, melhor se daria no ambiente público, visto

<sup>45</sup> Apesar de a noção de “bom” ou “mau” no pensamento africano ter sido longamente debatida pela filosofia e historiografia, não encontramos obras que se dedicassem exclusivamente ao tema em vista do pensamento senegambiano. Na documentação explorada também não encontramos insumos suficientes que nos permitissem elaborar uma discussão mais complexa sobre o tema. Assim sendo, cabe destacar dois autores fundamentais quando se trata do assunto, John Mbiti (MBITI, John S. **African Religions and philosophy**. Garden City, Anchor Books, 1970; MBITI, John. O Mal no Pensamento Africano, **Revista Portuguesa de Filosofia**, 57 (2001), 847-. 858) e, claro, Evans Pritchard (PRITCHARD, Evans. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, RJ. Editora Zahar. 2010).

<sup>46</sup> “Não importa como seja definido, a religião tem a ver com reiteração: de palavras, ações, intenções ou memórias. Como se repete e se replica no tempo e no espaço é o que nós etnógrafos estamos aqui para descobrir [tradução nossa].” In: SARRÓ, Ramon. **Learning Religion: Anthropological Approaches** New York, Berghahn Books, 2007, p.43.

que a comunidade simbolizava, conforme discutido na primeira seção do capítulo, um organismo vivo e interdependente na Senegâmbia. O ritual, portanto, é o evento por excelência para tratar pontos de viragem nas comunidades da África Ocidental.

Nessa lógica, o ritual serve para corrigir um desvio na coesão da comunidade. Por isso, vale a pena evocar a obra *Pureza e Perigo*<sup>47</sup> de Mary Douglas, visto que a autora diligentemente defende, ao longo de sua obra, que não há pureza ou impureza completa, em sociedade alguma. Existiria, na verdade, uma constante reinterpretação<sup>48</sup> do que se compreende como a “pureza” completa, por intermédio dos rituais: esse momento serviria para pautar as ações futuras dos praticantes, em vista daquilo que é deles esperado.

Douglas oferece outra visão relevante para interpretação da ritualística religiosa, em especial aquela conectada à religião yran: ao mesmo tempo em que os rituais reconhecem a ameaça e o poder representado pela desordem, visto que esta é a responsável pela perturbação no padrão, no conhecido e no constante, é necessário que exista sempre um certo grau de desordem nas comunidades. Dessa forma é possível alimentar a religião com materiais para a construção desse mesmo padrão. Assim, apesar da sujeira, impureza ou desordem ofender a ordem, simbolizando o perigo e a ameaça anárquica, ela também é fonte do poder e essencial para a continuidade da ordem.

Na Senegâmbia, os ritos regulam, ativam e desativam, fabricam realidades e interpretações. Não são apenas uma série de atividades que auxiliam no ordenamento universal, mas servem para que a comunidade lide, de forma comunal, com emoções e impulsos. Conforme nos mostra Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*:

[...] puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreendem todas as coisas

---

<sup>47</sup> Douglas, Mary. **Pureza e Perigo**. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e. Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

<sup>48</sup> Performances são, *grosso modo*, uma série ações-símbolo, que requerem certo grau de liberdade mas, também, disciplina. Enquanto área de estudos, o *performance studies* propõe o comportamento em si enquanto seu “objeto de estudo”, e seu foco está no “repertório”, ou seja, o que as pessoas executam enquanto performam, seu capital de ações e movimentos. A performance deve ser interpretada como um ou “continuum” de ações humanas, em diálogo e confronto com o cotidiano. Para mais, ver: SCHECHNER, Richard. What is performance? In: **Performance studies**: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, 2006, p. 28-51; ou SCHECHNER, Richard. From ritual to theater and back: the efficacy-entertainment braid. In: SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. London: Routledge, 1988. p. 106-152.

sagradas. Há duas espécies de sagrado, um fasto, e o outro nefasto, e não somente entre as duas formas opostas não existem solução de continuidade, mas ainda, um mesmo objeto pode passar de uma à outra sem mudar de natureza. Com o puro, faz-se o impuro, e vice-versa. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambigüidade do sagrado.<sup>49</sup>

Por isso, é importante rememorar a situação de instabilidade constante em que se situavam as comunidades senegambianas, conforme apresentado no primeiro capítulo. Essa instabilidade era uma constante para esses grupos, e demarcou, portanto, uma relação de significação prescrita socialmente em relação à ritualística, em que o incerto era a *norma*, se tornando elemento que conformou a religião, transitando e fluindo entre diversos níveis ontológicos, *confluindo*. Portanto, apesar do puro e do impuro serem aparentemente gêneros separados, conformam, na verdade, variedades de um mesmo gênero que compreendem toda a percepção divino, sagrado ou supra-humano.

"Ritual" é uma palavra elástica, que pode assumir uma série de significados e associar-se à momentos mais solenes ou cotidianos<sup>50</sup>. Por isso, a os rituais explorados na pesquisa são aqueles descritos nas fontes, que se ligam ao ambiente público (visto que melhor percebido pelos redatores), mas especialmente os que se referem à atitude de culto aos ancestrais.

[...] a festa primitiva que encontra sua culminação no transe é o lugar da comunicação, da solidariedade aldeã reconstruída, da unidade a um tempo cósmica e sociológica, fundada sobre isto que é a um tempo a base do cosmos e do social.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas. 1989, P. 488.

<sup>50</sup> O conceito de "ritual" é debatido desde o surgimento antropologia enquanto área de pensamento separada. Tylor e Frazer, já no século XIX, utilizavam o termo de forma razoavelmente grosseira para indicar práticas consideradas "mágico-religiosas", em sociedades entendidas como "primitivas" pelos estudiosos. Com Durkheim, entretanto, ocorreu uma virada do termo "ritual", tornando-lo um conceito sociológico *per se*, capaz de abordar o universo simbólico da religião, revelado nas práticas e crenças específicas. Assim, as práticas ritualísticas deveriam ocorrer em momentos específicos, separados do comum e do cotidiano, evidenciando seu conteúdo sagrado. Essa noção expandiu-se com as publicações da famosa revista *L'Année Sociologique*, e a partir de então importantes contribuições da escola sociológica francesa surgiram: nessa linha de pensamento os rituais consistem "em um conjunto de práticas especiais, padronizadas e que se repetiam periodicamente na sociedade. Daí o motivo pelo qual foi concedido um sentido temporal único as práticas rituais, caracterizando-as como um "fato social" revelado através das cerimônias, cultos, festas e celebrações religiosas. [...] Os rituais eram, para os sociólogos franceses que seguiram Durkheim, fenômenos sociais de duração. Em outras palavras, o conceito de ritual portava uma temporalidade específica e diferenciada, o que o distinguia do tempo das práticas cotidianas." In: MACHADO, C. E. Tempo e ritual no pensamento de Edmund Leach: considerações a partir de Sistemas Políticos da Alta Birmânia. **Ponto Urbe**, n. 22, 2018, p.7.

<sup>51</sup> BASTIDE, Roger. *Le sacré Sauvage* (Trad. Rita Amaral). In: BASTIDE, Roger. **Le Sacré Sauvage et autres essais**. Payot, Paris, 1975.

O ritual é, então, a “cola” que une e dá coerência à comunidade, mas isso não é óbvio na Senegâmbia: no decorrer do rito os indivíduos perdem seu lugar na sociedade – sendo física, social ou psicologicamente isolados do grupo de pertencimento, e, estando à margem de seu grupo de origem, entram em contato com o perigo, a ameaça do não-pertencimento. Percebemos isso em uma série de rituais destacados por Almada:

Ha lei entre elles que hão de estar hum anno mettidos dentro naquelle bosque , e alli lhe dão o necessario os que governão. Passante o termo o recolhem para os paços , e he obedecido d’ali por diante e temido altissimamente.<sup>52</sup>

No trecho, o autor descreve a experiência do isolamento e distanciamento social. Já em Cadamosto, também se vê uma experiência com o elemento divino performático – assobio -, dessa vez relacionado a entidades naturais:

Estes Negros são grandíssimos encantadores de todas as cousas, principalmente destas cobras; e ouvi dizer a hum Genovez, homem digno de credito, que tendo-se achado hum anno antes de mim, na terra de Budomel, e dormindo huma noute em casa deste seu Neto Bisboror, onde eu estava alojado, sentio sobre a meia noute, á roda da casa, muitos assobios; pelo que despertando vio, que o dito Bisboror se levantava, e chamando dous dos seus Negros, queria montar sobre hum camello, e sahir para fóra; e perguntando-lhe o Genovez onde queria ir assim, e a huma hora tão imprópria, lhe respondeo, que a hum seu negocio, e que brevemente voltaria; e demorando-se fóra hum grande espaço, voltou para casa; e perguntando-lhe de novo o Genovez, onde tinha hido; não ouviste vós (lhe tornou elle), já ha hum pedaço assobiar á roda desta casa? e respondendo-lhe o outro que sim, continuou, aquillo erão cobras as quaes se eu não tivesse hido fazer hum certo encanto, que nós cá uzamos, com o qual as fiz voltar todas para traz, me terião esta noute morto muitos dos meus animaes.<sup>53</sup>

Sendo assim, a religião e a performance religiosa, além de auxiliar na compreensão da sociedade em termos simbólicos e abstratos, também são aspectos complementares ao corpo social e inseridos no cotidiano prático dos sujeitos simbioticamente. A religião e a performance são formas de externar o pertencimento à comunidade, de atribuir sentido à vida cotidiana, de cooperar com eventos traumáticos e de estabelecer conexões entre o sobrenatural e o profano. A performance, por sua vez, é a maneira como se racionaliza esse universo simbólico

<sup>52</sup> 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, p.43

<sup>53</sup>CADAMOSTO, Alvisé; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 37.

fisicamente<sup>54</sup>. O ritual, por fim, é a fixa e coletiviza essa interpretação, e, por isso, sua compreensão é reveladora de aspectos do subconsciente coletivo<sup>55</sup>.

De acordo com Stanley Tambiah, ao comentar sobre o caráter performativo de um ritual, é preciso considerar que existem três sentidos de performance:

Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values—I derive this concept from Peirce — being attached to and inferred by actors during the performance<sup>56</sup>.

Todas as formas (austiniana, das múltiplas mídias e de valores indexicais) comentadas por Tambiah podem ser verificadas na Senegâmbia, apesar de algumas serem mais evidentes na documentação. Nas fontes europeias de viagem é muito difícil que se encontre a voz de nativos diretamente presente, o que torna rara a primeira forma de performance destacada pelo autor. No tipo de performance encenada, em que se usam diversas mídias, a presença é mais marcante: rituais oficiais onde geralmente se viam danças, músicas e protocolos específicos eram mais evidentes, e conseqüentemente mais relevantes na documentação<sup>57</sup>. Por fim, em relação aos valores ligados aos sujeitos em sua performance, é preciso analisar pausadamente a documentação para encontrá-los, já que é nesse último tipo de ação performática onde talvez se encontre a maior quantidade de informações relevantes sobre a religião yran.

---

<sup>54</sup> Para Richard Schechner “performance is twice-behaved behavior, restored behavior. Performance is a broad spectrum of entertainments, arts, rituals, politics, economics, and person to-person interactions. Everything and anything can be studied “as” performance”, mas a performance precisaria, nas palavras do autor, de “Embodiment, lived experience and intersubjectivity”. Mais sobre o tema será discutido adiante. SCHECHNER, R. **Performed imaginaries**. Routledge/Taylor & Francis Group, 2015, p. 161.

<sup>55</sup> “Mitos e rituais criam e reforçam os laços entre indivíduos e comunidade, legitimando o grupo e a autoridade, envolvendo o potencial mimético das performances”. ROSA, Cláudia. B. Ritual e narrativa: A supplicatio no mito da Fortuna Muliebris (Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 8. 39.1-53.1). **Varia Historia**, v. 31, n. 55, 2015, p. 193.

<sup>56</sup> “A ação ritual, em suas características constitutivas, é performativa nesses três sentidos: no sentido Austiniano de performativo, em que dizer algo também é fazer algo como um ato convencional; no sentido bastante diferente de uma performance encenada que usa múltiplas mídias pelas quais os participantes experimentam o evento intensamente; e no sentido de valores indexicais — eu retiro esse conceito da obra de Peirce — ligado e inferido por atores durante a performance”. TAMBIAH, Stanley. **Culture, thought, and social action: An Anthropological perspective**. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 128 [tradução nossa].

<sup>57</sup> No segundo capítulo se elaborou uma discussão específica sobre a documentação de viagem europeia dos séculos XV ao XVIII. É relevante destacar, nesse sentido, que tais documentos apresentam uma série de possibilidades de análise, inclusive do próprio contexto em que foram produzidos e seus autores.

Porém, gesto e performance não são sinônimos. Consideramos “gesto” um movimento físico, figurado ou expressivo, que pode ou não fazer parte de uma performance. Geertz em “A interpretação das culturas”<sup>58</sup>, dá exemplo claro e clássico nesse sentido, ao comentar a piscadela: uma piscadela meramente gestual seria um tique, por exemplo, e não comunica nada ao observador. A performance, entretanto, não é composta apenas de gestos, pois sua função primeira é comunicar algo. Pelo exemplo citado, uma piscadela performática seria um movimento intencional que busca comunicar algo: um combinado, um segredo, um escárnio, um flerte, etc.

Performances são elementos simbólicos envoltos de sentimentos que, no caso dessa pesquisa, são coletivos. Simbólicos no sentido de serem, por convenção, uma substituição ou sugestão de algo, um signo que apresenta uma relação baseada em convenções sociais. São sentimentais, por criarem atitudes mentais originadas por pulsões nem sempre plenamente racionalizadas. São coletivas, pois compartilhadas por um grupo de indivíduos que atribuem sentido, significado e importância semelhante ao ato performado.

Além da performance, o próximo apontamento é sobre a compreensão do termo “ritual”. É preciso apontar, em caráter preliminar, que definir esse conceito de forma genérica é impossível e, nesse ponto, concordamos com Mariza Peirano sobre sua definição em defesa das etnografias: “ela [a utilização de conceitos canônicos] precisa ser *etnográfica*, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo, junto ao grupo que observa”<sup>59</sup>. É claro que tal proposição é impossível para historiadores, dado que não possuímos as ferramentas para irmos à campo pessoalmente, mas cabe ressaltar que a postura etnográfica à qual se refere Peirano é adequada a *atitudes historiográficas que adequem conceitos canônicos à contextos específicos*.

Para o contexto da Senegâmbia entre os séculos XV e XVIII, compreendemos ritual como um conjunto de atitudes mentais e físicas externadas a partir de um “repertório relativamente definido (embora parcialmente flexível), compartilhado e público”<sup>60</sup> de forma performada, e que delimitam e dão sentido à um evento específico, elaborado de forma particular ou coletiva. Para o objeto “performance religiosa”,

<sup>58</sup> GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

<sup>59</sup> PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 9.

<sup>60</sup> PEIRANO, 2003, p.10.

poderíamos ainda destacar que a natureza dos rituais analisados será sempre ligada ao sobrenatural, ao sagrado e o profano – em situações formais ou informais.

O objetivo desses rituais pode ser circunscrito à manutenção da comunidade como um todo coeso e singular frente à “impureza”, que promove a diferenciação de outros indivíduos alienígenas ou excluídos. Dessa forma, é função do ritual informar – especialmente pela da performance – aquilo que distingue seu executor dos demais: através dele são repassados valores, histórias, conhecimentos, costumes, e qualquer outro elemento que propicie o sentimento de comunidade e pertencimento. Sendo assim, e tendo em vista a postura *etnográfica* proposta por Peirano, utilizaremos como fundamento metodológico as proposições do antropólogo britânico Victor Turner (1920-1983).

Religião e ritual, como se sabe bem, sustentam muitas vezes a legitimidade dos sistemas sociais e políticos, e fornecem os símbolos pelos quais essa legitimidade é mais vitalmente expressa, de tal modo que, quando a legitimidade das relações sociais básicas é contestada, também o sistema simbólico ritual que veio para reforçar essas relações deixa de ser convincente<sup>61</sup>.

O conceito de “ritual” de Victor Turner é limitado<sup>62</sup>, especialmente porque o autor o restringe, basicamente, à esfera religiosa. Compreendemos que “ritual” excede enormemente a esfera “oficial” ou mesmo “extraoficial” do sagrado, e que toda a vida de indivíduos é permeada por rituais performáticos que demarcam diferenças e associações em relação aos demais, cotidiana e inconscientemente. Apesar disso, como o objetivo dessa pesquisa não será explorar esse universo, é preciso considerar que a forma como Turner explora “o ritual” é muito adequada para os propósitos aqui elencados.

O ritual seria, portanto, (para estabelecer um diálogo comparativo com o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss) o signo – não compreensível à *priori* e de forma isolada —, enquanto a performance, a significação<sup>63</sup>. Sendo assim, o ritual e a performance são indissociáveis, já que o elemento que comunica a “diferença”, que torna “singular” o ritual e que, portanto, efetiva sua razão de ser, é a performance

<sup>61</sup> TURNER, Victor. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da *communitas*, p. 215. In: TURNER, V. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: Editora UFF, 2008.

<sup>62</sup> PEIRANO, 2003, p.19.

<sup>63</sup> Ver, entre outros, SAUSSURE, F. **Curso de linguística Geral**. 27ª ed. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006; LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958. O diálogo com a antropologia e suas correntes será expandido no decorrer da dissertação.

através de elementos simbólicos e nem sempre compreensíveis em um primeiro momento. *O ritual é o conteúdo, a performance, a forma – e cabe dizer que, no caso deste estudo, a religião é o sentido.* Cabe agora explorar os tipos de rituais encontrados na documentação, separados em três grupos: rituais de iniciação, funerários, e de consulta e jurídicos.

### 3.2.1. Rituais de iniciação

Os rituais na Senegâmbia tinham em geral, conforme discutido, a intenção de agregar a comunidade. Apesar disso, possuíam um caráter particular: neles, o indivíduo participante é geralmente colocado à margem da sociedade<sup>64</sup>, numa situação de ameaça: o objetivo desse movimento é produzir uma experiência de abandono enquanto pária de seu grupo de origem, e simultaneamente purificá-lo, já que, por algum motivo, ele ainda não é “completo” dentro do grupo. Para isso, ali também se executam ligações com seu passado e, evidentemente, com os ancestrais e yrans daquela comunidade.

Portanto, os rituais de iniciação são instituídos enquanto uma força capaz de reforçar e também de recriar e reinventar o pertencimento de um sujeito em sua comunidade tendo, assim um papel social fundamental de integração religiosa. Esse relevante papel dos rituais ocorria de forma atomizada: aqui, o protagonismo é individual, e geralmente havia apenas dois tipos de participantes *vivos* nessas cerimônias: o(s) iniciando(s) e o Jambacouse ou ancião responsável por conduzi-lo(s). Isso porque pressupunha-se a participação de toda a ancestralidade nesses momentos também. O objetivo desses momentos privilegiados de contato era promover a formação do iniciando no *corpus* cultural e social da comunidade.

Apesar disso, vale destacar que no caso da religião yran, o processo de ensino e de aprendizado não é linear ou “rígido” como classicamente compreendido pelo ocidente contemporâneo. O Jambacouse “ensina” tanto quanto os yrans e os ancestrais envolvidos no processo, visto que essas entidades vêm se constituindo num (mais) longo processo de aprendizado e aprofundamento contínuo: o “preceptor”

---

<sup>64</sup> 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.”



é, em primeiro lugar, um sujeito que dominou a observância de certos procedimentos e formas de agir e orientar. O “noviço”, por sua vez, estaria em formação *religiosa e social*, seu sucesso dependendo não apenas da capacidade de seguir determinado processo, mas de integrá-lo ao seu modo de ser no mundo. Por fim, o “ensinamento” não é um conjunto sistemático e sistematizado de princípios, uma “doutrina” ou ensinamentos prontos e acabados, mas uma reunião de detalhes e percepções que compõem seu devir.

Para isso, existia uma série de processos pelos quais esse sujeito deveria passar para alcançar o *status* desejado durante o processo. A ideia é que, quando à margem da sociedade, o indivíduo vivesse três processos distintos à medida que fosse submetido ao ritual: (1) experimentasse uma ruptura com seu *status* pré-noviço, abdicando de comportamentos e características desse período, (2) percebesse a importância das tradições do grupo, adquirindo-as e (3) formasse vínculos duradouros com a comunidade que o rodeia. Findado o processo, o sujeito era reintegrado à sociedade à vida enquanto adulto.

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.<sup>65</sup>

As cerimônias de iniciação podem ser entendidas, portanto, enquanto uma viragem na vida social do sujeito, que deverá ser testado enquanto apto a executar seu papel, assim como aprender os fundamentos das práticas religiosas locais<sup>66</sup>. Infelizmente não há muitos detalhes na documentação acerca desse tipo de rito, dado seu caráter particular e privado. Essa lógica revela o caráter privado desses momentos, assim como o simbolismo que ele traz: ao retirar um indivíduo da esfera pública, levando-o geograficamente às margens de sua comunidade, o valor do isolamento simbólico é exacerbado, e todo o evento passa a carregar uma importância ainda maior.

Esse processo de isolamento também é importante para comprovar a percepção social que caracterizava o estrangeiro enquanto “outro”: não revelar os

---

<sup>65</sup>FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbamins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p.125

<sup>66</sup> Supõe-se que nesse processo o neófito é formado de forma a alcançar a capacidade de comunicar-se com os mundos semi-visíveis dos yrans e dos ancestrais, ou seja, sua integração religiosa decorre desse processo.

segredos e detalhes das iniciações aos viajantes europeus ou cabo-verdianos significa entendê-los enquanto membros excluídos da sociedade em seu âmbito mais nuclear. Eles são excluídos uma vez que não seriam dignos de conhecer esse ritual, já que não estariam prontos para tomar parte dele. Dessa forma, deduz-se que também não estariam prontos para efetivamente serem vistos e tratados como membros reais e tradicionais da comunidade, tendo em vista que todo o processo envolvendo as cerimônias de iniciação simboliza, de fato, um nascimento para outra vida e o abandono de um *status* anterior<sup>67</sup>.

### 3.2.1.1. Rituais de transição da puberdade

Havia uma separação física entre o neófito e sua comunidade, geralmente, a pessoa levada à regiões onde a vegetação é mais densa. Esse processo também promovia a aproximação com os yrans, especialmente os conhecidos e cultuados ancestrais do sujeito, mas não apenas. A iniciação se caracterizava, portanto, enquanto um momento privilegiado para a reclusão física e psicológica, promovendo a reflexão, aprendizagem e, conseqüentemente, o desejado renascimento individual e a integração ao grupo.

Em Almada, essa percepção é comprovada no trecho:

Tem por ordem nos reinos terem huma casa grande apartada das outras, a que chamão Casa de Religião, da qual e guarda hum fidalgo velho, tido e havido entre elles por homem de boa vida. Nella se recolhem todas as moças donzellas da aldeia ou lugar, e ali estão por tempo de hum anno ou mais, doutrinadas pelo velho, e nella lhes acodem seus pais com os mantimentos necessarios, mas não as vem nem, fallão com ellas; e estes velhos mudão os nomes a estas donzellas, pondo-lhes outros differentes dos que tinhão. <sup>68</sup>

A mesma percepção é descrita em Cadamosto:

As mulheres não são communs, mas he licito a cada hum tomar quantas quer; e não tomarião mulher virgem sem que primeiro dormisse huma noute com o seu Senhor, o que repulão grande honra. <sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> De acordo com Pierre Verger, “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.” VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 1999, p. 82.

<sup>68</sup> 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, p.76.

<sup>69</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 12.

Outro elemento de especial interesse é a comprovação de que, levando-se as pessoas à mata fechada, fica comprovada a importância desse espaço enquanto parte do sagrado, talvez em sua forma mais potente.

Estes negros se circuncidão de idade de 15 annos e mais, porque sem o serem não podem casar nem ter copula com molheres, e por este respeito se circuncidão. E quando estão circuncidados, antes de serem sãos, não os vê ninguém se não o cirurgião que serve de fazer aquelle officio. Estão mettidos em hum bosque perto do lugar onde morão, e ali lhe levão moças donzellas de comer, as quaes os não veem, pondo o comer que levão em certo lugar, e elles o vem ali tomar.<sup>70</sup>

Também fica demonstrada a virada de *status* que sofre após findado o processo de iniciação, percebido por Cadamosto:

Tem esta gente as orelhas furadas, com buracos por todas ellas, em que trazem diversos anéis de ouro huns após os outros todos alinhados; e também tem o nariz furado no meio na parte inferior, o nelle trazem pendurado hum anel de ouro do mesmo modo que entre nós trazora os búfalos: e quando querem comer o tirão, uzando delle tanto os homens como as mulheres. Dizem também que as mulheres dos Reis e Senhores, ou dos homens ricos deste paiz, todas tem nas suas partes genitaeas, do mesmo modo que nas orelhas, alguns furos, em que trazem por dignidade, e como prova de grandeza e estado anéis de ouro, os quaes tirão e põem a seu arbítrio.<sup>71</sup>

A nova posição social da pessoa provém do conhecimento de que tomou parte em seu processo de isolamento e aprendizado. A criança abandonava suas características infantis e passava a ser vista enquanto adulta, membro integrante e parte do organismo comunitário vivo.

Esse processo de transição é frequentemente marcado fisicamente no noviço. Eram comuns as escarificações sobre o corpo, que, ao se tornarem inflamações e queloides, poderiam ser facilmente vistas por membros do grupo e até forasteiros senegambianos ou europeus, sendo os primeiros mais propensos a perceber o significado das marcas no corpo desses agentes. Quando a escarificação não ocorria, percebem-se outros tipos de “modificações corporais”: circuncisão, limação dos dentes, etc: essa modificação e alteração corresponde, assim, à visibilização do processo cerimonial e do alcance da maioridade.

Os mais velhos também usão, assim homens como mulheres, de pintar o corpo com o suco de certas ervas verdes, vermelhas, e amarellas, e tem

<sup>70</sup> 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, p.68

<sup>71</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão portuguez**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 76.

para si, que semelhantes cores são huma bella devise, fazendo disto a sua gala como nós de hum bom vestido. <sup>72</sup>

Não seria a modificação corporal um tipo de performance também? Demonstrar o novo *status* do neófito ao grupo visivelmente é uma forma de reviver a iniciação entre todos os presentes, lembrando dos aprendizados daqueles que já passaram por este momento, mas também criando laços de pertencimento suprassensíveis no grupo. Reforça-se, assim o sentido comunitário de pertencimento e a identificação dos membros do grupo com seus próprios patrícios.

### 3.2.1.2. Rituais de aptidão à chefatura

Almada é único autor dentre os selecionados que descreve as cerimônias de iniciação – tanto aquelas de entrada na maioria quanto este segundo tipo, de aptidão (ou eleição) à chefatura. Esse segundo tipo, no qual nos deteremos agora, diz respeito à preparação de um membro para a governança, especialmente sua formação e consagração ao “cargo”. Esse processo muito se assemelha ao já comentado ritual de transição à vida adulta, o que nos permite elaborar algumas conclusões: (1) ressalta-se novamente o valor da “floresta” ou da mata fechada enquanto espaço privilegiado para comunicação com os yrans e antepassados; (2) tendo em vista a evidente semelhança do processo, percebe-se também a importância da mediação religiosa para o processo, mas (3) tendo em vista o tempo desse processo, fica demonstrada a importância superior dessa cerimônia em relação às cerimônias de transição à vida adulta.

E quando nella morre o Rei he como em Roma o Papa ; porque se acolhem logo os nossos todos ao mar aos navios ; e estando o Rei mal vão recolhendo as fazendas e mercadorias ao mar , porque, em morrendo , dão logo estes Jagras com outros muitos pelas casas dos nossos e os roubão , e não se aquietão senão de pois de haver Rei; e muitas vezes dura isto hum anno e mais. <sup>73</sup>

<sup>72</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão português**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p.67. Em outro trecho, Pedro de Sintra comenta: “São de huma cor mais amulatada do que negra ; e tem alguns sinaes feitos cem ferro em braza pela eara, e pelo resto do corpo ; andão sempre nós, e trazem em lugar de bragas, cascas de arvores, com que se cobrem”. CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. 1826, p. 54

<sup>73</sup>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, p. 65.

O objetivo desse longo processo de formação é a segurança de que o escolhido estivesse plenamente preparado para a governança de sua comunidade<sup>74</sup>. A melhor forma de preparação, portanto era “diretamente da boca” dos yrans, entidades que já haviam acumulado experiência em vida e, depois continuado a viver *post mortem*. Esse processo implicava respeito e a obediência da comunidade, visto que colocava o líder do grupo enquanto o sujeito que tivera mais tempo e experiência tivera na esfera religiosa. Permitia, por exemplo, que legislasse em função das normas religiosas instituídas, e que estabelecesse, sempre que necessário e para o bem da comunidade, a comunicação com instâncias divinas (em situações de guerra, por exemplo).

Nesse caso, o líder seria o porta-voz do desejo comunitário, enquanto expressão da consciência coletiva, respondendo às contingências em seu processo de governança:

[...] Marc Gaboriau sublinhava, na obra de Lévi-Strauss, a existência de dois modelos para pensar a sociedade e, mais especificamente, a questão da história. O primeiro, que Gaboriau denomina "psicanalítico", mas que poderia chamar de "durkheimiano", "atribui à sociedade uma espécie de reflexão objetiva que não coincide com a consciência do indivíduo (...). A sociedade é como um sujeito, reagindo a um exterior, corrigindo suas próprias deficiências. (Gaboriau, 1963: 153) O segundo modelo, que coexiste com o primeiro, trataria a sociedade como "máquina", os ajustes e reações derivando de seu funcionamento objetivo, não de consciências individuais ou coletivas.<sup>75</sup>

Goldman evoca a percepção funcionalista sobre os eventos<sup>76</sup>, mas que corresponde à realidade instituída entre as comunidades da Senegâmbia, e que em nada deprecia a existência de tais momentos de partilha. Essas mudanças, muitas vezes protagonizadas pelas chefaturas locais, simboliza a importância da formação e da iniciação religiosa desses sujeitos em sua atuação como parte integrante do organismo social senegambiano.

---

<sup>74</sup> Os materiais que integram o Manuscrito Valentim Fernandes (c. 1508) informam que quando morria um rei entre os beafares e os habitantes do Rio Gâmbia, a primeira esposa era sacrificada para servi-lo no outro mundo. Ao tratar do reino de Casamance, André de Almada descreve o ritual de transmissão de poder: o novo rei devia ser eleito pelo “capitão dos escravos” da coroa mas permanecia na esfera de influência de um farin chamado Cabo. ALMADA, 1994, p. 96.

<sup>75</sup> GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, vol. 42, no. 1-2, 1999.

<sup>76</sup> “Transformando sua escola em um grande modelo empiricista (no qual era priorizado acima de tudo o trabalho de campo) e a-histórico, Malinowski e seus seguidores perguntaram-se acima de tudo sobre a questão da “função”, entendida como coesão e como instrumento para desvendar sociedades aparentemente caóticas”. SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, vol. 42, no. 1-2, 1999.

Em conclusão, buscamos demonstrar a forma como os rituais de iniciação abordados possuíam importância fundamental para a entrada do sujeito na comunidade, ao mesmo tempo demonstrando que a comunidade, em si, era essencial para a vida do indivíduo. Essa dissociação sujeito-grupo exacerba, portanto, o valor dos rituais de iniciação, e justifica o porquê, apesar de executados com poucos indivíduos, não podem ser considerados eventos “particulares”, uma vez que os irans e ancestrais todos ali também se faziam presentes.

### 3.2.2. Rituais mortuários

No outro extremo dos rituais de iniciação supracitados se encontram os funerários. Ambos estão em pontas opostas do espectro de função social: o primeiro tem como função principal preparar o sujeito ao ingresso efetivo na vida social; o segundo cuida da preparação do recém falecido para a saída física desse organismo e ingresso à nova forma de participação no mundo dos antepassados e, potencialmente, dos irans. Essas cerimônias fúnebres exerciam diversos papéis na comunidade, e ultrapassavam o escopo do óbito, propriamente dito, para alcançar toda a sociedade. Nesse processo, reunia-se grande parte da comunidade, agregando o grupo e reforçando, novamente, os laços que os uniam<sup>77</sup>.

As cerimônias fúnebres e as cerimônias de iniciação também encontram-se em polos opostos quanto à sua apresentação. As primeiras baseiam-se na publicidade e na participação pública do máximo de membros possível – portanto tornando-se muito aparentes e saltando aos olhos dos forasteiros. As segundas são eventos privados e mais reservados. A participação popular nas cerimônias fúnebres se conformou para alcançar, intencionalmente, suma importância, pois na medida em que todos se integram é que o morto efetivamente poderá executar sua missão de transcender à esfera divina.

Nesse processo, a comunidade também reforça seus laços de interdependência. Da mesma forma que o morto depende do grupo para sua ascendência, também os membros do grupo precisarão, futuramente, de seus outros

---

<sup>77</sup> Victor Turner em sua obra *Schism and continuity* e, mais tarde, em *The drums of affliction*, aproxima esse tipo de performance ao que chama de rituais de aflição, relacionados à associação do infortúnio e da doença com a ação de espíritos dos mortos, o interrogatório do morto, abordado em seguida, também se encaixaria nesse conceito. TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1957. TURNER, Victor. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

compatriícios para completar sua jornada final. Nesse processo – quando executado corretamente pela comunidade – o recém falecido renasce como antepassado em outra esfera da existência, e passa, a partir desse novo *status*, a influenciá-la pela intervenção divina.

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. 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.<sup>78</sup>

As sociedades da costa ocidental africana possuíam, por assim dizer, religiões que tinham em comum a centralidade da ancestralidade em suas crenças. Nesses tipos de devoção, o papel desempenhado por essas entidades poderia ser de caráter “bom” ou “mau”, mas sempre efetivo, presente e recorrente no mundo dos vivos. Por isso, os ancestrais desempenhavam funções valiosas nesses meios, e a relação popular com eles se desenvolveu em diversas áreas, com gestos, saberes, símbolos e dizeres que revelam, geralmente, respeito e temor populares. Almada, descreve esse tipo de relacionamento com os antepassados:

Entre estes desta Nação , como os mais de que tratamos, ha juizos , os quaes são determinados pelos reis com os velhos que são como desembargadores , ou pelos governadores dos lugares , assistindo sempre com elles os homens antigos e velhos.<sup>79</sup>

Na religião yran, a crença comum é que, diante da morte de um membro da comunidade, ocorria uma transcendência à esfera dos antepassados e falecidos, onde se encontravam outros defuntos, que poderiam ter uma devoção familiar e específica ou genérica e globalizada. Um dos elementos que comprova, portanto, a perpetuidade desse relacionamento entre as duas esferas não é somente a influência dos mortos no mundo dos vivos, mas também a ritualização da morte e do indivíduo que faleceu, mesmo depois de tempos de sua passagem. No excerto a seguir, Le Blanc relatou detalhadamente sobre a tradição do cerimonial funerário do “rei de Guinala”:

<sup>78</sup> FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbamins, casangas, banhuns e papeis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 143.

<sup>79</sup> 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, p.21. Outras passagens sobre o tema podem ser vistas no mesmo documento, em “[...] 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”. ALMADA, 1994, p. 296-297.

Quand le roi de Guinalla meurt, qui gouverne de nombreux royaumes, il y a douze Seitequi, en longues robes de couleurs diverses, faites de plumes, avec douze trompettes devant eux, sonnante le plus tristement, en raison d'une certaine peau dont ils se servent, pour avoir rendu la note plus nette et proclamer sa mort: où quiconque sort de sa maison; moulé dans un manteau blanc: tandis que les alliés du défunt se réunissent pour en élire un autre. Ils prennent le corps et le lavent, brûlent les entrailles devant leur idole et conservent les cendres à embaumer avec son corps. Ses funérailles ne sont célébrées qu'à la prochaine lune, lorsque le peuple se rassemble de toutes les parties de sa domination, apportant du baume, de l'encens, de l'ambre gris, du blanc et du noir, du musc et d'autres aromates, pour brûler et parfumer son corps; que six personnes principales, en robes de soie blanche, portent à son Sépulcre, flûtes et hoboyes sonnante tristement, et assistaient à un concours de personnes vêtues de tissu blanc, chantant et se lamentant tristement. Les princes qui sont en élection sont montés sur des chevaux caparaçonnés de blanc et eux-mêmes revêtus de pareils. Les corps posés dans le monastère bien fermés et cimentés, ils retournent au Palais pour se régaler et se réjouir.<sup>80</sup>

Como vimos, após a morte de um indivíduo da comunidade, havia, na religião yran, uma série de procedimentos e fórmulas para bem preparar o falecido para sua passagem à esfera dos mortos, como no caso do “rei de Guinala”. A execução correta desses rituais era essencial para garantir que esse processo se desse com o sucesso esperado. Para evitar a ira do falecido contra a comunidade ou os cerimonialistas, era realizada, em geral, uma série de homenagens por parte da família e de toda a comunidade, envolvendo sacrifícios e doações ao falecido.

Há uma profícua lista de viajantes e missionários que tratam desses eventos. Dentre eles, destaca-se Almada e Cadamosto, e Pacheco Pereira. Mesmo com seu relato de caráter mais “duro” e menos etnográfico, Pereira descreveu cerimônias fúnebres. Além deles, poucos anos mais tarde, em 1605, Padre Manuel Barros comenta:

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

<sup>80</sup> “Quando o rei da Guinalla morre, que governa muitos reinos, lá estão doze Seitequi, em longos vestidos de diversas cores, feitos de penas, com doze trompetes diante deles, soando mais tristemente, por causa de uma certa pele que usam, por tornar a nota mais nítida e proclamar sua morte: e cada um sai de casa; misturado em uma capa branca: enquanto os aliados do falecido se reúnem para eleger outro. Eles pegam o corpo e o lavam, queimam as entranhas diante do ídolo e preservam as cinzas para serem embalsamadas com o corpo dele. Seus funerais não são comemorados até a próxima lua, quando as pessoas se reúnem de todas as partes de seu domínio, trazendo bálsamo, incenso, âmbar, branco e preto, almíscar e outros aromas, para queimar e perfumar seu corpo; que então seis pessoas principais, em mantos de seda branca, carregam seu sepulcro, flautas e vagabundos soam tristes e assistiram a um concurso de pessoas envoltas em pano branco, cantando e lamentando tristemente. Os príncipes que estão em eleição são montados em cavalos vestidos de branco, e se revestem de coisas semelhantes. Os corpos deitados no monumento, bem fechados e cimentados, voltam ao palácio para festejar e animar [tradução nossa]”. LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois** (...). Paris: Saint Chapelle, 1648, p. 327.



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.<sup>81</sup>

No trecho, destacam-se os sacrifícios ao morto, enquanto um elemento ritual essencial em funerais de membros de destaque da comunidade. As descrições de rituais funerários nas fontes quinhentistas deram maior atenção àquilo que era considerado mais “bárbaro” entre os ocidentais: sacrifícios de animais e de seres humanos e a oferenda do sangue sacrificial ao morto. A determinação da origem do sangue ritualístico era associada ao estatuto social de que gozava o defunto. Da mesma forma, a duração do evento poderia variar. Assim, à medida que o estatuto do morto se elevava na escala de importância social, maior e mais impactante seria a celebração de sua morte.

Morreu o rei daquela enfermidade; sucedeu o outro a quem elle tinha entregue os nossos , e ainda hoje vive. Com receios de lhe parecer que ha o rei morto de tornar , ou por a constellação dos Rei daquela reino tratarem hem aos nossos , este os trata melhor ainda do que os tratava o morto.<sup>82</sup>

No trecho vê-se a relevância do falecimento de um “rei”. Apesar disso, as cerimônias fúnebres dos excluídos do corpo social geralmente diferem daqueles indivíduos benquistos pelo grupo. Nesse caso, criminosos e párias têm sua punição também reservada à esfera dos ancestrais, e por isso o ritual que envolve seu velório não é suntuoso, duradouro ou pomposo. Sua importância social está ligada ao caráter educativo entre os membros do grupo. Importante apontar, além disso, que sua exclusão não se limita ao mundo físico, mas também ao extraterreno, por isso, o senso de comunidade e a integração do corpo social ao corpo individual pode ser percebida particularmente na religião: enquanto bom membro seu destino estaria selado à felicidade após a morte; aqueles que contrariassem esse perfil, entretanto, não teriam bons agouros em sua experiência de existência após a vida.

A experiência ritualística do velório poderia tomar diversas formas, a depender do estatuto social do morto<sup>83</sup>. Mesmo com as diferenças apontadas, verificam-se

---

<sup>81</sup> Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre Manuel Barros – 28 de Janeiro de 1605. In: BRÁSIO, Antônio Padre. **Monumenta Missionária Africana**. África Ocidental (1570– 1600). Vol. V. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2011, p.56.

<sup>82</sup>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, p.21.

<sup>83</sup> Os choros fazem-os segundo a qualidade das pessoas pela ordem que ja se disse, ajuntando muitos mantimentos , comendo e folgando. ALMADA, 1962, p. 77.

pontos em comum nos processos funerários, em especial uma relativa normatização mínima do rito praticado pelos jambacouses. Assim, aparentemente havia uma série de procedimentos que deveriam ser corretamente seguidos para a execução acurada e adequada do processo funerário<sup>84</sup>. Um procedimento fúnebre foi comentado por Almada:

Os mais negros desta Costa enterrão-se por esta maneira: tem seus cemiterios ao longo das aldeias onde morão, e quando morrem não os enterrão em terra como nós fazemos: fazem huma casa alta e ali dentro ordenão huma barra, e nella fazem huma cama em que deitão o morto coberto com seus panos brancos e pretos; e serrada a porta botão sobre a casa com pás muita terra. E nas covas dos Reis se poem 5 ou 6 casas daquellas, postas humas sobre a outras, botando terra da primeira até á derradeira; e desta maneira fazem huns montes muito altos de terra. E quando morrem não fazem mais que abrir as portas e deita-los naquellas camas. Offerecem a seus defuntos em potes, ao longo daquellas covas, vinho e leite e outros mantimentos; os quaes comem as aves e os bichos. E mette-se em cabeça a estes pobres, que os mortos comem aquillo que lhes offereem, e quando passão ao longo dos cemiterios saudão aos defuntos, pondo se de gíolhos, fallando algumas palavras<sup>85</sup>

Na descrição selecionada há detalhes fundamentais sobre a o processo funerário: a construção de mausoléus, o uso de panos e as homenagens e oferendas prestadas aos falecidos. Essas descrições do processo que se repetem ou assemelham em diferentes grupos selecionados. A forma de velar o morto também é comentada por Almada, sobre os nalus:

Os choros durão muitos dias; ajuntão muitos mantimentos; muita carne e vinho, — e os que hão de vir ao choro trazem tambem de comer. Juntos, huma velha ou velho começa em vóz alta a louvar os feitos do defunto, e nos fins dão todos juntos grandes burros com vózes mal formadas. Dura isto por espaço d'alguns dias em mentes dura o mantimento.<sup>86</sup>

Além das evidentes semelhanças nos dois relatos, ligada às oferendas em ambos os casos e as homenagens prestadas ao morto, vale também destacar outros aspectos relevantes sobre a ritualística do funeral: o primeiro, a delimitação de um local onde a cerimônia deveria ocorrer. Esse local, conforme descrição documental,

---

<sup>84</sup> O antropólogo inglês Radcliffe-Brown, apesar de não extensivamente citado na dissertação, (visto que pouco aplicado ao estudo de rituais, além de apresentar análises divergentes da pesquisa), auxilia a compreender em termos antropológicos a questão por intermédio da “valor ritual” (ou “status ritual”), que cunhou em seu livro *The Andaman islanders*, para indicar “que um símbolo recorrente em um ciclo de rituais tem grande chance de manter o mesmo significado em todos”. RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **The Andaman islanders**. Nova Iorque: Free Press, 1922. .

<sup>85</sup> 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, p.23.

<sup>86</sup> 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, p.82.

era respeitado pelas comunidades locais, e *locus* de depósito de oferendas e sacrifícios. Essa relação com o espaço de sepultamento era de caráter duradouro, visto que era dever social retornar ao local de sepultamento do falecido para renovar oferendas, com certa periodicidade. As celebrações fúnebres, frequentemente designadas como *choro* na documentação, eram traduzidas de forma claramente enviesada pelos viajantes, como debatido no segundo capítulo. Eles usaram o termo “festa”, para caracterizar os rituais mortuários, o que provavelmente se deve à relação criada com os festejos europeus, visto que neles, assim como nos funerais de Senegâmbia, havia música e oferenda de sacrifícios animais e comida<sup>87</sup>. Essas celebrações representavam, portanto, o que poderíamos designar “economia de ostentação”<sup>88</sup>, visto que eram rituais marcados pela dramaturgia, pela performance, e com importância social e material utilizada determinada pelo estatuto do morto.

Outro elemento interessante foi destacado por Freitas que notou a existência entre as famílias dos mortos de um circuito da dádiva e contra dádiva, segundo o modelo levi-straussiano. Ou seja, a participação da comunidade nos ritos funerários e a oferta de comida e bebida reforçava as alianças entre os diversos grupos sociais e a ligação entre os membros da linhagem.<sup>89</sup>

Assim, fica demonstrado o caráter público e comunitário dos rituais funerários. De fato, esse caráter de aproximação dos laços da comunidade era tão forte que também se percebem outros elementos associados ao fortalecimento desses laços. Os relatos documentais muito frequentemente pontuam os *choros* como eventos de longa duração: dias se passavam até que o corpo do falecido fosse recolhido. Nesse período, esperava-se que todos os membros da comunidade tomassem parte da

---

<sup>87</sup> Variadas são as ofensas que podem ser cometidas contra os mortos. Considerando que essas entidades têm poder no mundo dos vivos, e que são os guardiões da moral e da vida social da comunidade, acredita-se que eles são fundamentais para a manutenção das leis e costumes do seu povo. Qualquer quebra desses costumes comete uma ofensa não só para o morto diretamente, mas também para a sociedade em que está inserida. A ofensa é mais grave quando é contra os patriarcas, matriarcas, reis ou outros nobres. Nesse caso, os transgressores e suas famílias são, geralmente, castigados. Mas é principalmente dentro dos círculos da família que os espíritos são susceptíveis de ser ofendidos. Libação e ofertas de comida são feitos para que os membros da família possam permanecer com bom relacionamento com os parentes falecidos.

<sup>88</sup> Termo utilizado por Catherine Coquery-Vidrovitch em seu livro do início da década de 1970, *Research Into an African Mode of Production*. COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. **Research Into an African Mode of Production**. Nova Iorque: United Nations, African Institute for Economic Development and Planning, 1971.

<sup>89</sup> FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papeis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 72.

cerimônia, por isso, dever-se-ia esperar que todos chegassem, havia um processo e ordem correta de oferendas e sacrifícios, além de celebrações próprias e músicas específicas a serem interpretadas.

Importante dizer, além disso, que o falecimento não necessariamente é acompanhado de pesar pelos membros da comunidade. Considerando o valor do plano ancestral para as populações da Senegâmbia, e da continuidade do relacionamento entre ancestrais, yrans e os vivos, não há motivo para entender essa passagem como momento de tristeza ou desamparo<sup>90</sup>. O processo de raspagem da cabeça frequentemente comentado pela documentação pode ser interpretado como um sinal de respeito e um símbolo visível e público do ocorrido, e não luto, propriamente dito.

Há também que se destacar a última etapa do sepultamento: envolver o corpo do falecido em panos – mais ou menos ornados e ricos conforme o estatuto social do morto. Esse processo parece também ocupar um papel fundamental no processo de sepultamento, conforme descrito por Almada: “antes de o enterrarem, depois de posto em huns páos que servem de tumba , cobertos com panos negros em hombros do negros”<sup>91</sup>. O uso de panos (volume e qualidade dos panos utilizados para cobrir o falecido) era sinônimo da importância daquela pessoa na comunidade. Assim, todo o processo descrito descreve como, de forma complexa e aparentemente sistemática, era realizada uma das cerimônias mais relevantes do percurso de um sujeito em sua comunidade: o falecimento.

### 3.2.2.1. Culto aos *chinas*

Pôde ser verificada, entre as populações selecionadas, além da crença na influência dos ancestrais e antepassados na sociedade e vida material, o direcionamento desse credo em objetos denominados pelas fontes como *chinas*.

---

<sup>90</sup> Para estes mortos [aqueles que realizaram integralmente o seu percurso de vida, e cumpriram os ritos de passagem (circuncisão, casamento) necessários à sua plena integração na esfera dos anciões], 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. FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 164.

<sup>91</sup> 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, p.29.

Nessa seção nos dedicaremos a explorar mais a fundo esses objetos, que assim como os poilões podem ser entendidos como representações dos Yrans. De acordo com a documentação, as populações senegambianas utilizavam esses objetos como receptáculos da força vital dos falecidos ou da matéria que os permitiria ascender ao plano espiritual. Contudo, e, temos outra interpretação: esses objetos eram matérias de culto, um símbolo da alma de um antepassado específico, e não necessariamente a prisão de sua “alma” ou “espírito”.

Apesar disso, cabe dizer que esses objetos eram alvo de frequentes oferendas, e utilizados como canal de comunicação com a esfera dos ancestrais. Assim, seu significado pode estar mais próximo ao das estátuas de santos católicos, já que por meia delas se acessa à esfera divina, e, assim como nos *chinas*, são frequentes as oferendas em forma de velas, flores ou outras lembranças e objetos, o que não implica que esses “santos” seriam receptáculo efetivo da alma ou espírito de seus portadores originais.

A existência desses objetos justifica-se enquanto um possível “complemento” ao processo funerário supracitado. O uso dos *chinas* nada mais é do que a reafirmação da necessidade de reconhecimento do poder e presença dos ancestrais na sociedade, e a prática de oferenda de sacrifícios e libações pode ser vista como uma performance do momento do sepultamento, em menor escala. Cadamosto descreve esse tipo de rito da seguinte forma: “em algumas das quaes achárão estatuas de ídolos de madeira: pelo que delles poderão comprehender, estes Negros são Idolatras, e adorão aquellas estatuas”.<sup>92</sup>

Já Zurara o descreve com maior detalhe a relação com os *chinas*, descrevendo a materialidade dessas estátuas, e a relação construída com elas, ligada à constância de oferendas à elas feita:

e dizem os marinheiros, pelas informações que houverão, que os seus habitantes são Idolatras, adorão estatuas de páo com férma humana, e quando querem comer ou beber, sempre o oferecem primeiro aes seus Ídolos.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> CADAMOSTO, Alvise; CINTRA, Pedro de. **Navegações de Luiz de Cadamosto a que se ajuntou a viagem de Pedro de Cintra, capitão português**. Princeton: Princeton University Library, 1826, p. 66

<sup>93</sup> ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica do descobrimento e conquista da Guiné**. Introdução, atualização de texto e notas de Reis Brasil. Publicações Europa-América. 1989, Cap. LXXIV, p. 183

Agradar aos espíritos pelo intermédio dos *chinas* era um elemento de fundamental importância para as sociedades de parte da costa ocidental africana. A função desse processo relacionava-se diretamente à manutenção de uma vida harmônica com a esfera extraterrena, satisfazendo os desejos dos falecidos por reconhecimento e devoção, e criando vínculos com eles e sua esfera de atuação<sup>94</sup>. Esse tipo de ritual poderia ser praticado por qualquer um, prescindindo da presença ou orientação específica de um jambacouse.

Importante notar também que ao contrário dos rituais de iniciação e funerários supracitados, os *chinas* eram distribuídos em toda a comunidade (especialmente aos pés do poilão de cada família ou próximos das “matas”, onde os yrans mais poderosos se localizavam). Isso facilitava a rememoração constante da influência ancestral na esfera terrena, mas também a integração dos falecidos na vida cotidiana, explorando um senso de comunidade que une esferas *não tão separadas assim*. Além disso, essa distribuição espacial poderia servir de conforto quanto às incertezas da morte, tendo em vista que o destino de cada falecido estava representado fisicamente para todos os vivos que ali circulassem.

Nada impedia que os *chinas* também estivessem presentes em santuários, conforme nos mostrou Le Blanc:

comme ils le font aussi à Cassanga, qui ont une Chine pour leur principale idole, en l'honneur de laquelle ils partent en procession le XXIX novembre vers minuit. Un de leurs prêtres ou magiciens avec eux s'appelait Acacani, portant une bannière de soie, un pédé de branches de vigne et divers os de morts. Je crois que ce sont des os de ceux qui se sont sacrifiés volontairement à ce démon, qui leur apparaînt après diverses manières; cet enseigne tisse un vêtement de brindilles tissées, sur lequel pendent diverses têtes de petits chiens, guenons et autres petites créatures. La procession terminée, ils reposent les idoles dans le même arbre, et y apportent les parfums les plus doux, moulin à sucre; puis faites leurs prières et partez<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> O padre Fernão Guerreiro, importante missionário jesuíta, 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”. 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. GUERREIRO, F. **Das coisas do Cabo Verde e Costa da Guiné**, 1606. In: MMA. 1965, v. IV, p.204.

<sup>95</sup> “como fazem o mesmo em Cassanga, que tem uma China como seu principal ídolo, em cuja honra vão em procissão no dia vinte e nove de novembro, por volta da meia-noite. Um de seus sacerdotes ou mágicos com eles se chamava Acacani, portando uma bandeira de seda, com um veado de galhos de

Apesar disso, parece-nos que a ocupação desse espaço era reservada à *chinas* ligados à importantes figuras ou à religiosos da comunidade, e não à qualquer membro.

Apesar de ter produzido seu relato oito anos após a finalização do recorte temporal selecionado para a pesquisa, vale também destacar um trecho do relato de Manuel Álvares<sup>96</sup>, padre jesuíta missionário que registrou o culto aos *chinas* entre os papéis em suas cartas missionárias:

Todos os gentios poderosos têm em sua casa o ídolo de feixe e o testado vinho e sacrificam em coisas menores; mas nas dificultosas 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.<sup>97</sup>

Portanto, o que buscamos demonstrar é que o *china* era um elemento importante da cultura material de *sosos*, *balantas*, *nalus*, *bagas* e *felupes*. Esses objetos serviam para indicar de maneira simbólica e frequente o contínuo poder e exercício de influência dos ancestrais nas comunidades, mas também para criar uma comunicação direta com antepassados – novamente reforçando a similitude entre os santos de devoção cristã.

### 3.2.3. Rituais de consulta e jurídicos

Na religião *yan* forças extraterrenas eram capazes de presenciar atos, relatá-los à outros membros e, por isso, interessava consultá-las em questões legais e jurídicas, assim como chamá-las a participar em julgamentos. Por isso, os executores

---

videira e diversos ossos de homens mortos. Eu acredito que eles são ossos de pessoas que se sacrificaram voluntariamente com esse Demônio, que aparece para eles de diversas maneiras; este Ensign veste uma roupa de galhos trançados, na qual penduram diversas cabeças de cachorrinhos, macacos e outras pequenas criaturas. Terminada a procissão, eles repousam os ídolos na mesma árvore e lhe queimam a maioria dos perfumes doces, significando Mill; então faça suas orações e vá embora [tradução nossa]”. LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois** (...). Paris: Saint Chapelle, 1648, p. 324.

<sup>96</sup> “Manuel Álvares nasceu em Torres Novas, Portugal, em 1580. Em 1604, ingressou na Companhia de Jesus, em Coimbra, depois de haver estudado oito anos de Cânones e um ano de Filosofia. Em 1607, passados três anos do início das atividades jesuítas em Cabo Verde, Padre Manuel Álvares embarcou rumo [...] o porto de Bissau, na costa ocidental do continente africano. Ainda em 1607, em Serra Leoa, encontrou-se com Padre Baltazar Barreira, superior da missão, com quem conviveu até 1608, ano em que este regressou a Santiago. Em 1609, Álvares visitou outro jesuíta em missão na África e, entre 1613 e 1614, manteve contato com missionários agostinianos. [...] o inaciano trabalhou a maior parte do tempo sozinho, vindo a falecer em 1616 (ou 1617), “esgotado pelo trabalho”. MOTA, T. H. . A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). **Temporalidades** , v. 5, 2013, p. 139.

<sup>97</sup>ÁLVARES, Manuel. **Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone (c.1625)**. Trad. Para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. Parte I, cap. XI.

das sentenças e juízes consultavam os ancestrais, tornando o processo de julgamento, ao contrário de tendencioso ou inadequado, mais próximo do ideal de justiça. Essa consulta não se limitava à crimes, mas poderia ser executada em absolutamente qualquer questão de dúvida entre os membros da comunidade: diplomacia, economia, questões triviais, particulares ou públicas, políticas ou bélicas.

O tipo da consulta era dependente do tipo de questão ou problema enfrentado, além da importância ou ameaça que poderia representar ao organismo social. Além disso, o local onde se daria também poderia depender. Uma parte desses eventos ocorria “no mato”, ou seja, em locais onde a vegetação era mais densa e onde, como comentado, os yrans habitavam: “Lorsqu'ils détiennent un conseil, ils se trouvent dans une caverne sous terre pour les protéger des indiscrets des étrangers”<sup>98</sup>.

Nos relatos também se reitera a importância dos poilões, árvores-símbolo da ancestralidade e local de culto comunitário – quando de grande porte e amplamente reconhecidas ou determinadas por anciões da comunidade como centro para reuniões e local especial para tomada de decisões, julgamentos, etc<sup>99</sup>. De fato, até hoje essas árvores são importantes para a comunidade, conforme glosado pela cantadeira Nharambane, segundo o registro de Pe. Marques de Barros referenciado por Maria Odete Semedo:

“É lá que a minha vida está”  
onde os poilões agigantados  
crescem à sua vontade  
sem regas e sem cuidados:  
onde as moças feirantes  
vendem tarros de leite  
na praça rumorosa.[...]”<sup>100</sup>

<sup>98</sup> “Quando eles têm um conselho, eles estão em uma caverna embaixo da terra para protegê-los da curiosidade de estranhos [tradução nossa]”. LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois** (...). Paris: Saint Chapelle, 1648, p.323.

<sup>99</sup> Moema Augel, analisando e validando as pesquisas Carlos Vaz, indica que o autor percebe “inúmeras ocasiões para as cerimónias de evocação aos yrans. Vão desde o pedido de protecção e conservação do poder dos régulos, a uma acção de justiça, ao respeito pela tradição, até aos pedidos de bom sucesso na lavoura e nas colheitas e em outros domínios da vida familiar.” In: AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombro**. Nação, identidades, póscolonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 128.

<sup>100</sup> BARROS, Marcelino Marques de. **Litteratura dos negros: contos, cantigas e parábolas**. (Separata da tribuna). Lisboa: Typographia do Commercio, 1900, p. 77. Apud: SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As Mandjuandadi, cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à Literatura**. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. Belo Horizonte, 2010.



Percebe-se, portanto, que os poilões – especialmente alguns mais importantes – são até hoje pontos de encontro em momentos de crise, e importantes elementos para a coesão do grupo enquanto um organismo unido e uníssono. Da mesma forma, essa importância é verificada nas fontes, especialmente nos relatos de Cadamosto e Almada.

**Figura 5 – Uma justiça em Cossé**



Arquivo Histórico Ultramarino. Uma justiça em Cossé. s/d. Fotografia. 16.4 x 11.3 cm. Disponível em: <https://actd.iict.pt/view/actd:AHUD6769>. Acesso em: 03/04/2020.

Na Figura 5 essa situação está bem retratada: o grupo, reunido, enquanto membros de um corpo social, próximos ao poilão, à esquerda. Essa mesma dinâmica também foi verificada nas fontes, nos trechos supracitados.

### 3.2.3.1. O Interrogatório do defunto

Neste tópico vamos explorar os tipos de julgamentos, praticados pela religião yran. O primeiro delas é diretamente associado aos rituais funerários, o chamado “interrogatório do defunto”. Nele, esperava-se reconhecer, com a ajuda direta do falecido, qual o motivo de sua morte. Nesse caso, há uma associação direta com o título dessa dissertação “se alguém morreu, alguém matou”, pois a morte era

compreendida como um elemento sobrenatural (talvez o único da religião yran), visto que sempre causada por uma força que possuía intencionalidade ao fazê-lo.

Ao retratar a forma como esse processo ocorria entre os sosos, nos diz Almada:

Nesta terra se enterrão os defuntos com grande aparato , cousa que se póde ver, porque vãa accompanhaudo aquelle morto ao som de huns tambores muita gente e vai diante grão copia de soldados, que vão escaramuçando ao som dos tambores que vão tocando , e os que levão o morto ca minhão apressados até o logar onde lhe fazem a pergunta que diga quem o matou , — que he da maneira que se faz no Reino de Casamança.<sup>101</sup>

A descrição compõe um retrato onde o falecido é carregado por membros da comunidade, circulando por sua comunidade. Nesse processo, são feitas leituras de ação do morto, que deve indicar gestualmente o responsável por sua morte – mais um momento em que se percebe a não separação entre a vida e a morte. Assim, toda a comunidade participa desse processo, homenageando o morto e promovendo música ao longo de toda a extensão desse julgamento. Outro elemento que salta aos olhos é o uso dos panos para envolver o falecido ao longo de todo o processo de sepultamento, inclusive no interrogatório.

Durante esse processo, havia o acompanhamento do jambacouse, responsável por guiar o interrogatório, fazendo perguntas ao falecido. A “força vital” do sujeito, não tendo deixado seu corpo, movimentava-o, permitindo que o religioso pudesse interpretar as respostas e descartar hipóteses equivocadas do possível assassino. O homicida poderia ser uma pessoa do mundo dos vivos ou a agência de algum ancestral ou yran. Todo o processo, sendo acompanhado pela comunidade, também era respeitado por ela. Quando uma morte era causada por um membro da comunidade, as punições eram aplicadas.

Assim, era possível realizar um processo de catarse com os membros da comunidade, momento privilegiado para expurgar qualquer questão recalcada ou punir membros que estivessem agindo de forma insatisfatória.

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

---

<sup>101</sup> 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, p.58

morte também pode estar ligada às sanções dos antepassados ao morto por não terem sido realizadas oferendas ou as cerimônias necessárias.<sup>102</sup>

Evidentemente esse processo poderia também seguir desígnios particulares do jambacouse ou da(s) pessoa(s) que estivessem conduzindo o morto, e o próprio Almada chega a comentar essa situação, indicando uma associação entre o comércio de escravizados e o interrogatório. Assim como no interrogatório, essa prática de servir-se do julgamento para desejos particulares era algo comum, conforme demonstraremos.

### 3.2.3.2. Conselho de Guerra

Em momentos de tensão diplomática, a ação mais comumente tomada pelos anciãos e chefaturas locais era a consulta aos yrans em regiões de mata fechada. Almada, ao discorrer provavelmente sobre os bagas, comenta sua famosa belicosidade, gerada pela posição geográfica estratégica que ocupavam e a destreza de seus membros em combate. O autor continua:

[...] 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.<sup>103</sup>

Nesse caso, percebe-se claramente como o espaço de tomada de decisão é importante, e como ali ocorria uma consulta oficial aos membros nem sempre visíveis da comunidade, os ancestrais. Isto é, havia um uso pragmático da religião também para fins ligados à questões puramente terrenas, como a guerra. Esse tipo de relacionamento revela que: (1) havia uma conexão e um papel social a ser desempenhado por jambacouses, chefaturas locais e anciãos – que não eram idênticos, apesar de eventualmente haver intercessões; (2) existia uma noção de

<sup>102</sup>FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papeis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 118.

<sup>103</sup>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, p. 257.

proteção física e de sabedoria que poderia ser desempenhada pelos ancestrais para proteger a existência e a saúde das comunidades às quais pertencem<sup>104</sup>.

Nesse segundo caso, é interessante destacar também que é possível concluir uma relação de interesse entre o mundo dos vivos e dos mortos, em que também pode-se obter vantagens tipicamente reservadas à relação com os vivos: proteção em caso de conflitos, auxílio em meio à problemas ambientais, julgamentos teoricamente isentos de membros desajustados, etc. Além disso, os ancestrais também ganhavam nessa intersecção entre os mundos: ao se fazerem presentes e atuantes na realidade terrena, recebiam oferendas, libações e sacrifícios, além de serem constantemente lembrados. A própria existência dos ancestrais dependia dessa lógica de memória e homenagens que.

Assim, fecha-se um ciclo de dependência, onde preservar a existência da comunidade em que estavam era essencial para os mortos, assim como consultá-los era indispensável aos vivos. Almada descreve o papel e a importância dos anciãos, ao explorar os costumes dos bagas:

Entre os desta nação, como os mais de que tratamos, há juizes, 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.<sup>105</sup>

Nesse caso, é interessante notar que, como supracitado, haviam esferas de atuação diferentes para “juizes”, “reis” e “velhos”, utilizando a terminologia documental, mas ainda assim destaca-se a importância dos anciãos, provavelmente por duas razões: (1) seriam eles os indivíduos mais próximos de transcender ao plano dos ancestrais, então é possível pensar que tenham uma conexão mais forte religiosa com o mundo dos mortos; (2) por terem longa experiência de vida, eram capazes de julgar de forma mais embasada as situações enfrentadas pela comunidade, com conhecimento de causa acumulado pelo repositório da tradição oral que carregavam.

---

<sup>104</sup> Em Zurara, nota-se o seguinte trecho: “E acertousse que ante que saisses em terra, sayrom da outra parte xij barcos, nos quaaes seryam ataa Lxx ou Lxxx guinéus todos negros e cõ arcos nas maaõs. E porque a augua crecia passousse aalem huũ barco de guinéus e pos os que leuaua em terra, donde começarõ de asseetar aos que hyam nos batees. E os outros que ficauam nos barcos trigauanse quanto podyam por chegar aos nossos, e tanto que se vyam acerca despendyam aquelle mal auenturado almazê todo cheo de peçonha sobre os corpos dos nossos naturaes”. ZURARA, Gomes Eanes de. Op. cit., Cap. LXXXVI.

<sup>105</sup>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, p. 239.

### 3.2.3.3. Provas do Ordálio

Ordálio, ou “juízo de Deus”, é uma forma ritualística jurídica praticada por diversos grupos no tempo e espaço para consultar esferas divinas, auxiliando na determinação de um juízo quanto à determinado crime ou matéria. Interpreta-se esse momento como um talante divino, onde é revelada uma verdade superior e incontestável pelo réu. Esse tipo de julgamento na costa ocidental africana era especialmente temido, por causa de sua subjetividade e pela impossibilidade de sofrer contestação. Nessa região, a prova do ordálio poderia assumir três formas distintas: prova da água fervente, do ferro em brasa ou da água vermelha. Almada descreveu esse tipo de cerimônia jurídica entre os Balantas, tratando do juramento do ferro:

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.”<sup>106</sup>

Depois de dita a frase, o réu lambe três vezes o ferro em brasa e, saindo ileso do processo, é considerado inocente. Caso contrário, seu ferimento é prova da mentira que proferiu e, portanto, considera-se que foi culpado do crime. Ou seja, criava-se uma relação direta entre a mentira e a verdade de acordo com os impactos físicos dessas atitudes no corpo da pessoa – pessoas verdadeiras teriam o corpo imune às penas do ferro em brasa. A pena para réus condenados era a escravidão, e isso poderia incluir também a sua família<sup>107</sup>.

Depois, Almada trata do juramento da água, descrevendo-o em detalhe:

No da águas põe-se uma panela grande cheia d'água no fogo pela manhã, e tanto que começa a ferver, que está aquela água pulando e saltando para cima, botam lhe dentro uma agulha ou uma pedrinha que vá ao fundo. A parte que há de tomar o juramento lava as mãos com água fria, e diz outras palavras semelhantes às de cima, e mete a mão, e tira a agulha tres vezes, e saindo livre sem se queimar tem o juízo por si, e queimando-se ficam condenados, e pagão ao vencedor; e muitos casos há por onde ficão escravos e toda a geração.<sup>108</sup>

Aqui a fórmula é relativamente similar ao juramento do ferro em brasa: novamente se vê o calor como elemento purificador: não mais no metal (ferro), mas

<sup>106</sup>ALMADA, 1994, p. 262.

<sup>107</sup>ALMADA, 1994, p. 261.

<sup>108</sup>ALMADA, 1994, p. 262.

agora no líquido (água). Esse tipo de processo pode ser entendido como menos tendencioso e de mais fácil escape do que o terceiro tipo de ordálio, da água vermelha. Ao tratar dos Cassangas, Almada comenta esse juramento:

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.<sup>109</sup>

Os Balantas também executavam os mesmo juramento, de acordo com o autor<sup>110</sup>. Entre eles, aparentemente, o juramento da água vermelha seria utilizado como um recurso apropriado para momentos de profunda incerteza ou de tendenciosa intenção. Como a bebida era preparada pelo sacerdote jambacouse, a quantidade do agente venenoso ou irritante poderia ser medida e controlada – apesar de ritualisticamente provavelmente ser medida de alguma forma.

Provavelmente produzida com a *Erythrophleum suaveolens*<sup>111</sup>, planta algumas vezes referenciada como “pau-dos-feiticeiros” pelos lusitanos, a água vermelha era feita com a casca da árvore, que possui seiva venenosa. O jambacouse assumia o papel de mediador, tornando-se o responsável por resolver os conflitos sociais, “purificando” a comunidade de membros que representassem uma disfunção na homeostase do organismo social. Com o passar do tempo e a intensificação do comércio de escravos, uso desse tipo de juramento foi largamente aplicado para condenar pessoas ao exílio, isto é, vendê-las para o comércio de escravizados. Para Almada, esta era a principal finalidade da água vermelha.

### 3.3. Corpo político e Corpo religioso

O objetivo desta seção é discutir a relação entre política e religião, ou seja, como ambas as esferas – ou corpos – imbricavam-se na vida dos praticantes da religião yran. A relação entre as sociedades ao sul do Casamance e a religião determinava, ca relação entre o contexto político e social com os costumes. Defendemos, portanto, que há também uma relação direta entre formas estabelecidas

<sup>109</sup> ALMADA, 1994, p.293.

<sup>110</sup> “Estes Balantas se entendem uns aos outros e usam as mesmas armas e os mesmos vestidos e juramentos da água vermelha”. ALMADA, 1994, p.218.

<sup>111</sup> LEESON, Peter T.; CHRISTOPHER, J. Coyne. Sassywood. *Journal of Comparative Economics*, vol. 40, no. 4, 2012, pp. 608–620

de comportamento religioso e as leis, costumes sociais, tabus e proibições na África Ocidental. Essas normas eram fundamentadas enquanto um código moral, ética social. Esses “costumes” ou “hábitos do país” mediavam e formavam parte de uma variedade de relações sociais, como parentesco, poder político, justiça, economia e arte.

A imbricação entre o culto e os ancestrais, o parentesco e os processos de centralização política sentia-se, de fato, em toda a Senegâmbia<sup>112</sup>. Os estudos desenvolvidos por Nehemia Levtzion, especialmente nos livros “History of Islam in Africa” e “Ancient Ghana and Mali”, assim como as pesquisas elaboradas por Boubacar Barry, Carlos Lopes e, mais recentemente, por Thiago Mota, revelam o Islã como uma religião que dividia importância com a religião yran na Senegâmbia, especialmente no Norte. Parte das elites e dos governadores e chefaturas locais aproximaram-se de muçulmanos que, a partir de seu proselitismo religioso — associado à demandas comerciais de interesse desses grupos — lograram se tornar conselheiros e comerciantes parceiros. Tais indivíduos poderiam agir de forma nômade, e foram responsáveis pela expansão islâmica na região, que gradativamente também conquistou outros grupos sociais da Senegâmbia.

Concordamos de forma pontual com Thiago Mota, quando afirma que essa expansão desde princípios do século XVI<sup>113</sup>, ocorria de forma relativamente pacífica com a prática da religião yran, até as jihads do século XVIII<sup>114</sup>. Contudo, discordamos dele e outros autores que percebem a religião yran como apenas um fator de instrumentação do poder de chefaturas locais ou um jogral social, que servia aos interesses políticos e diplomáticos de seus praticantes, com pouco conteúdo em

---

<sup>112</sup> Em Le Blanc: “Le roi a une multiplicité d'épouses, et croit que des femmes telles que teindre avec lui pour la compagnie, le rencontrer dans l'autre monde et redevenir ses épouses.” LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois** (...). Paris: Saint Chapelle, 1648, p.325.

<sup>113</sup> “a leitura documental de textos procedentes das navegações europeias na costa africana e de fontes africanas oriundas de centros religiosos estabelecidos em locais como Timbuctu e Jenne indicou que o século XVI foi um momento de viragem. As primeiras crônicas portuguesas falavam da presença de pregadores estrangeiros, “mouros brancos” [...] As fontes africanas tratavam de migrações advindas do interior rumo à costa no mesmo período.” In: MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, p. 135.

<sup>114</sup> Exceções a essa regra também devem ser pontuadas, à exemplo da comunidade Arriata. Para mais, ver: PEREIRA, C. A. L. . **História da religiosidade na África Ocidental: a nação Arriata nos séculos XVI e XVII**. In: VI Encontro de Pesquisa em História, 2017, Belo Horizonte. Anais Eletrônicos do VI EPHIS Encontro de Pesquisa em História da UFMG: Tempo: permanências rupturas e transições na História. Belo Horizonte: Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas FAFICH /UFMG, 2017. v. 1. p. 1251-1257.

termos de tradição e ortodoxia. Mota indica que a xaria — o “caminho” para implementação da lei de Deus — considera o Corão, a Suna e a tradição para a conformação da jurisprudência islâmica (*fiqh*). Contudo, na ausência desses elementos “pode realizar-se a partir do parecer individual do especialista responsável pela questão” e que “[...] os costumes locais podem, em último caso, ser levados em conta na elaboração de pareceres jurídicos, as *fatwas*”<sup>115</sup>.

Na África Ocidental, integrantes de linhagens e dinastias dispunham de símbolos que representassem a sua autoridade, e o uso dessas insígnias era uma parte essencial para exercer o poder, e podia ser verificado também na costa. Estas insígnias de poder possuíam variantes na decoração, estilo e forma: os atributos de representação monárquica entre os mandingas, mossi e bamana e akan, por exemplo, eram barretes ou gorros de tecido ou couro, túnicas e sandálias ricamente ornadas<sup>116</sup>. Nesses artefatos havia também tabus e interdições, ou seja, o que um nobre poderia ou não fazer quando governava. Esses objetos balizavam as tradições, que poderiam ser representadas por outros objetos, “como arcos, lanças, alfanjes, espadas com incrustações e decorações diversas, como as espadas de dois gumes e os sabres de lâmina curva e com punhos cobertos de peles de animais”<sup>117</sup>.

Os bastões como símbolo de autoridade foram vistos entre egípcios, hebreus, gregos e romanos<sup>118</sup>. Os bastões utilizados pelos mandingas da Bacia do Níger e pelos povos akan da Costa do Marfim, e pelos povos ajá-fon do Daomé, eram bastões de comando, longas hastes de metal, de ferro ou bronze, decoradas com esculturas que legitimavam o poder, pois invocavam memórias locais do governante perante a sua comunidade<sup>119</sup>. No Daomé, por exemplo, havia também bastões de madeira, também esculpidos, com decorações na língua fongbé, com o nome de *mankpó*. *Kpó*, quer dizer mensagem, e *man*, poder, força. Os franceses o chamam de “*récade*”, uma

<sup>115</sup> MOTA, Thiago Henrique. **História Atlântica da islamização na África Ocidental**: Senegâmbia, séculos XVI e XVII. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018,, p. 56

<sup>116</sup> EHUARD, Raoul. **Art bakongo. Insignes de pouvoir: le sceptre**. Arnouville: Arts d’Afrique, 1998, 87.

<sup>117</sup> MACEDO, José Rivair. Os Sonoje da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. **AbeÁfrica**: revista da associação brasileira de estudos africanos, v.01, n.01, p. 41-65, out.2018/março.2019, p. 47. DIAS, Jill. **África nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp. 222-226.

<sup>118</sup> LAFORET, Auguste. **Le baton**: etude historique et littéraire. Marseille: Olive, 1876, tome 2, pp. 3-7.

<sup>119</sup> PERROT, Claude-Hélène. Du visible à l’invisible : les supports du pouvoir en pays akan (Afrique de l’Ouest). **Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles**, 2005. Disponível online: <http://journals.openedition.org/crcv/359>. Acesso em 12 Jul. 2018.



corruptela da palavra “recado” em português, pois esses bastões eram utilizados por mensageiros reais<sup>120</sup>.

Entre os falantes de mandê, as tradições orais relativas ao Mali e Sundjata Keita, referenciam o uso de um bastão em situações em que a autoridade deveria se impor, em situações de mudanças de poder<sup>121</sup>. Entre os mansas<sup>122</sup>, as reuniões solenes aconteciam com os nobres vestindo túnicas chamadas *siguidloki*, e sandálias de couro chamadas *siguikouross*, usavam um barrete ou siguibanfla e portavam em uma das mãos um rabo de touro, ou o *mansa kou*<sup>123</sup>. Esses costumes migraram em direção ao litoral do Atlântico, onde diversos cronistas europeus observam a presença de gorros, sandálias e bastões como símbolos de autoridade sendo usados por povos da Senegâmbia<sup>124</sup>.

As informações supracitadas tendem a relativizar as interpretações de viajantes, exploradores e estudiosos europeus que argumentam sobre a utilização de cetros e bastões como uma inovação da época devido os primeiros contatos entre europeus e africanos no litoral Atlântico. No século XVII, bengalas e bastões com punhos ornados de metais, muitas vezes ouro e prata, teriam sido usados como indicativos de poder, após as autoridades locais terem sido presenteadas pelos europeus<sup>125</sup>. Entre os sonos na aldeia de *Ponka*, na Serra Leoa, pensava-se que os objetos foram levados pelos portugueses e oferecidos aos governantes no século XVII como presentes que envolviam as negociações sobre o comércio de noz-de-cola<sup>126</sup>. No reino de Casamance do século XVII, havia entre os negociantes um cetro de ouro maciço, que teria sido mandado de presente pela rainha D. Catarina<sup>127</sup>.

---

<sup>120</sup> ADANDÉ, Alexandre. **Récades des rois du Dahomey**. Dakar: IFAN, 1962, pp. 12-32.

<sup>121</sup> AISSA, Mamadi. **Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental**. Traduites d'un manuscrit arabe inédit par Maurice Delafosse. Paris: Publications du Comité de l'Afrique Occidentale Française, 1913, p. 21.

<sup>122</sup> KONORÉ, Oumar. La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle manden en particulier. In: VVAA. **Le concept de pouvoir en Afrique**. Paris: Les Presses de l'UNESCO, 1981, pp. 141-143.

<sup>123</sup> KAMISSOKO, Wa. **La Grande geste du Mali**. Paris: Karthala-ARSAN, 2007 (or. 1988), Tome II — Soundjata, la gloire du Mali, p. 52.

<sup>124</sup> BARROS, Luiz Frederico de. **Senegâmbia portuguesa ou Notícia descritiva das diferentes tribus que habitam a Senegambia meridional**. Lisboa: Typographia Editora de Mattos Moreira, 1878, p. 83.

<sup>125</sup> DIAS, Jill. **África nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992, p. 224.

<sup>126</sup> TEIXEIRA DA MOTA, Avelino. **Bronzes antigos da Guiné**. In: Actas do Congresso Internacional de Etnografia (Santo Tirso, 18/06/1963). Santo Tirso: Câmara Municipal, 1963, vol. 4, p. 152.

<sup>127</sup> COELHO, Francisco Lemos. **Dois descrições seiscentistas da Guiné**. Ed. Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p. 31.

Isso quer dizer que foi com as expansões das sociedades mandingas em período anterior aos quatrocentos, que se constituíram as tradições relativas aos *sonoje*<sup>128</sup> e bastões de comando como insígnias de diferenciação entre os nobres. Zurara já comenta esse tipo de insígnia na Guiné:

antre os quaes foe morto huü Rey délies, o qual foe conhecido por hũa palma que trazia aa mão, cá assy parece que hé o costume antre elles que o Rey aja aquella pririnêcia antre os outros.<sup>129</sup>

Georges Brooks contribuiu para o estudo dos modelos de organização mandingas e soninquês no que tange suas formas de sociedade e expressão cultural. O autor observa que na Senegâmbia, a partir do século XV, os europeus reconheceram o papel dos mercadores mandingas e das autoridades do mundo mandinga, no entanto, não chegaram a ter contato direto com o núcleo de poder desses grupos, que estavam situados no interior do Rio Gâmbia ou nas regiões do Futa Toro e do Futa Djalon. Logo, essas sociedades que não eram nem islamizadas, tampouco católicas (como as aqui estudadas), podem ter desenvolvido suas formas e insígnias de poder.

Durante o século XVI a autoridade que os mansas do antigo Mali tinham sobre a Senegâmbia se enfraqueceu e os farins, em virtude da expansão dos fulas, e do estado Deninanquê do Futa Toro, denominados pelos portugueses como “Grão Fulo”,<sup>130</sup> abriram espaço para uma autonomia das elites mandingas vinculadas ao comércio de longa distância. Essas elites assumiram de forma gradual o poder político em um estado que não era centralizado, e ainda começaram a exercer grande influência em territórios nas regiões dos rios Gâmbia, Casamance e no curso superior do Geba, o Kaabu.

José Rivair Macedo analisou sobre essa complexa formação política malinke, que também era mágica, pois o soberano usava como insígnias de poder objetos designados *sonoje*. Também vale lembrar que as regiões e povos que aqui tratamos

---

<sup>128</sup> Artefatos de bronze produzidos na área guineense do antigo estado do Kaabu. Para mais, ver: MACEDO, Jose Rivair. Os Sonoje da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. *AbeÁfrica*, v.01, n.01, p. 41-65, 2019.

<sup>129</sup> ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica do descobrimento e conquista da Guiné**. Introdução, atualização de texto e notas de Reis Brasil. Publicações Europa-América. 1989, Cap. LXXXVIII, p.341.

<sup>130</sup> 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, p. 50.

ainda não estavam islamizados, logo, a presença do *sonoje* está intimamente ligada às tradições locais africanas.

Mesmo não dispendo de um aparelho centralizado de governo esta organização política exerceu ampla influência durante séculos, funcionando como uma confederação de povos de língua senegalo-guineense, mandinga e fula não islamizados. Estava sob o governo de um conselho de chefes das principais linhagens chamado *nianthioque* atuava a partir da cidade de Kansala – fundada na metade do século XVII. Em seu apogeu, o Kaabu compreendia diversas comunidades, como as de Jumará, Samá e Pacaaná. Perdeu força da metade do século XVIII devido as investidas movidas pelos líderes muçulmanos de origem fula do Fuuta Djalon, até a metade do século XIX, décadas antes do estabelecimento da administração colonial portuguesa na Guiné<sup>131</sup>.

Mas o que são, afinal, os *sonoje*? Tais objetos podem ser caracterizados como hastes de ferro e bronze com cerca de um metro de altura, basicamente. Alguns podem conter uma espécie de braços laterais e curvos, e conter decorações na parte superior. Outros mostram esculturas que trazem os cenários das altas linhagens para quem foram elaboradas<sup>132</sup>. Em grande parte dessas obras, podem ser encontradas figuras humanas ou humanóides em posição de liderança. As peças mais simples trazem apenas a representação de um cavaleiro ou animais de montaria e havia, ainda, duas designações para as peças, ou “sónó macho” e “sónó fêmea”.

De acordo com José Rivair Macedo, o “sónó fêmea” apresenta hastes de metal curvas, em que os entalhes no metal encontram-se apenas nas extremidades do objeto. Já no “sónó macho” não há braços – o que faz com que se assemelhe mais à um cetro – e na parte superior geralmente se encontra uma bifurcação similar a uma forquilha. As decorações e esculturas que ricamente adornam os “sónó” estão apenas nas “fêmeas”, com figuras equestres, por exemplo.

Entre os mandingas, o poder de governar e liderar era transmitido pela via masculina, e a legitimação deste poder provinha de tradições ancestrais de origem mandinga. Geralmente a representação de poder se concentrava em um conselho de chefes de linhagens chamado de *nianthio*. Não há estudos suficientes que possam comprovar se havia ou não mulheres como líderes. O que se sabe através de relatos

<sup>131</sup> MACEDO, José Rivair. Os *Sonoje* da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. **AbeÁfrica**: revista da associação brasileira de estudos africanos, v.01, n.01, p. 41-65, out.2018/março.2019, p. 49.

<sup>132</sup> MACEDO, José Rivair. 2019, p. 50.

de observadores europeus é que a composição desse governo era monopolizada por homens.

Macedo também aponta que no Manuscrito Valentim Fernandes há a informação que entre os beafares e os habitantes do Rio Gâmbia quando do falecimento de um rei, a sua primeira esposa era sacrificada para que pudesse servir em outro mundo<sup>133</sup>. André Álvares de Almada, ao descrever o reino de Casamance, conta sobre o ritual de transmissão do poder, ou seja, o novo rei era eleito pelo “*capitão dos escravos*”<sup>134</sup>. Há uma informação semelhante séculos mais tarde no texto de Luís Frederico de Barros, um cabo-verdiano que acreditava que entre os mandingas a realeza era hereditária e provinha de uma linhagem masculina.<sup>135</sup>

No entanto, há também que se considerar que os cronistas, viajantes, observadores ou simplesmente mercadores negociantes que escrevem o que vêem, enxergam com olhos ocidentais, permeados por uma cultura onde as insígnias de poder geralmente eram passadas por uma hereditariedade masculina. Não há estudos conclusivos sobre o poder mandinga no interior do rio Gâmbia e Senegal, em esferas ainda não islamizadas. Assim, a proposta que apresentamos mostra que havia protagonismo nas relações políticas e de poder na Senegâmbia, com dinâmicas próprias, tradicionais e ancestrais.

Esse tipo de protagonismo religioso na esfera política deve ser entendido como uma relação que pode ser comparada ao mutualismo, e não como uma “interferência”, como os olhos ocidentais tendem a ler, visto que se construiu uma relação na qual ambas as esferas se encontravam associadas com benefício para as duas. Muitas vezes, inclusive, é impossível distinguir com detalhe o que se entende como “política” e que é “religião”. Assim, percebemos que a religião constituiu um elemento essencial para a constituição do poder na Senegâmbia de forma geral, entre as sociedades islamizadas e também ou entre as praticantes da religião yran.

---

<sup>133</sup> MOTA, Avelino Teixeira da. **Description de la cote Occidentale d’Afrique** (Senegal au Cap de Mont, Archipels) par Valentim Fernandes (1506-1510), Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951, p. 38.

<sup>134</sup> ALMADA, A. 1994, p. 72.

<sup>135</sup> BARROS, Luiz Frederico de. **Senegambia portuguesa ou Notícia descritiva das diferentes tribus que habitam a Senegambia meridional**. Lisboa: Typographia Editora de Mattos Moreira, 1878, p.83.

Em conclusão, buscamos demonstrar nesta seção a articulação entre a esfera política e a esfera religiosa na Senegâmbia, destacando o uso das insígnias de poder na África Ocidental enquanto símbolos que potencialmente remetem à esfera espiritual e terra simultaneamente. Nesse sentido, o objetivo final foi demonstrar como o trânsito e a fluidez desses dois universos (político e religioso) era uma característica geral entre as populações africanas da costa no recorte temporal selecionado.

### 3.4. Agentes, agência e conversão

As autoridades espirituais são frequentemente referenciadas como principais agentes de disfunção ou manutenção da ordem nas “comunidades primitivas”. Basta refletir sobre a figura do xamã em Mircea Eliade, por exemplo, para comprová-lo<sup>136</sup>. Consideramos, além disso, que o papel desses sujeitos ia muito além da mera preservação da ordem. Uma pessoa religiosa deve ler constantemente os fundamentos de suas crenças e aplicá-los a novas situações, sempre revisitando, como um camaleão, o caminho trilhado com renovada intenção de avançar.

Além disso, esperava-se que as autoridades espirituais promovessem com certa constância ou frequência o contato ou a manifestação do sagrado (hierofania), especialmente na Senegâmbia. Assim, concordamos com uma das teses principais de Eliade, em que as hierofanias formam a base de qualquer religião, dividindo a experiência humana da realidade em espaço e tempo, sagrado e profano. A ritualística conformada por esses agentes não apenas comemorava hierofanias, mas realmente tomava parte nelas.

Assim, o objetivo dessa seção é explorar a forma como esses agentes agiam e circulavam no espaço senegambiano. Entendemos que uma de suas funções mais relevantes naquele período era a promoção da manutenção da ordem, criando experiências de contato com o sagrado. Esse processo de manutenção é baseado na relação de contato, herança e dívida com os antepassados.

---

<sup>136</sup> Apesar de incompleta e tipificada, a definição de Eliade é útil: "Uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo – técnica do êxtase". ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 16.

### 3.4.1. Os jambacouses

Na costa ocidental africana entre os séculos XV e XVI, esses agentes, chamados de jambacouses, eram entidades indispensáveis para a realização de qualquer ritual ou cerimônia de culto tradicional. Eles eram os responsáveis pela reinterpretação biográfica dos antepassados, e, ao oferecer sua interpretação sobre a herança tradicional de cada comunidade, os jambacouses estabelecem a comunicação e interpretam a vontade de seus yrans.

[...] processes of religious learning and transmission often happen in the interstices of social interaction and not only in the cognitive capacities of people's minds (and, incidentally, not always in the institutional sites where they are supposed to take place either).<sup>137</sup>

Evidentemente, os jambacouses gozavam de grande prestígio e importância no meio social, já que exerciam uma função-chave para sua existência e coerência sociocultural, mas mais do isso, para a própria justificativa ontológica de sua existência. Entre sosos, balantas, nalus, bagas e felupes o nome que recebia era jambacouse (também grafado djambacos, djambakus ou djambakós), que poderia assumir as funções de curandeiro, conselheiro e adivinho. Isso demonstra sua importância e a percepção de que seria um homem sábio e bom conselheiro. Supomos que essa percepção provavelmente nasce da capacidade desse indivíduo de coletar e memorizar histórias e tradições orais e de diagnosticar a origem de problemas de diversos tipos: políticos, espirituais, físicos.

[...] et leurs propres prêtres les charment de leurs illusions et de leurs idolâtries. Ils font leurs sacrifices dans les bois, faisant de grands arbres creux leurs temples, où ils gardent de nombreuses idoles auxquelles ils sacrifient le pouls, le moulin, le riz; et le sang des bêtes, dont ils mangent la chair.<sup>138</sup>

O trecho revela a importância do jambacouse enquanto mediador social, que intermediar o contato entre grupos alienígenas e sua comunidade local. Destacamos, contudo, que não há indicações nas fontes de que esse sujeito seria imóvel ou fixado à uma comunidade específica. Pelo contrário, registros posteriores demonstram que

---

<sup>137</sup>SARRÓ, Ramon. **Learning Religion: Anthropological Approaches** New York, Berghahn Books, 2007, p.73.

<sup>138</sup> “[...] e seus próprios sacerdotes os encantam com suas ilusões e idolatria. Eles fazem seus sacrifícios na floresta, transformando grandes templos ocos em seus templos, onde guardam muitos ídolos aos quais sacrificam pulso, moinho, arroz; e o sangue de animais cuja carne eles comem [tradução nossa]”. LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois** (...). Paris: Saint Chapelle, 1648, p.334.

sua atuação ignorava fronteiras, sendo reconhecida e acolhida em diferentes espaços de circulação, como demonstrado por Francisco Álvares, por exemplo<sup>139</sup>.

Para interferir positiva ou negativamente em um acontecimento ou uma ação que provoque um desequilíbrio nas forças culturais, o jambacouse deve ser capaz de mobilizar forças sobrenaturais, apoiado na sabedoria atávica e no poder dos yrans, . Para isso, percebe-se que esse agente se serve das artes divinatórias e curativas, por intermédio de recursos cabalísticos, interferindo na sorte alheia. Assim, mostramos que não existia na Senegâmbia a separação formal entre religião e poder (político, social e até mesmo econômico). Essa visão separada é mais uma norma fruto da modernidade ocidental pós-reformista.

Também é importante destacar que frequentemente o jambacouse não atuava sozinho no espaço senegambiano: desde a já comentada expansão do islamismo, a presença do bexirim gradativamente aumentou na costa ocidental, e especialmente no final do século XVI e início do XVII, havia também a presença de missionários católicos. Ainda assim, ressaltamos que apesar da atuação dos missionários católicos e dos bexirins islâmicos, a religião yran das nações da Guiné se manteve, pois adotar uma religião monoteísta não anulava as crenças já existente, isto é, era um acréscimo ao “panteão” de divindades a se prestar culto.

#### 3.4.2. Chefaturas locais

Além do jambacouse, é necessário contemplar outra figura: das chefaturas locais, que muitas vezes assumiam papel de “rei-sacerdote”. Figuras quase rituais, que também desempenhavam um papel essencial na religião yran. Sua governança compreendia os santuários (edificação do divino), resolução de disputas e regulação das atividades econômicas. Nesse contexto, a atuação das chefaturas locais também era importante para a criação de uma identidade comum entre os membros da comunidade, refletindo a natureza supra familiar da organização e autoridade social. No trecho, fica destacado o processo funerário para a “nobreza” local, onde se vê o

---

<sup>139</sup> fuele pelarfe las barvas con tenazas: las cuales ozdínariamente lleva en las manos, van descalzos y fin bonete vestidos de vnos ciertos paños finos con los cabellos cortados, amana de cezona de frade, quando algunos dellos adolecen llaman luego fus padres espirituales, y el primero remedio que dá a los enfermos, es hacer les bailar: y faltar dos o tres días y noches con muchas otras cerimonías, y iniciaciones diabólicas que les mandan hacer, con los cuales trabajos tan extremos muchos dellos fe mueren. ALVARES, Franciso. **História de las cosas de Ethiopia**. Toledo: Casa de Pedro Rodriguez, 1588, p. 164.

papel do rei-sacerdote como o novo chefe local assumindo:

Tanto que morre o Rei , depois de morto e feitos os funeraes , logo dão em casa de quem ha de herdar, (se não entra no Reino por guerra) e o amarrão , e lhe dão alguns açoites na Casa Real, onde he levado. E depois de açoitado o desamarrão ficando todos quietos; e o lavão e vestem com vestidos reaes , e o levão a casa principal (que he o funco, o qual está perto dos Paços) onde estando juntos os principaes do povo , faz hum daqueles principaes Solategis mais antigos a prática; dizendo, que por direito lhe cabe herdar o reino por morte de seu pai ou irmão , e como quem ha de governar reino he necessario que faça justiça muui recta ás partes , que por isso começam com elle primeiro, para que elle assim a administre aos outros , castigando a quem merecer castigo , galardoando a quem bem servir. Acabante de se fazer a pratica , mette-lhe na mão a arma chamada , " queto ," que he o sceptro , com que cortão as cabeças aos condemnados — e todos os reis da Serra trazem estas armas nas mãos que são as divisas reaes. Fazendo-se esta cerimonia fica Rei obedecido e temido dos seus.<sup>140</sup>

Considerando o cenário de gradual e constante mudança na região ocidental da África ao longo dos séculos XV e XVI, esses dois agentes – jambacouses e chefaturas locais – foram responsáveis pela promoção de diversas e necessárias reconfigurações, rupturas e recriações para garantir a sobrevivência do grupo. O sucesso dessas mudanças era baseado na dinâmica das relações com as divindades e a reconfiguração dos panteões em famílias rituais inclusivas e diversificadas. Aqui, também percebemos comentários de Diogo Gomes sobre o papel de contato entre ambos sujeitos. Jambacouse (bispo da sua igreja) e o “rei”, a chefatura local, que teve contato direto com o chefe religioso:

Depois que o rei ouviu isto veio á margem do rio com grande poder, e assentando-se na praia mandou que me aproximasse, o que eu fiz com as minhas ceremonias, do melhor modo que pude. Estava ahi um certo bispo da sua igreja que me interrogou a respeito do Deus dos christãos. E eu respondi-lhe conforme a intelligencia que Deus me deu.<sup>141</sup>

Além disso, o próprio Le Blanc comenta: “Le roi et tous les peuples de Guinalla croient fermement que sa famille devrait mourir avec eux pour se retrouver dans l'autre monde”<sup>142</sup>. No trecho, destaca-se a crença na perenidade da vida, pela migração ao grupo dos ancestrais. A importância da agência do indivíduo no processo de conversão para a religião yran de ver destacada, e entendida, em primeiro lugar, enquanto momento de autotransformação, uma vez que o indivíduo desempenha um

<sup>140</sup> ALMADA, A. 1994, p. 75.

<sup>141</sup> GOMES, Diogo. **As relações do descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde**. Trad. Gabriel Pereira. In: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, 17 série, no. 9, vol. 5, Lisboa, 1910, p. 18.

<sup>142</sup>“O rei e todos os povos de Guinalla acreditam firmemente que sua família deve morrer com eles por companhia no outro mundo” LE BLANC, Vincent. **Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc marseillois** (...). Paris: Saint Chapelle, 1648, p. 325.



papel fundamental em sua conversão. Por outro lado, as explicações sócio-históricas tendem a considerar a conversão dentro de um amplo contexto social, econômico, político e histórico.

O batismo das chefaturas locais da Senegâmbia, ou reis, como chamam as fontes no século XVII, ocorriam mais pelas “facilidades” políticas que poderiam gerar, como a proteção portuguesa contra raides de outros grupos, criação de linhas de comércio, etc. – do que por uma conversão efetiva, como podemos observar na “Carta do Rei Balamá de Guinala a El-Rei D. Felipe II”:

(...) prometendolhe cumpriria tudo quanto elle antes me tinha pedido e me fazia christaõ, e largaria todas as er[r]onias chinas que os da minha nação costumauão ter, reduzindome á fee de Christo, conforme sou delle e dos Padres da Companhia emcaminhado, *cõ tanto que ponhas os olhos em o detrimento que passa este Rejno, porque mo tem destruído e [a] sette Rejs súbditos meus*, os Bijagós, cõ assaltos que de noite daõ, matando e abrasando tudo, por ser gente que está em huãs ylhas, onde lhe naõ posso fazer guerra por terra<sup>143</sup>. [grifo meu]

Nesse caso, seria possível considerar o monoteísmo como “impureza”? Vale a pena evocar Mary Douglas: a autora debate, conforme já proposto por nós, que a própria noção de pureza implica na adoção da poluição como elemento correlato – mesmo que abjeto. Apesar disso, Douglas dá um passo adiante, ao propor que nesta correlação deverá ser feita uma análise (constante e muitas vezes subjetiva e inconsciente) do perigo à continuidade das estruturas de um sistema social. Quando a impureza ou poluição atinge níveis mais altos do que a capacidade dos jambacouses, por exemplo, de lidar com a intervenção externa, ocorre uma desestabilização. Nesse sentido, cremos que o incremento no contato entre (1) a expansão islâmica, especialmente após o século XVII, (2) a missionação católica europeia e (3) o incremento significativo no tráfico de pessoas escravizadas gerou uma desestabilização religiosa na costa.

Sociedades descentralizadas são entidades complexas. Por não ter uma separação clara entre o que o ocidente entende como “as esferas da vida comunitária” (política, economia, religião), possuírem tradições altamente localizadas e muitas vezes comunidades que diferem grandemente mesmo em pequenas distâncias

<sup>143</sup> Carta do Rei Balamá de Guinala a El-Rei D. Felipe II. In: BRÁSIO, Antônio Padre. **Monumenta Missionária Africana**. África Ocidental (1570– 1600). Vol. V. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2011, p. 93.

geográficas, a forma como essas sociedades “sem centro” reagem às situações pode, muitas vezes, ser de difícil compreensão. As autoridades espirituais – jambacouses e chefaturas locais – são, nesse caso, um elemento de coesão e ordem, enquanto repositórios da tradição e herança do grupo. As estruturas sociais desempenham um papel crucial no estudo da conversão. Como sugeriu Robert W. Hefner<sup>144</sup>, reafirmando um argumento feito anteriormente por Emefie Ikenga-Metuh<sup>145</sup>, se a conversão na África pode ser entendida enquanto um fenômeno multicausal, uma explicação multicausal também é necessária. Ao desenvolver um modelo de trabalho para entender a conversão, é importante observar como os africanos conceituaram e entenderam esse processo. Ou seja, o que isso significava para eles? Então, uma melhor compreensão do processo pode ser estabelecida'. Portanto, é importante dizer o que queremos dizer com conversão.

David Snow e Richard Machalek<sup>146</sup> usaram um método sócio retórico para teorizar sobre a conversão. Eles argumentaram que um convertido é um tipo social, ou seja, é um produto de um contexto social ou realidade social. Os conversos podem ser identificados através de suas conversas e raciocínios, em outras palavras, através de seus discursos. Segundo Ricoeur<sup>147</sup>, "a fé nunca aparece como uma experiência imediata, mas sempre como mediada por determinada linguagem que a articula". Em outras palavras, a fé é expressa e encoberta no idioma da comunidade de fé para que ela tenha algum significado. Assim, para Snow e Machalek, a conversão é uma mudança no universo do discurso. Esses são "quadros de significado socialmente construídos, embutidos na linguagem e em outros símbolos que fornecem um sistema ou "dossel sagrado"<sup>148</sup> para dar sentido ao mundo"<sup>149</sup>. Em outras palavras, eles são propriedade de grupos sociais. O universo do discurso estabelece, constitui e sustenta

---

<sup>144</sup> HEFNER, Robert W. Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class. *Indonesia*, no. 56, 1993, pp. 1–35.

<sup>145</sup> IKENGA-METUH, Emefie. *Comparative studies of African traditional religions*. Onitsha: IMICO Books, 1987, p.23

<sup>146</sup> SNOW, David A.; MACHALEK, Richard. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, 1984, pp. 167-190

<sup>147</sup> RICOEUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Tradução: Antoni Hall. Lisboa: Edições 70 Ltda. 1995, p. 46.

<sup>148</sup> BERGER, Peter L. *Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus Editora, 1967, 200 pp.

<sup>149</sup> STAPLES, C.; MAUSS, A. Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 26, n.2, 1987, p. 135

o mundo social no qual o indivíduo participa<sup>150</sup>.

Para Staples e Mauss, “a conversão pode ser vista como um processo; que esse processo é fundamentalmente de autotransformação; que a autotransformação é principalmente através da linguagem”<sup>151</sup>; e que o convertido desempenha um papel ativo em sua própria transformação<sup>152</sup>. Diz-se que a autotransformação é uma mudança no 'eu real'. O ser real "quem realmente acreditamos ser quando todos os nossos papéis sociais e auto-apresentações são despojados”<sup>153</sup>. Claramente, a linguagem desempenha um papel crucial na conversão. É através da linguagem que um indivíduo alcança a autotransformação. De fato, "a linguagem ideológica funciona como um recurso, que, ao permitir que os crentes cheguem a um acordo com os problemas finais de significado em suas vidas, produz uma sensação de transformação”<sup>154</sup>. Inevitavelmente, os indivíduos usam o discurso para se transformar.

Ikenga-Metuh<sup>155</sup> entende a conversão como um fenômeno sociorreligioso. Tem causas sociais e religiosas. Ele ressaltou ainda que o período de conversão massiva ao Islã e ao Cristianismo correspondia a um período de rápidas mudanças socioculturais, isto é, colonialismo, industrialização e modernização. Todos esses fatores contribuíram para a conversão na África. De fato, “a conversão africana é um processo de adaptação de elementos das crenças tradicionais e adoção de novas crenças”<sup>156</sup>. Assim, ele pede uma abordagem multicausal, porque cada uma das abordagens propostas enfatizava uma ou outra causa.

O ponto de partida de Terence Ranger<sup>157</sup> ao adotar essa abordagem é que a

---

<sup>150</sup> WANAMAKER, Charles A. 1999. The Conversion of Jesus' Disciples and the Emergence of Christianity. **Journal of Theology for Southern Africa**, 1999, vol. 104, 16-31 pp.

<sup>151</sup> STAPLES, C.; MAUSS, A. 1987, p. 146

<sup>152</sup> MEAD, George. H. **Mind, Self, and Society**. C.W. Moms (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1934; GECAS, V., & SCHWALBE, M. L. Beyond the looking-glass self: Social structure and efficacy-based self-esteem. **Social Psychology Quarterly**, no. 46 vol. 2, 1983. 77–88 pp.

<sup>153</sup> STAPLES, C.; MAUSS, A. . Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, vol. 26, n.2, 1987, p. 137.

<sup>154</sup> STROMBERG, Peter G. Ideological Language in the Transformation of Identity. **American Anthropologist**, New Series, vol. 92, no. 1, 1990, p. 43.

<sup>155</sup> IKENGA-METUH, Emefie. **Comparative studies of African traditional religions**. Onitsha: IMICO Books, 1987, 288 pp.

<sup>156</sup> IKENGA-METUH, 1987, p.25.

<sup>157</sup> RANGER, Terence. The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa. Terence Ranger e Olufemi Vaughan (eds.), **Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa**. London: MacMillan, 1993, 257 pp.

religião africana pré-colonial não estava localizada, mas era muito fluida. A ideia de um microcosmo despedaçado tornou-se redundante porque a religião africana tinha orientações tanto microcómicas quanto macrocómicas. Nas sociedades africanas, a identidade não era concebida em termos de etnia, mas era construída politicamente. Os limites étnicos foram uma invenção colonial tardia. As pessoas se identificaram mais como membros de instituições que tinham limites fluidos. Houve movimento e interação entre pessoas de diferentes áreas, o que resultou na troca de ideias.

os homens interagiam com os outros como comerciantes, como caçadores, como peregrinos ... As pessoas se mudavam constantemente de suas propriedades e aldeias microcómicas, e outras pessoas constantemente passavam para dentro e através delas<sup>158</sup>.

O movimento, a interação e a troca de idéias por pessoas de várias áreas e instituições tiveram um impacto nas formas religiosas de crença, prática e identidade.

As religiões africanas simbolizavam os relacionamentos, e os cultos eram frequentemente um meio de articular tais relacionamentos, os padrões complexos da sociedade e da economia combinados com padrões religiosos igualmente complexos ... pode-se ver que as religiões africanas eram multicamadas e dinâmicas, com uma história de contradição, contestação e inovação. Nessa perspectiva, pode-se substituir o modelo de coletividade orgânica total por outra coisa – um modelo de pluralismo criativo e resiliente. Esse modelo ajuda na adaptabilidade das sociedades e indivíduos africanos durante as mudanças do capitalismo colonial.<sup>159</sup>

Ranger dissipou o mito de uma sociedade africana orgânica localizada, controlada centralmente e esperando que algo acontecesse. Dizia-se que o microcosmo era seguro e caracterizado por proteger os membros dos efeitos do macrocosmo. Ele argumentou que antes do colonialismo, os africanos operavam tanto no nível microcómico quanto no macrocómico; eles tiveram exposição a um mundo mais amplo e ideias alternativas. O desenvolvimento religioso foi, em grande parte, influenciado pela fluidez do movimento por pessoas de diferentes setores.

Jean e John Comaroff<sup>160</sup> argumentaram que o encontro entre a religião africana e o cristianismo missionário era mais uma conversa do que uma conversão antes do uso da força pelos colonos. Os africanos dialogaram com os missionários sobre religião. Havia aspectos da prática africana que foram trazidos para a igreja cristã por meio desse diálogo. O processo de conversão de africanos foi uma negociação até os

<sup>158</sup> RANGER, 1993, p. 73.

<sup>159</sup> RANGER, 1993, p. 73.

<sup>160</sup> COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. **Of Revelation and Revolution**, vol. I: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press 1991, 434 pp.

colonos usarem a força. Os africanos criaram outros mecanismos para lidar com o cristianismo. Os africanos eram geralmente tolerantes com outros pontos de vista sobre a realidade.

Como Opoku observou:

A atitude tolerante da religião tradicional africana em relação a outras abordagens do Divino, bem como a outras interpretações da origem e destino dos seres humanos, confirma a verdade do provérbio: a religião tradicional africana é a mão de uma única pessoa que não pode abraçar a totalidade da sabedoria e essência divinas. E, como a verdade divina está além do alcance de uma única tradição religiosa, a sabedoria recomenda abertura à verdade, que vem de outras tradições.<sup>161</sup>

Contudo, essa tolerância não era uma via de mão dupla, e a intolerância cristã direcionou-se aos jambacouses. Considerando a função desses agentes enquanto responsáveis diretos pelo intermédio da relação entre o mundo dos vivos e dos mortos, realizavam uma série de cerimônias para alcançar tal fim. Nos rituais de iniciação, sepultamento, na cura de males físicos e espirituais, assim como em conselhos e conflitos diplomáticos, sua presença se fazia sentir.

Conforme demonstrado pela documentação, os jambacouses agiam procurando a causa do mal que acometia o sujeito ou a comunidade como um todo e combatendo esse agente. Enquanto “manipulador” do mundo dos vivos e do mundo dos mortos, muitas vezes transitava entre esses universos conforme seus interesses particulares, gozando e reforçando seu estatuto social nas comunidades por onde porventura passasse. Nesse sentido, o adjetivo que as fontes dão à esses sujeitos era de “adivinhadores”<sup>162</sup>, visto que conseguiam revelar o que não era visível a todos, encontrando a “raiz” dos males.

Conforme demonstrado na seção sobre a ritualística na Senegâmbia, a morte não era entendida como um evento natural. Dessa forma, em qualquer mal físico o jambacouse era acionado, ou então, em casos menos graves, fazia-se uma consulta direta aos *chinas* familiares. Ainda assim, o repositório das práticas ligadas ao bem estar e à garantia de apaziguamentos dos ancestrais repousava no jambacouse: não

<sup>161</sup> OPOKU, Kofi Asare. Damuah and the Afrikania Mission: The Man and His Message: Some Preliminary Considerations. **Trinity Journal of Church and Theology**, vol. 3, no. 1, 1993, p. 67.

<sup>162</sup> “[...] há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Janbacouses, esses, quando adocece 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.” ALMADA, 1994, p.249

só enquanto agente de conversão religiosa, coesão da comunidade e saúde social, esses indivíduos também se responsabilizavam pelo bem-estar individual dos membros.

### 3.5. **Jogo de forças: continuidades *versus* rupturas**

Nesta última seção do capítulo pretendemos elaborar uma breve análise sobre como, possivelmente, houve um processo de ruptura ou de continuidade na religião yran ao longo da passagem do tempo. Essa análise segue um pressuposto básico: de que alguns ritos são “mais” transmissíveis do que outros, em particular aqueles que (1) geram emoção suficiente para convencer seus participantes de que eles lidaram com o divino; (2) aqueles que guardam em si o cerne do “agir” religioso, ou seja, sintetizam tão bem aquilo que é essencial da religião que não podem ser ignorados por seus praticantes. De fato, para explicar a persistência do ritual através do tempo, é preciso levar em consideração não apenas questões mnemônicas, mas também a motivação dos participantes para transmiti-lo.

Assim, ao compreender a religião enquanto uma dinâmica comunitária que pode ser localizada histórica e espacialmente, percebemos que deuses e rituais podem se comportar de formas essencialmente ambíguas: impressionante flexibilidade ou assombrosa rigidez. A religião pode sempre se transformar, adquirindo novas dinâmicas e significados, mas na Senegâmbia o que salta aos olhos é que, apesar de apresentar grande diálogo com as contingências sociais enfrentadas, ainda foi capaz de preservar seus elementos nucleares, até a contemporaneidade<sup>163</sup>. O que queremos dizer é que, apesar da capacidade dos senegambianos de interpretar eventos, sujeitos e objetos alheios, podendo integrá-los à religião, conforme o contexto específico enfrentado, não houve uma descaracterização religiosa local completa.

Nesse sentido, Robert Baum destaca dois tipos de abordagens aplicadas ao estudo das religiões “indígenas” africanas: uma, que considera as religiões da

---

<sup>163</sup> “De acordo com o primeiro Recenseamento Geral da População, em 1979 cerca de 35% da população guineense era muçulmana, 60% praticava as religiões indígenas e 5% era cristã (Machado 2002). O censo de 2009 (INE 2009) mostrou um surpreendente crescimento do cristianismo (22%), um aumento do Islão (45%) e um declínio das religiões locais (15%). Se estes dados devem ser interpretados com cuidado (pois 16% da população não respondeu à pergunta sobre a religião praticada)”. FORMENTI, Ambra. Rumo a Uma Fé Global: História Do Movimento Evangélico Na Guiné-Bissau. *Etnográfica*, no. vol. 21 (2), 2017, p. 298.

Senegâmbia essencialmente estáticas e imutáveis, sendo ajustadas apenas para preservar um suposto "equilíbrio espiritual". Consideramos que essa perspectiva não procede, em razão do grau de adaptação religiosa apresentada ao longo deste trabalho<sup>164</sup>. Apesar disso, compreendemos que, ao considerar os elementos *mais basilares* há, efetivamente, certo grau de contiguidade.

Baum destaca também uma segunda perspectiva que, num outro extremo analítico, percebe apenas plasticidade nas religiões africanas, onde, na busca pela preservação de seus esquemas sociais básicos, sociedades adotam mudanças tamanhas ao ponto de perder seu cerne e “espírito religioso”. Essa noção também não se justifica, haja vista a conformação religiosa na Guiné atual e suas semelhanças com os elementos destacados ao longo deste trabalho.

Por isso, ao longo do terceiro capítulo buscamos demonstrar como membros da religião yran na costa da Senegâmbia – frequentemente praticavam religião para recriar seu senso de *cosmos*. Também o faziam para se integrar à sua comunidade, sendo a própria existência dessa sociedade basilarmente ligada à religião: nessa lógica, quando se destrói a religião, extermina-se a comunidade.

Notamos em primeiro lugar a importância dos agentes internos locais do Oeste Africano na conformação ritual performática de seus sistemas religiosos, ao invés do comum privilégio historiográfico dado à influência dos chamados agentes “externos”, isto é, os não-africanos<sup>165</sup>. A presença europeia, ademais, deve ser relativizada, considerando a dificuldade na comunicação direta e rápida e, conseqüentemente, da transmissão de ordens e de exercício de um pretense poder central e monárquico, que até o século XIX não foi de grande autoridade<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Para mais, ver: BAUM, Robert Martin. **Shrines of the slave trade**: Diola religion and society in precolonial Senegambia. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999, 287 pp.

<sup>165</sup> Há uma série de trabalhos acadêmicos que se dedicam a demonstrar a não-influência direta, uniforme e uníssona europeia na costa ocidental africana, entre eles, cabe citar, especialmente: LOPES, Carlos, Construção de Identidade nos Rios de Guiné do Cabo Verde, [Porto]: **Africana Studia**, n. 6, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; LOPES, Carlos. Os limites históricos de uma fronteira territorial. In.: **Geopolitiques des Mondes Lusophones**. Nº 1-2. 1994. pp.135-141; MARK, Peter. “**Portuguese**” **style and Luso-African identity**: precolonial Senegambia, sixteenth–nineteenth centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002, pp. 398.

<sup>166</sup> De acordo com Carlos Lopes, a estrutura política africana interna era fragmentada e fragmentária – estruturas de poder não centralizadas podem, portanto, ter contribuído para as práticas rituais dada a imbricação com o universo político. LOPES, Carlos, Construção de Identidade nos Rios de Guiné do Cabo Verde, [Porto]: **Africana Studia**, n. 6, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 58.

Dado tal cenário, a importância dos sujeitos africanos na conformação de sua estrutura cultural e linguística é evidente. Tal agência “interna” fez com que, em casos como o da África, onde não houve colonização até o século XIX, o poder interno – político, cultural, social, econômico – fosse inquestionavelmente superior ao estrangeiro. Sendo assim, defendemos que, apesar da localização costeira dos povos do tronco mandê, o controle era sustentado e mantido pelos africanos, apesar de se praticar comércio com nações europeias.

A partir de tais apontamentos preliminares, destaca-se que a forma como se configuraram as relações e encontros em África partia de diversos vetores dessas relações. Em síntese, apesar do que implica a documentação que compõe a chamada “literatura de viagem lusitana”<sup>167</sup> do período, as relações ali formadas, não se limitaram entre “os guineenses” e “os lusitanos”, mas entre a massa anômala convencionalmente chamada de “Guiné”, e entre diversas outras nações europeias, assim como entre os próprios “guineenses” entre si. Pode-se concluir isso haja visto que havia diversas nações, de diversas denominações religiosas, troncos linguísticos e culturas que entre si conviveram, comercializavam e guerreavam.

Até agora, unimos alguns elementos da complexa história da antropologia da religião para sintonizar nossa análise sobre pertencimento religioso. Cabe, por fim, evocar Mary Douglas para analisar o que os historiadores frequentemente traduzem como “rupturas” e “continuidades” ou, em suas palavras “sujeira” e “pureza”<sup>168</sup>. Partindo de uma ótica funcionalista, ressignifica os conceitos de pureza e sujeira enquanto elementos de uma unidade funcional social, onde se interagem de maneira constante e análoga.

A ideia de pureza e do perigo seria empregada como analogia para representar a ordem social em si. Enquanto o perigo seria representado pela “sujeira” ou “impureza” – elementos ou indivíduos que levam comunidades a questionar seus

---

<sup>167</sup> Termo utilizado por José da Silva Horta: “Utiliza-se este conceito no seu sentido mais corrente, abarcando um conjunto de discursos heterogêneos reunidos a partir de um referente extraverbal comum: a viagem física que, directa ou indirectamente, conduz à produção de um discurso (entendida aqui “literatura” como sinónimo de escrita ou texto). Não obstante a diversidade interna que encerra, é precisamente este conceito lato – tendo em conta a documentação disponível para o período escolhido – o que melhor se adequa ao retrato de algo visto e sentido, por quem escreveu ou por quem informou.” In: HORTA, José da Silva. A representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal a Serra Leoa (1453-1508). **Mare Liberum**: Revista de História dos Mares, n° 2, Lisboa, 1991, p. 212.

<sup>168</sup> DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991, 488 pp.



fundamentos particulares – a pureza seria o estado social de ordem completa, onde não há questionamentos ou rupturas fundamentais com o sistema de crenças e as bases sociais instituídas:

Essas crenças-perigo são tanto ameaças que um homem utiliza para coagir um outro, como são perigos que ele próprio teme incorrer por lapsos de retidão. Elas são uma linguagem forte de exortação mútua. Nesse nível, as leis da natureza são introduzidas para sancionar o código moral: tal tipo de doença é causada por adultério, outro por incesto; este desastre meteorológico resulta de uma deslealdade política. O universo todo é arreado aos esforços dos homens, no sentido de forçar o outro a uma boa cidadania. Logo, (continua a autora) achamos que certos valores morais são mantidos e certas regras sociais são definidas por crenças em contágio perigoso, como quando se considera que o olhar ou contato de um adúltero provoca doença em seus vizinhos.<sup>169</sup>

No caso da Senegâmbia, portanto, como poderíamos compreender o “sujo” e o “puro”? O que determina este transformar? De acordo com Douglas, a pureza completa é impossível, visto que há sempre uma ruptura ou mudança em curso, em qualquer área da sociedade – assim como na costa ocidental africana. Dessa forma, enquanto a pureza completa significaria a imobilidade total<sup>170</sup>, o que se percebe na Senegâmbia é que a “sujeira” secular enfrentada pelas comunidades costeiras não as incapacitou, a ponto de criar um caos completo e a desintegração. Isso porque não somente entre as duas formas opostas de contingências existe solução de continuidade, mas ambos, o puro e o impuro, são parte de um mesmo esquema de significação.

As percepções de Douglas bebem diretamente de Durkheim e da Antropologia francesa. Segundo o autor<sup>171</sup> a sociedade, quando em contextos desafiadores e de incerteza, se organiza de modo a exercer forte pressão sobre seus próprios membros, criando uma série de regras sobre a forma como deveriam se portar, de modo a reforçar a "comunhão moral" e o senso de unidade daquela comunidade. É no desenrolar desse processo que gradualmente os atos passam a ser padronizados em torno de uma simbologia particular e necessariamente diferente daquela adotada por outros grupos, para que se possa enfrentar tais situações e unir os membros em um organismo só.

<sup>169</sup> DOUGLAS, 1991, p. 13-14.

<sup>170</sup> A pureza completa seria uma situação em que o sistema de crenças e a relação social interna e com o “outro” estrangeiro não é capaz de criar um contexto de questionamento social quanto ao instituído.

<sup>171</sup> DURKHEIM, Émile. 1989. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 523 pp.

É também a partir dessa postura que “criam-se” as formas malignas, enquanto símbolos que representam a desintegração do grupo e, portanto, produtos sociais: “estados de espíritos objetivadas”<sup>172</sup>. Também assim a sociedade cria as forças do bem, que na visão de Douglas representam a “pureza”. Essas duas formas têm em comum o fato de serem produtos sociais, mas também elementos de um só sistema de organização social.

O encontro entre as populações africanas e europeias é, portanto, fator que influenciou a religião de ambos os grupos – reforçando o ardor missionário cristão, assim como mudando a dinâmica dos julgamentos na religião yran, por exemplo. Sobre tais relações, é imperioso destacar alguns aspectos, que pautam as análises desses contatos<sup>173</sup>. O dinamismo e a historicidade da prática ritual associada aos irans e a imbricação com a vida política e econômica na costa ocidental africana são elementos chave para o entendimento da configuração da religião yran, que foi afetada pelos encontros protagonizados naquele espaço<sup>174</sup>, marcado pela confluência e pela transfluência.

Já em 1624 o missionário jesuíta Pe. Sebastião Gomes, afirmou que recebeu informações “privilegiadas” em uma carta de um português, habitante de Serra Leoa, tratando das armadas holandesas:

Dice mais que soube de certo de *Ingreses que hiao este anno vinte e quatro nãoos Olandesas de muita força a povoar Serra Leoa para dahi impedirem todas as navegações*. Permita Nosso Senhor que não seja 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 [grifo nosso].<sup>175</sup>

Essa notícia é relevante, na medida em que demonstra, já no início do século XVII, o interesse e intenção de conquista de outras nações “não lusitanas” na Senegâmbia. No mesmo ano os holandeses já haviam protagonizado a invasão à

---

<sup>172</sup> DURKHEIM, 1989, p.489.

<sup>173</sup> Embora sem entrar na pertinência de cada um desses conceitos, o termo contato será aqui utilizado quando a referência for o contato de grupos senegambianos e estrangeiros (enquanto sujeitos de outra religião ou localidade).

<sup>174</sup> “Se o efeito é o que faz com que a causa seja uma causa, então o efeito deve ser tratado como a origem, e não a causa em si”, como apontou Nietzsche. Não nos dedicaremos a estudar, portanto, as causas que conformaram a religião yran na Senegâmbia, mas, dada a situação que se encontrou entre os séculos XV e XVIII, determinar a forma e as mutações históricas que sofreu, de acordo com as contingências históricas: fatores agregadores e desagregadores, internos e externos.

<sup>175</sup> DONELHA, 1977, p.364.

Salvador, na Bahia, e já era conhecida sua intenção expansionista em outras “possessões” portuguesas. Os ingleses, por sua vez, já haviam executado o saque do Recife ainda em 1595, o que justifica a especial consternação de Pe. Gomes com a notícia de uma possível invasão na costa da “Guiné”.

Foi neste contexto que André Donelha, então morador de Cabo Verde, produziu suas memórias, de viagens que havia feito entre 1574 e 1585. Suas memórias seriam de grande valia ao então governador da Guiné, visto que Donelha, além de experiente navegador e grande conhecedor da costa ocidental, havia na viagem de 1574, feito parte da armada de António Velho Tinoco, que batalhou com um grupo de franceses que buscava se estabelecer na região. O contexto também é igualmente relevante por demonstrar, conforme já explorado no segundo capítulo, uma série de textos que procuraram sistematizar o conhecimento sobre a costa africana.

### **3.6. Conclusão**

Em conclusão, buscamos apresentar, ao longo do capítulo o sistema construído envolta da religião yran, enquanto uma estrutura coesa, marcada por elementos ritualísticos próprios, executados de forma específica e repetitiva, e simbolizada em elementos naturais – como a floresta, o poilão e outros elementos naturais – e artificiais – como os *chinas* e panos. Essa memória religiosa deve ser resgatada para que se faça justiça histórica às comunidades da costa ocidental africana, não enquanto praticantes de “cultos descentralizados e a-históricos”, ou sujeitos “fetichistas” em um estágio evolutivo anterior, mas enquanto membros de comunidades coesas e organizadas de forma complexa e completa, com crenças particulares, estruturadas, disseminadas e historicamente reproduzidas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*The situation seems to be that they consider the phenomena 'supernatural', for the most part, much like the ways and mental state with which they look at the material circumstances of their environment, the reasons and actions of human beings. Such an attitude is within the limits of the Mende's knowledge, completely empirical.<sup>1</sup>*

O objetivo desta dissertação foi apresentar uma nova perspectiva sobre o tema “religião” na Senegâmbia, a partir de uma contextualização histórica delimitada. Para isso, buscamos executar todo o processo de contextualização no primeiro capítulo, crítica documental no segundo e, finalmente, análise e pesquisa da religião no terceiro. A partir desse complexo processo, foi possível executar análises de cunho antropológico e histórico, buscando priorizar uma perspectiva historiograficamente consciente e adequada aos recortes temporal, temático e espacial. Apesar de controversa, essa posição nos permitiu alcançar conclusões de outra forma impossíveis, resultando no trabalho em mãos do leitor.

À guisa de conclusão, é vital considerar a importância da religião yran na Senegâmbia, enquanto dialética da emancipação e identidade das populações senegambianas, destacando-se a importância da continuidade dos estudos promovidos nesse campo, que muito podem revelar para a História da África. Como busquei demonstrar, a vida social e religiosa dos povos sosos, balantas, nalus, bagas e felupes se imbricava inexoravelmente, mas respondia a dinâmicas políticas e econômicas mutáveis, o que torna necessária uma análise que considere essas relações não apenas entre os europeus e senegambianos, mas entre os próprios povos senegambianos, que respondiam à diversas agendas distintas.

Dessa forma, considerar aspectos como a geografia, a política, a diplomacia e as atividades econômicas é importante para o entendimento da religião, que por sua vez se vale para uma compreensão mais ampla acerca da sociedade. Mais do que isso, a análise da expressão religiosa em toda a sua complexidade é uma forma de analisar a dinâmica de identidades na Senegâmbia, que, conforme bem analisado por Peter Mark, é um processo continuamente dinâmico, que não atende aos parâmetros

---

<sup>1</sup> “A situação parece ser a de que eles consideram os fenômenos ‘sobrenaturais’, em sua maioria, de maneira muito parecida com os modos e o estado mental com os quais olham as circunstâncias materiais do seu ambiente, as razões e ações dos seres humanos... Tal atitude é dentro dos limites do conhecimento dos Mende, completamente empírica.” [Tradução própria] LITTLE, Kenneth. **The Mende in Sierra Leone**. in: FORDE, Daryll (ed.) **African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples**. Oxford: Oxford University Press, 1954, p. 113.

“clássicos” de identidade<sup>2</sup>. Ainda assim, essa identidade existe e existiu entre as populações senegambianas, e tinha, entre seus elementos básicos para autodesignação, a religião.

Cabe, por isso, destacar alguns elementos que consideramos relevantes e que podem não ter figurado tão frequentemente nos capítulos supracitados. O primeiro deles é uma possível relação com um “Ser Supremo” ou “Deus criador” entre as populações senegambianas. A ausência nas fontes documentais de experiências relacionadas à um culto organizado e direcionado a “Deus” é uma característica que, conforme destacado por Wiredu<sup>3</sup>, é distintiva das religiões africanas em geral. Acreditamos que essa postura se deve, em parte, por um “funcionalismo” das populações senegambianas, já que, entendendo-se “Deus” como um ser distante, não teria o mesmo potencial de agência que os ancestrais.

Outro elemento que pode corroborar essa análise é o relacionamento com o “sobrenatural”, comentado extensamente ao longo do terceiro capítulo. Considerando que o sobrenatural pressupõe uma ação ou entidade apartada do mundo inato, e que não decorre normalmente da ordem regular das coisas, não é lógico pensar que os ancestrais sejam “sobrenaturais”. Por outro lado, “Deus” sim, poderia ser entendido dessa forma, por isso uma entidade abstrato e intangível; que divide o mundo em duas esferas completamente apartadas e intocáveis, o que não faz sentido no esquema metafísico das populações da Senegâmbia.

The orders of existence above the human sphere are categorized as supernatural, spiritual, and, in some connections, transcendent, while the rest is designated as natural, material, and temporal. If to this is added the characterization of the activities dedicated to establishing useful relations with the extra – human powers and forces as worship, then the stage is set for attributing to Africans not only an intense religious sense but also a particularly pervasive institutional religion with unmistakable imprints on all major aspects of life. <sup>4</sup>

<sup>2</sup> MARK, Peter. **“Portuguese” style and Luso-African identity** : precolonial Senegambia, sixteenth–nineteenth centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002, p.5

<sup>3</sup> WIREDU, Kwasi. **African Religions from a Philosophical Point of View** In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, pp. 34-43.

<sup>4</sup> “As ordens de existência acima da esfera humana são categorizadas como sobrenaturais, espirituais e, em alguns casos, transcendententes, enquanto o resto é designado como natural, material e temporal. Se a isto se acrescenta a caracterização das atividades dedicadas ao estabelecimento de relações úteis com os poderes extra-humanos e forças de culto, então a cena está montada para atribuir aos povos africanos não apenas um sentido religioso intenso, mas também uma particular religião institucional penetrante, com impressões inequívocas em todos os aspectos principais da vida [Tradução nossa]”. WIREDU, Kwasi. **African Religions from a Philosophical Point of View** In:

Buscamos demonstrar também a violência simbólica com a qual se tratou as comunidades da costa ocidental africana. Primeiro pela atuação missionária e conversão dos grupos ali presentes; segundo pelo comércio, especialmente o de escravizados, tendo em vista que a liberdade e o esquema cultural e social lhes foi extirpado nesse processo; por fim na documentação, que os retratou de forma animalesca e animalizada. Esse processo marcou os estudos históricos sobre a Senegâmbia e, mais tarde, também os países que ali foram constituídos.

A religião, portanto, exerceu um papel essencial e insubstituível para a vida social senegambiana, que se organizou em torno de um mundo que para a lógica ocidental faz parte de duas esferas ontologicamente apartadas - o sagrado e o mundano - mas que na costa ocidental da África faziam parte de uma só experiência e lógica de existência: a vida e a morte, o extraterreno e o terreno, o ancião e o nascituro<sup>5</sup>. Todos inseridos em um mesmo universo de significação, que aqui, em um esforço de tradução, buscamos desvelar ao leitor.

Ainda assim, segue a necessidade de estudo aprofundado, conforme proposto pelo datado, mas clássico texto de Hampâté Bâ, *A tradição viva*:

Quando se fala da "tradição africana", nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito pela mãe, etc.) mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes de aldeia para aldeia<sup>6</sup>

Um dos elementos que salta aos olhos que ainda deve ser melhor explorado é, por exemplo, uma análise sistemática e comparativa, historicamente linear, dos rituais da Senegâmbia, de forma a registrar suas mudanças e reações às contingências históricas ao longo do tempo. Percebe-se que até hoje inúmeras semelhanças se

---

TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p.37.

<sup>5</sup> Concordamos, portanto, com Hawthorne quando afirma 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 [Tradução nossa]." HAWTHORNE, 2010, p. 213. "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 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".

<sup>6</sup> BÂ, Amadou Hampâté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.) **História Geral da África**. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO, 1982. v. 1.

---

sentem entre o que foi descrito na documentação e as práticas designadas “animistas” hoje em países como a Guiné, Gâmbia, Senegal, Guiné-Bissau, Serra Leoa, entre outros. Até que ponto elas se comunicam? Como esse processo de aproximações e distanciamentos se deu com o passar do tempo? Seria válido utilizar a teoria de Mary Douglas para a pureza e impureza para toda a história das populações ali habitantes?

São questões que, até onde averiguamos, ainda não possuem resposta certa. Entretanto, é importante destacar que essa aparente “imobilidade” religiosa tem seus limites, e que é preciso tomar o devido cuidado para não adotarmos discursos sobre a não-história africana. Processos de transformação ao longo do tempo são inevitáveis, adaptações e mudanças, frequentes. E as religiões, estando ao serviço das necessidades psicológicas, emocionais e sociais das pessoas fazem parte desse diálogo e têm como função principal dar sentido ao mundo.

Ao adentrar conosco na costa africana, esperamos que o leitor também tenha se deparado com a riqueza e o valor da religião yran, com os esquemas mentais de sosos, balantas, nalus, bagas e felupes, e com uma realidade radicalmente diferente daquela com a qual está acostumado, mas que se demonstrou profundamente civilizada, organizada e complexa. “Se alguém morreu, alguém matou” nada mais revela do que uma crença na não-separação dos mundos dos vivos e mortos, e, por isso, a esperança na vida eterna, no seio da comunidade.

---

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS****FONTES**

ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1964;

ALVARES, Francisco, 1470-1540: **Historia de las cosas de Ethiopia**. Zaragoza : en casa de Agostin Millan, : a costa de Miguel de Suelves alias çapila Infançon, 1561. - 80, [2] f.

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;

CADAMOSTO, Luís de. **Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra**. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1988;

COELHO, Francisco de Lemos. **Duas descrições seiscentistas portuguesas**. Introdução e anotações históricas de Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990.

DE MAREES, Pieter. **Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, aultrement nommé la Coste d'or de Mina**. Amsterdã: C. Claesson, 1605.

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.

GREEN, John. **A New General Collection of Voyages and Travels**. London: T. Astley, 1745–1747.

GUERREIRO, Fernão (Pe.). **Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões**. Edição dirigida e prefaciada por Artur Viegas. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. (3 volumes)



GUINÉ-BISSAU. INE (Instituto Nacional de Estatística). **Terceiro Censo Demográfico**, 2009. Disponível em: [stat-guineebissau.com/publicacao/caracteristicas\\_socio\\_cultural.pdf](http://stat-guineebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf). Acesso em: 23 Fev. 2020.

HERÓDOTO. **Histórias**. Trad. RAMÍREZ, Trejo Arturo. UNAM, Coordinación de Humanidades, 2008.

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

LA COURBE, Michel. **Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d’Afrique en 1685**. Organizado por P. Cultru. Paris: Société de l’Histoire des Colonies Françaises. 1913;

LE BLANC, Sieur Vincent, **Les Voyages Fameux de Sieur Le Blanc**, Paris: Coulon Editoria, 1848, 148 p.

NCAC, Department Research and Documentation. Pasta 132/A. Informante: Laa Sankung Jaabi, homem, mandinga, 96 anos. Data 19/4/1972. Local: Libras, p.02. **National Centre for Arts and Culture**.

ORTELIUS, Abraham. **Theatrum Orbis Terrarum**. 1570. Disponível em: <https://wdl.org/pt/item/8978/>. Acesso em: 12 jun. 2016.

PARK, Mungo. **Travels in the interior district of Africa**. Realizado sob a direção da African Association nos anos de 1795, 1796 e 1797. Londres, 1799.

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

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

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica do descobrimento e conquista da Guiné**. Introdução, atualização de texto e notas de Reis Brasil. Publicações Europa-América. 1989.

**BIBLIOGRAFIA**

ABRANTES, Manuel P. Almeida de Bívar. **Kaabu, história de um império do início ao fim**. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 162 pp;

ADANDÉ, Alexandre. *Récades des rois du Dahomey*. Dakar: IFAN, 1962, pp. 12-32.

AGUIAR, Miguel. As crônicas de Zurara: a corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV. **Medievalista online**, n. 23, 2018;

AISSA, Mamadi. *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental*. Traduites d'un manuscrit arabe inédit par Maurice Delafosse. Paris: Publications du Comité de l'Afrique Occidentale Française, 1913;

ALMEIDA, Carlos Lehmann de. Inquérito etnográfico sobre a alimentação dos felupes. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, no. X, vol. 40, 1955, pp. 617-634;

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. **No Centro da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado na África**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017, 288 pp.

ANKERSMIT, Frank Rudolf. **A Escrita da História: a natureza da representação histórica**. Londrina: EdUEL, 2012, 338 p;

\_\_\_\_\_. **Narrative logic: a semantic analysis of the historian's language**. Berlim: Springer, 1983, 215 pp.

ARAÚJO, Paulo A. A questão do ser em geral em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger **Revista Ética e Filosofia Política**. No. 16, vol. 2, dez. 2013;

ARENDT, Hannah. **The Jew as Pariah**. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombro**. Nação, identidades, póscolonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, 422 pp.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). **História Geral da África**, I – metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010, 159-174 pp.

---

BAGGIO, Kátia Gerab. Identidade e alteridade: a representação do *outro* e as narrativas de viagem nas reflexões de François Hartog. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio & GARCIA, Tânia da Costa (orgs.). **Cadernos de seminários de pesquisa: cultura e políticas nas Américas**. Volume I. Assis-SP: FCL-Assis-Unesp Publicações, 2009, v.1, p. 32-43.

BARRETO, João. **História da Guiné: 1418-1918**. Lisboa: Imprensa Beleza, 1938, 452 pp.

BARROS, Luiz Frederico de. **Senegâmbia portuguesa ou Notícia descritiva das diferentes tribus que habitam a Senegambia meridional**. Lisboa: Typographia Editora de Mattos Moreira, 1878

BARROS, José. As crises recentes da historiografia. **Diálogos**, vol. 14, no. 1, 2010

\_\_\_\_\_. Fernand Braudel e a geração dos Annales. **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 6 n. 11, 2012. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/>. Acesso em: 31 Mar. 2020.

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

BARROS, Marcelino Marques de. **Litteratura dos negros: contos, cantigas e parábolas**. (Separata da tribuna). Lisboa: Typographia do Commercio, 1900

BARRY, Boubacar. Senegâmbia: **O Desafio da História Regional**. Rio de Janeiro: SEPHIS – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2000, pp. 35-64.

\_\_\_\_\_. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 358 pp.

BAUM, Robert Martin. **Shrines of the slave trade: Diola religion and society in precolonial Senegambia**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999, 287 pp.

BAYAN, Lúcia. Sociedade Felupe: Desintegração Ou Transformação Social? **Cadernos De Estudos Africanos**, no. 29, 2015, pp. 59–76

---

BELTRAN, G. A. The Rivers of Guinea. **The Journal of Negro History**, Vol. 31, Nº 3, 1946, pp. 290-316

BERGER, Peter L. **Dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus Editora, 1967, 200 pp.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, 368 pp.

BHABHA, Homi. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 105-128.

BLOCH, Marc. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. **Revue de Synthèse Historique**. vol. 6, 1928, p. 15-50.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Trad. Celso Castro. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BORRMANS, Maurice. **Islam e cristianesimo**: le vie dei dialogo. Milano: Paoline, 1993, 101 pp.

BRAUDEL, Fernand. **La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II**. (3 vols.) (Trad. Portuguesa) O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II. (2 vols), Lisboa, Publicações D. Quixote, 1984, 694 p.

BROOKS, George. **Eurafricans in Western Africa**: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century. Athens: Ohio University Press, 2003, 392 pp.

\_\_\_\_\_. **Landlords & Strangers**: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000 – 1630. Colorado: Westview Press, 1993.

\_\_\_\_\_. The Observance of All Souls' Day in the Guinea-Bissau Region: A Christian Holy Day, an African Harvest Festival, an African New Year's Celebration, or All of the above(?) **History in Africa**. Vol. 11, 1984, pp. 1-34.

BOULÈGUE, Jean. **Les anciens royaumes wolof (Sénégal): le Grand Jolof–XIII-XVI siècle**. Paris: Editions Façades - Blois, 1987, 207 pp.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Parede: Publicações Europa-América, 1983, p.71-90.

CABRAL, Iva. Elites atlânticas: Ribeira Grande do Cabo Verde (séculos XVI-XVIII). In: **Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”**. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

CANAS, António Costa. **Alvise Cadamosto**. In: Instituto Camões: Navegações portuguesas. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaport/d07.html>. Acesso em: 12 abr. 2020

CARDOSO, Augusto. **Saberes e práticas tradicionais da etnia bijagós e suas relações com a organização, a gestão e a conservação da biodiversidade na Guiné Bissau**. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais - Diversidades e (Des)igualdades, 2011. Anais... UFBA, Salvador: Bahia, 2010.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um Historiador fala de Teoria e Metodologia**. Bauru: Edusc, 2005, 282 pp.

CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). **Representação: contribuições a um debate transdisciplinar**. São Paulo: Papirus, 2000, 288 pp.

CARREIRA, António. Organização social e económica dos povos da Guiné Portuguesa. Bissau: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, 1961, n.º 16 , pp. 641-736.

\_\_\_\_\_. **Aspectos da influência da cultura portuguesa na área compreendida entre o Rio Senegal e o norte da Serra Leoa**. Porto, Imprensa Portuguesa, 1964, pp. 416.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. Cabo Verde e Guiné e a Companhia do Grão-Pará e Maranhão. **Boletim Cultural de Guiné Portuguesa**, n.º 87-88, Porto, Imprensa Portuguesa, 1967, pp. 309-324.

\_\_\_\_\_. A Ilha de Maio. Alguns aspectos sociais e demográficos” in **Revista do Centro de Estudos Demográficos**, n.º 18, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, pp. 145– 147.

CARREIRA, António. Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichista na Guiné Portuguesa. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, nº63, ano XVI, 1961.

\_\_\_\_\_. A Etnonimia dos povos de entre o Gâmbia e o Estuário do Geba. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. XIX, 75, pp. 233-75.

CARVALHO, Joaquim Barradas de. **As fontes de Duarte Pacheco Pereira no Esmeraldo de Situ Orbis**. Lisboa: Serviço de Educação-Fundação Calouste Gulbenkian, 1991

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007, 302 pp.

CHAGASTELLES, T. As sociedades africanas e o colonialismo. In: MACEDO, JR., org. *Desvendando a história da África* [online]. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/yf4cf/pdf/macedo-9788538603832-09.pdf>. Acesso em: 17 Fev. 2020.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. **Research Into an African Mode of Production**. Nova Iorque: United Nations, African Institute for Economic Development and Planning, 1971.

COSTA, L. M. N. Ventos do mal: sopro da cura: cosmovisão, doença e cura entre os Felupes da Guiné-Bissau. **Antropologia Portuguesa**. no. 29, 2012, pp. 25–48.

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. 133-146.

CROWLEY, E. L. Regional spirit shrines and ethnic relations in Guinea-Bissau. **Afr J.** n. 17, 1998, pp. 27–39.

- DESPRET, Vinciane. O que diriam os animais se... **Chão da feira**; Caderno de Leituras, n. 45, pp. 1-20, 2016;
- DIAS, Eduardo Costa; HORTA, José da Silva. La Sénégambie: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués, **Mande Studies**, nº.9, 2007, p.9-20.;
- DIAS, Jill. **África nas vésperas do mundo moderno**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, 304 pp.
- DOS SANTOS, Maria Emília M. **Os primeiros "lançados" na Costa da Guiné: Aventureiros e Comerciantes**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, 136 pp.
- DOS SANTOS, Rafael José. O 'Étnico' e o 'Exótico': Notas Sobre a Representação Ocidental da Alteridade. **Revista Rosa dos Ventos**, v. 5, n.4, 2013, pp. 606-649.
- DOSSE, François. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. UNICAMP, 1992;
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Trad. Sónia P. da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991, 213 pp.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. 2. ed. Traduzido por Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus. 1989;
- ELIADE, Mircea. Aspectos do Mito. Lisboa: Ed. 70, 1986, 239 pp;
- EHUARD, Raoul. **Art bakongo**. Insignes de pouvoir: le sceptre. Arnouville: Arts d'Afrique, 1998, 274 pp.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Essays in social anthropology**. Londres: Faber and Faber, 1962, 233 pp.
- FARIA, D. Anamorfose de um dia: o tempo da história e o dia 11 de dezembro de 1972. **História da Historiografia**, n. 17, 2015, pp. 11-29;
- FERRO, Marc. **Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 9-15; p. 465-470; p. 497-505. Original de 1981.;
- FORMENTI, Ambra. Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau. **Etnográfica**, Lisboa, v. 21, n.2, p. 293-318, 2017.

---

FRAZÃO-MOREIRA, A. The symbolic efficacy of medicinal plants: practices, knowledge, and religious beliefs amongst the Nalu healers of Guinea-Bissau. **J Ethnobiology Ethnomedicine**, n. 12, vol. 24, 2016.

FREITAS, Jeocasta. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na guiné (1560-1625)**. 2016. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

FYLE, C. Magbaily. **Historical Dictionary of Sierra Leone**, 4<sup>a</sup> ed. Lanham: The Scarecrow Press, 2006.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. **Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

GESCHÉ, Adolphe. L'identité de l'homme devant Dieu. **Revue Theologique de Louvain**, v. 29, 1998, p. 3-28.

GINZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações**. In: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Bertrand; Rio de Janeiro: DIFEL, 1991. p. 203-214.

GOLDMAN, Márcio. O dia em que virei índio: a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. São Paulo: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. no.69, 2018, p. 290-306.

\_\_\_\_\_. **Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora Grypho, 1994.

\_\_\_\_\_. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, vol. 42, no. 1-2, 1999.

GOMES, Diogo. As relações do descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde. Trad. Gabriel Pereira. In: **Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa**, 17 série, no. 9, vol. 5, Lisboa, 1910,



GREEN, Toby. **The rise of the Transatlantic slave trade in Western Africa, 1330-1589**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 323p.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. **Revista Brasileira de História**, vol. 24, no. 48, p. 13–38, 2004.

GUIMARÃES, Jerry Santos. Memória e Retórica: Mouros e Negros na “Crônica de Guiné” (Século XV). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH)**. São Paulo, julho 2011, p. 5-6

HARTOG, François. Experiências do tempo: da história universal à história global? **Revista História, histórias**. Brasília, vol. 1, n. 1, 2013, pp.164-179.

\_\_\_\_\_. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1999.

\_\_\_\_\_. **Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links**. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2005, 351 pp.

HALL, Stuart. The West and the Rest; Discourse and Power. In: **Modernity: An Introduction to Modern Societies**. Cambridge: Blackwell Publishing, 1996. pp. 201-277

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;

\_\_\_\_\_. 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;

\_\_\_\_\_. 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.

---

\_\_\_\_\_. 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.

HARTLEY, L. P. **O mensageiro: the go-between**. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, 248 pp.

HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: culture, identity an Atlantic Slave Trade, 1600-1830**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Planting Rice and Harvesting Slaves: Transformations along the Guinea-Bissau Coast, 1400-1900**, Portsmouth, Heinemann, 2003, 259p.

HEFNER, Robert W. (ed.): **Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation**. Berkley, Los Angeles, Oxford: University of Carlifonia Press, 1993, 498 pp.

HEFNER, Robert W. Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class. **Indonesia**, no. 56, 1993, pp. 1–35.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1993, 141 pp.

HEINTZE, Beatrix; JONES, Adam (eds.), European sources for Sub-Saharan Africa before 1900: use and abuse. **Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde**, 33, 1987

HERCEG, José Santos (comp.). **Integración e interculturalidad: desafios pendientes para América Latina**. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2007, p. 158.

HERSKOVITS, Melville J. The Ahistorical Approach to Afroamerican Studies: a Critique. **American Anthropologist**, New Series, v. 62, n. 4, 1960, p. 559.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn: an anthropological exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017;

HORTA, José da Silva. A representação do africano da literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). **Mare Liberum**. n° 2, Jun. 1991. p. 209-338

\_\_\_\_\_. Entre história europeia e história África, um objeto de carneira: as representações. In: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazes, 1995.

\_\_\_\_\_. O nosso Guiné : representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII). In: **O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**, 2005, Lisboa. Actas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2005.

\_\_\_\_\_. O Islão nos textos portugueses: Noroeste Africano (séc:s. XV-XVII): das representações à História. In: **6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana**, 2004, Porto. Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana. Porto: Centro de Estudos Africanos [da] Universidade do Porto, 2003. p. 167-181.

\_\_\_\_\_. "Nações", marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem: Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII). **Varia História** , v. 29, p. 649-675, 2013.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. 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.

HORTA, José S.; MARK, Peter. Judeus e Muçulmanos na Petite Côte senegalesa do início do século XVII: iconoclastia anti-católica, aproximação religiosa, parceria comercial. **Caderno de Estudos Sefarditas**, n. 5, p. 30, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Forgotten Diaspora: Jewish. Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World**. Nova York: Cambridge University Press, 2011. 262 pp.

---

HOWGEGO, Raymond John. **Encyclopedia of exploration**. Londres: Hordern House, 2003, 1168 pp.

IKENGA-METUH, Emefie. **Comparative studies of African traditional religions**. Onitsha: IMICO Books, 1987

JOHNSON, Walter. On Agency. **Journal of Social History**, Vol. 37, No. 1, 2003, pp. 113-124;

KAMISSOKO, Wa. La Grande geste du Mali. Paris: Karthala-ARSAN, 2007 (or. 1988), Tome II — Soundjata, la gloire du Mali, p. 52.

KONORÉ, Oumar. **La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle manden en particulier**. In: VVAA. Le concept de pouvoir en Afrique. Paris: Les Presses de l'UNESCO, 1981, pp. 141-143.

LACAPRA, Dominick. Rhetoric and History in History and Criticism. Ithaca: Cornell UP, 1985, 152 pp;

\_\_\_\_\_. **Soundings in critical theory**. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1989, 213 pp.;

\_\_\_\_\_. **History & criticism**. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1996, 145 pp;

\_\_\_\_\_. Repensar la historia intelectual y ler textos. In: PALTÍ, Elias José (org.). **Giro lingüístico e História Intelectual**. Buenos Aires: Prometeu, 2011.

LAFORÉ, Auguste. **Le baton**: etude historique et littéraire. Marseille: Olive, 1876, tome 2, pp. 3-7.

LATOURE, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, 2018.

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e história**. Lisboa: Presença, 1975, 297 pp.

LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958, 242 pp.

LITTLE, Kenneth. The Mende in Sierra Leone. in: FORDE, Daryll (ed.) **African Worlds**: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples. Oxford: Oxford University Press, 1954

LOBBAN, Richard; FORREST, Joshua. **Dicionário Histórico da República da Guiné-Bissau**. 2ª ed. - Londres : The Screecrow Press, 1988.

LOPES, Carlos. Construção de identidade nos rios de Guiné do Cabo Verde. **Africana Studia**, Porto, nº. 6, p. 53, 2003.

\_\_\_\_\_. **Kaanbunké: Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais** Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, 238 pp.

\_\_\_\_\_. **Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau**. Lisboa : Edições 70, 1982, 142 pp.

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

\_\_\_\_\_. Relações de poder numa sociedade manlinké: o Kaabu do século XIII ao século XVIII". Soronda: **Revista de Estudos Guineenses**, nº 10, 1990, pp. 17-26;

\_\_\_\_\_. **Guinea Bissau: from liberation struggle to independent statehood**. Boulder: Westview Press, 1987, 194 pp.

\_\_\_\_\_. Os limites históricos de uma fronteira territorial. In.: **Geòpolitiques dès Mondes Lusophones**. Nº 1-2. 1994. pp.135-141.

LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAIS, Adauto (Org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 57-70.

MACEDO, José Rivair. **Duarte Pacheco Pereira e os povos akan da Costa do Ouro**. XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015.

MACHADO, C. E. Tempo e ritual no pensamento de Edmund Leach: considerações a partir de Sistemas Políticos da Alta Birmânia. **Ponto Urbe**, n. 22, 2018.

\_\_\_\_\_. Os Sonoje da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. **AbeÁfrica**, v.01, n.01, 2019, p. 53-4.

MALERBA, J [org.]. **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São paulo: Contexto, 2006, p.11-27.

---

MALACCO, Felipe S. **O Gâmbia no Mundo Atlântico**: Fulas, Jalofos e Mandingas no Comércio Global Moderno. Curitiba: Prismas, 2017, 190 pp.

\_\_\_\_\_. **O Gâmbia no Mundo Atlântico**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História - UFMG, 2016.

\_\_\_\_\_. A Conformação do Espaço Senegambiano – Séculos XV ao XVII. **Revista África e Africanidades**, Ano XII, n. 32, nov. 2019.

MANÉ, Mamadu. O Kaabu: uma das grandes entidades do patrimônio senegambiano. Soronda: **Revista de Estudos Guineenses**, nº 7, 1989, pp. 17-30

MARTINS, Estevão de Rezende. **A historia pensada**: teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, 248 p.

MARCUSI, Alexandre Almeida. **Diagonais do afeto**: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2016. 258p.

\_\_\_\_\_. Um pregador africano na inquisição portuguesa: Bento de Jesus e a ideologia da escravidão em Cabo Verde no século XVII. **Odeere**: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 1, número 1, janeiro-junho de 2016.

MARK, Peter. A Cultural, Economic, and Religious History of the Basse Casamance since 1500. Stuttgart, Frobenius-Institut & Steiner Verlag. **Studien zur Kulturkunde**, 78 pp, 1985.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. **The Wild Bull and the Sacred Forest: Form, Meaning, and Change in Senegambian Initiation Masks**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 190 pp.

\_\_\_\_\_. **'Portuguese' Style and Luso-African Identity**; precolonial Senegambia, sixteenth to nineteenth century. Indiana University Press, 2002, 267 pp.

MARK, Peter; HORTA, José da Silva . Being both free and unfree. The case of selected Luso-Africans in sixteenth and seventeenth-century Western Africa: Sephardim in a Luso– African context. **Anais de História de Além-mar**, v. XIV, p. 225-247, 2015.

MARTINS, Paulo Henrique; GUERRA, Juliana de Farias Pessoa. Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa. **Sociologias**. vol. 15 no. 34 Porto Alegre Sept./Dec. 2013, p. 187.

MBEMBE, Achile. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001, pp.171-209.

MBITI, John S. **African Religions and philosophy**. Garden City, Anchor Books, 1970;

MBITI, John. O Mal no Pensamento Africano, **Revista Portuguesa de Filosofia**, vol. 57, 2001, pp. 847- 858;

MOTA, Avelino Teixeira da. As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau, **Junta de Investigações Científicas do Ultramar**. Centro de Estudos de Cartografia Antiga, Lisboa 1974.

MOTA, A. Teixeira da, Cinco séculos de cartografia das ilhas de Cabo Verde. **Junta de Investigações do Ultramar**, 1961, pp. 11-16.

\_\_\_\_\_. **D. João Bemoim e a expedição portuguesa ao Senegal em 1489**. Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1971, 53pp.

MONTEIRO, Paula (Org). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MONTENEGRO, Teresa. Provérbios crioulos: a arquitetura das imagens. Soronda - **Revista de estudos guineenses**, nº18, Bissau, 1994, 50-64 pp.

MORGAN, Henry. **A Sociedade Antiga**. Rio de Janeiro: Expresso Zahar, 2014, 194 pp.

MOTA, Avelino Teixeira da. **D. João Bemoim e a expedição portuguesa ao Senegal em 1489**. Lisboa : Junta de Investigações do Ultramar, 1971, 53pp.

---

\_\_\_\_\_. **Duarte Coelho, capitão-mor de Armadas no Atlântico (1531-1535).**

Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972, 198pp.

\_\_\_\_\_. **A África no planisfério português anónimo "Cantino": 1502.**

Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1977, 214pp.

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, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2014, 281 f.

\_\_\_\_\_. Conversão estratégica: catolicismo e política na Alta Guiné e no reino do Congo séculos XV-XVII). **Revista 7 Mares** n. 3, p. 47-60, out.2013.

\_\_\_\_\_. Instrução Islâmica na Senegâmbia e práticas de Muçulmanos Africanos em Portugal: uma abordagem Atlântica (séculos XVI e XVII). **Estud. hist.** (Rio J.) [online]. 2017, vol.30, n.60, pp.35-54.

\_\_\_\_\_. **História Atlântica da islamização na África Ocidental.** Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018, 373 p.

\_\_\_\_\_. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: História e Representações do Islã na África (c. 1570-1625).** Curitiba: Editora Prismas, 2016. 339 pp.

MORIN, Edgar. **Sociologie.** Paris: Fayard, 1984, 439 pp.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana.** Portugal: Europa–América, 1973, 222 pp.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África:** gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013.

NASCIMENTO, Elisa L (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro. 2009;

NELSON, Harold D. **Area handbook for Guinea.** Washington: American University, Foreign Areas Studies Division, 1976;



O'TOOLE, Thomas; BAKER, Janice E. **Historical Dictionary of Guinea**, 4<sup>a</sup> ed. Lanham: The Scarecrow Press, 2005;

OPOKU, Kofi Asare. Damuah and the Afrikania Mission: The Man and His Message: Some Preliminary Considerations. **Trinity Journal of Church and Theology**, vol. 3, no. 1, 1993.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 91-97;

PARÉS, Luis. **O rei, o pai e a morte**: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, 488 pp.

PARKVALL, Mikael. **Da África para o Atlântico**. Trad. Rodolfo Ilari. Campinas: Editora da Unicamp, São Paulo, 2012.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, 56 pp.

PÉLISSIER, P. **Les paysans du Sénégal**: les civilisations agraires du Cayor à la Casamance. Haute-Vienne: Imprimerie Fabrègue, 1966, 941 pp.

PERES, Damião, "Prefácio", In: **Viagens de Luís de Cadamosto e Pedro de Sintra**, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988

PERROT, Claude-Hélène. Du visible à l'invisible : les supports du pouvoir en pays akan (Afrique de l'Ouest). **Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles**, 2005. Disponível online: <http://journals.openedition.org/crcv/359>. Acesso em 12 Jul. 2018.

PERSON, Yves. Os povos da costa - primeiros contatos com os portugueses - de Casamance às lagunas da Costa do Marfim. p. 351-2. In: **História geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

POMPA, Cristina. 2003. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 444 pp.

POCOCK, John Greville Agard. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EDUSP, 2003

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**.

Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PRITCHARD, Evans. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, RJ. Editora Zahar. 2010.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **The Andaman islanders**. Nova Iorque: Free Press, 1922. 556 pp.

RANGER, Terence. **The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa**. Terence Ranger e Olufemi Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*. London: MacMillan, 1993, 257 pp

RBEK, I. As fontes escritas a partir do século XV. In: **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. Ed.: KI -ZERBO, Joseph. 2.ed. Brasília : UNESCO, 2010. pp. 98-131.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999, p. 11-27 e p. 85-108.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15 n. 45 set./dez. 2010, pp. 434-590.

RICOEUR, Paul. **A Crítica e a Convicção**. Tradução: Antoni Hall. Lisboa: Edições 70 Ltda. 1995, 292 pp.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.

RIBEIRO, Francisco. **A Senegâmbia e a construção do discurso colonial no “Tratado Breve dos Rios da Guiné”**, de André Álvares Almada, 1594. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 2013. Natal. Anais... Natal: 2013, p. 2-17.

\_\_\_\_\_. **No rastro do viajante: Cabo verde e a Senegâmbia no Tratado Breve**, de André Álvares de Almada (1550-1625). Tese (doutorado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, 2016, 298 pp.

\_\_\_\_\_. Cabo Verde e “os Rios da Guiné” na formação do mundo Atlântico,

séculos XV-XVI. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** — ANPUH. São Paulo, junho/ 2011

ROCHA, Everardo; FRID, Marina. **Os antropólogos: clássicos das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015, 230 pp.

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;

\_\_\_\_\_. 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.

RODRIGUES, José Damião & RODRIGUES, Casimiro. **Representações de África e dos africanos na história e cultura: séculos XV a XXI**. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2011, 416 pp.

ROSA, Cláudia. B. Ritual e narrativa: A supplicatio no mito da Fortuna Muliebris (Dionísio de Halicarnasso, Antiquitates Romanae, 8. 39.1-53.1). **Varia Historia**, v. 31, n. 55, 2015, p. 1- 53;

SÁ, Leonardo. A questão do poder na perspectiva da Antropologia da Política. **Áltera**, João Pessoa, v. 1, n. 1, jul./dez. 2015;

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, 218 pp.

\_\_\_\_\_. **História e Cultura: apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro,. Jorge Zahar, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, 329 pp.

SANNEH, Lamin. The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia. London: IAI – **International African Institute**, 1979, 276 pp.;

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, Vol. 51, No. 1, 2008, pp.123-153;.

SANTANA, Marco Aurélio. Entre a ruptura e a continuidade. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São

---

Paulo, v. 14, n. 41, Oct. 1999, pp. 103 - 109.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília, DF: s.n., 2015, 49 pp.

SANTOS, Maria Emília. **História Geral de Cabo Verde**. Volume I. 2ª edição. Lisboa; Praia: IICT; INCCV, 2001.

SANTOS, V. S. Africans, Afro-Brazilians, and Afro-Portuguese in the Iberian Inquisition in the 17th and 18th Centuries. **African and Black Diaspora**, v. 5, p. 46-63, 2012.

\_\_\_\_\_. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. 2008. 255 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVIII). **Métis (UCS)**, v. 10, p. 187-214, 2011.

\_\_\_\_\_. Uma política de ossos: as relíquias católicas na África e o culto aos mortos (1564?1665). **Revista Latino-Americana de Estudos Avançados**, v. 1, p. 138-157, 2016.

SARRÓ, Ramon. **The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: iconoclasm done and undone**, Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2009, 346 pp.

SARRÓ, Ramon. **Learning Religion: Anthropological Approaches**. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007, 284 pp.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística Geral**. 27ª ed. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHECHNER, Richard. What is performance? In: **Performance studies: an introduction**, second edition. New York & London: Routledge, 2006, p. 28-51;

\_\_\_\_\_. From ritual to theater and back: the efficacy-entertainment braid. In: SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. London: Routledge, 1988. p. 106-152;

SCHWARCZ, Lilia. K. M. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história.

**Novos Estudos** – CEBRAP, n. 72, 2005, p. 119–135;

\_\_\_\_\_. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira.

**Revista de Antropologia**, vol. 42, no. 1-2, 1999.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. As Mandjuandadi, cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à Literatura. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. Belo Horizonte, 2010.

\_\_\_\_\_. **No fundo do canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007, 144 pp.

SILÁ, Abdulai. A última tragédia. Guiné-Bissau: Ku Si Mon, 2006, 192 pp.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo**. A África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, 1096 pp.

SIMÕES, Landerst. **Babel Negra**: etnologia arte e cultura dos indígenas da Guiné. Porto: Comércio do Porto, 1935.

SNOW, David A.; MACHALEK, Richard. The Sociology of Conversion. **Annual Review of Sociology**, Vol. 10, 1984, pp. 167-190

SOARES, M. de C. **Devotos da cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 304 pp.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**: esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

STAROBINSKI, Jean. As máscaras da civilização. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 312 pp.

STAPLES, C.; MAUSS, A. Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, vol. 26, n.2, 1987.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, 2018.

\_\_\_\_\_. Introductory notes on an ecology of practices. **Cultural Studies**

**Review**, v. 11, n.11, 2005.

\_\_\_\_\_. 'Reativar o animismo'. **Chão da Feira** / Cadernos de Leituras, n. 62, 2017.

SARRÓ, Ramon. **Learning Religion: Anthropological Approaches**. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007, 284 p.

\_\_\_\_\_. **The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: iconoclasm done and undone**, Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2009, 346 p.

SWEET, James H. **Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441 1770)**. Lisboa: Edições 70. 2007, 307 pp.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, 2018.

TAMBIAH, Stanley. **Culture, thought, and social action: An Anthropological perspective**. Cambridge: Harvard University Press, 1985, 411 pp.

TYLOR, Edward B. **Anahuat: Mexico and the mexicans: ancient and modern**. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyeb, 1877.

\_\_\_\_\_. **Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom**. Vol. I e Vol. II , London: John Murray, 1920.

THAYER, James Steel. Nature, Culture, and the Supernatural among the Susu. **American Ethnologist**, Vol. 10, No. 1, 1983, pp. 116-132

THIAW, Ibrahima. História, Cultura Material e Construções Identitárias Na Senegâmbia. **Afro-Ásia**, no. 45, 2012, p. 9-24.

THOMAZ, Luís Filipe. De Ceuta a Timor. Lisboa: Difel, 1994. 778 pp.

THORNTON, John. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, 436 p.

\_\_\_\_\_. Elite women in the kingdom of kongo: historical perspectives on

women's political power. **Journal of African History**, 47 (2006), p. 437–60.

TORRÃO, Maria Manuel Ferraz; TEIXEIRA, André. “Negócios de um florentino em Cabo Verde: descrições e reflexões sobre a sociedade e o tráfico em finais do século XVI”. (p. 9). In: **Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”**. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

TURNER, V. **Dramas, Campos e Metáforas**. Niterói: Editora UFF, 2008, 278 pp.

\_\_\_\_\_. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1957.

\_\_\_\_\_. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 1999, 628 pp.

VILHENA, Maria da Conceição. O Preste João: mito, literatura e história. **Arquipélago: Revista da Universidade dos Açores**, 2ª s., vol. V, 2001, 629-647 pp.

VINAY, J. P.; DARBELNET, J. **Comparative stylistics of French and English: a methodology for translation**. Tradução . [s.l.] John Benjamins, 1995, p.31-40.

VIRGINIE, Magnat. Conducting Embodied Research at the Intersection of Performance Studies, Experimental Ethnography and Indigenous Methodologies, **Anthropologica**, n. 53, vol. 2, 2011, pp. 213-227.

WANAMAKER, Charles A. 1999. The Conversion of Jesus' Disciples and the Emergence of Christianity. **Journal of Theology for Southern Africa**, 1999, vol. 104, 16-31 pp.

WARE III, Rudolph T. **The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014, 320 pp.

WEBB JR, J. The horse and the slave trade between the Western Sahara and Senegambia. **The Journal of African History**, vol. 34, Nº 2 (1993), pp. 221-246.

---

WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010.

WHITE, Hayden: **Meta-história**: A imaginação Histórica do Século XIX. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, pp 24-36.

ZAPATA, Claudia. Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea. In: HERCEG, José Santos (comp.). **Integración e interculturalidad: desafíos pendientes para América Latina. Santiago de Chile**: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2007.

ZILLES, Urbano. Filosofia da Religião. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2004.