

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

Roberth Daylon

**Desenterrando Mortos e Enterrando Vivos em suas entranhas:  
Uma história social dos Sapes na Serra Leoa (1506-1615)**

Belo Horizonte

2022

Roberth Daylon

Desenterrando os Mortos e enterrando os Vivos em suas entranhas:  
Uma história social dos sapes na expansão Mane-Sumba na Serra Leoa (1506-1615)

Versão Final

Dissertação apresentada como requisito 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

2022

966.404 Daylon, Roberth.  
D275d Desenterrando mortos e enterrando vivos em suas  
2022 entranhas [manuscrito] : uma história social dos Sapes na  
Serra Leoa (1506-1615) / Roberth Daylon dos Santos  
Freitas. - 2022.  
243 f.  
Orientadora: Vanicléia Silva Santos.

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

1. História – Teses. 2. Serra Leoa – História - Teses.  
3. História social – Tese. 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

"Desenterrando Os Mortos e Enterrando Os Vivos em Suas Entranhas: Uma História Social dos Sapes na Serra Leoa (1506-1615)"

**Robertth Daylon dos Santos Freitas**

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos - Orientadora  
UFMG

Prof. Dr. Thiago Henrique Mota Silva  
UFV

Prof. Dr. José Rivair Macedo  
UFRGS

Profa. Dra. Maria Odete da Costa Soares Semedo  
INEP/Univ. Amílcar Cabral de Bissau UAC

Belo Horizonte, 19 de dezembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Vanicléia Silva Santos, Usuária Externa**, em 21/12/2022, às 11:52, 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 **Maria Odete da Costa Soares Semedo, Usuária Externa**, em 21/12/2022, às 17:16, 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 23/12/2022, às 11:39, 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 **José Rivair Macedo, Usuário Externo**, em 10/03/2023, às 14:11, 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 **1940725** e o código CRC **95AF6E97**.

---

Ao meu avô Júlio, por ser uma reconfortante memória;

À minha avó Diva, por me apresentar o poder da coletividade;

À minha avó Maria, por me ensinar sobre a beleza do cotidiano;

À Dilcéia Papa, minha tia, minha mãe, minha ancestral, por tudo o que eu sou.

## Agradecimentos:

Essa pesquisa foi escrita a duas mãos, mas a centenas de dedos. De modo que não seria possível iniciar esse texto sem prestar agradecimentos aos muitos responsáveis por tornar este processo de pesquisa possível. Não pretendo ser sucinto neste momento catártico da escrita. Assim, os leitores estão livres para saltar essa seção e seguir para a seção mais chata deste documento.

Começando pelos agradecimentos protocolares. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo financiamento dessa pesquisa sem o qual dificilmente conseguiríamos tê-la desenvolvido neste formato. À Universidade Federal de Minas Gerais e ao departamento de História da UFMG, por construir um espaço propício para o desenvolvimento de pesquisas de excelência no país, a despeito do projeto do atual governo federal de sucateamento da universidade pública. Ao corpo docente da universidade, por sua responsabilidade formativa durante o curso. Ao setor técnico administrativo da universidade, que viabilizou todo o processo de entrada, permanência e conclusão desse curso. Ao corpo discente do Programa de Pós-Graduação em História, pela oportunidade de o representar em órgãos e conselhos deliberativos e administrativos. À banca examinadora, que desde a qualificação, mostrou coragem e disposição para ler e avaliar um texto mesmo quando eu ultrapassava, e muito, o número de páginas ao qual eu deveria me limitar, e pela leitura cuidadosa do meu texto. À minha revisora e amiga Mariana Prates que, com esforço hercúleo, me ajudou a deixar esse documento dentro da norma-padrão da língua portuguesa e à minha designer Michele Correa responsável pelo bom gosto nas representações imagéticas dessa dissertação e da defesa.

À Vanicléia Silva Santos, minha orientadora, muito obrigado, por me ensinar como iniciar minha trajetória de pesquisa em História da África e pela confiança em mim em momentos em que eu duvidava. Obrigada pelo diálogo, críticas e tolerância quando eu segui caminhos que ela havia avisado que eu não deveria. Sobretudo, pela compreensão com que me recebia sempre que eu voltava arrependido para suas sugestões. Por fim, agradeço por fazer com que a minha trajetória fosse a mais confortável possível e por formar o grupo de orientandos mais legal do Brasil.

Agradecemos também aos espaços de debate que complexificaram as discussões e análises dessa dissertação: o XI Congresso de Pesquisadores Negros, o V Encontro Discente de História da UFRGS e o I Seminário do Laboratório de Pesquisa em História. Agradecemos especialmente à “Conferência Internacional ‘Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais’” pelos instigantes diálogos, à Natalya e ao Guido do “Hakluyt Society Symposium de 2021” pela confiança e pela oportunidade de ampliar os horizontes deste trabalho, e ao Encontro de Pesquisa em História da UFMG, o EPHIS, que acompanhou essa pesquisa desde o momento em que ela era apenas um esboço de comunicação. Participar desses espaços nos assegurou que é em diálogo que se produz conhecimento. Assim, agradeço a todos que acreditam na democratização do conhecimento e que lutam por uma ciência universal, gratuita, acessível.

Não poderia deixar de mencionar três grupos muito especiais cujos membros são muito mais que companheiros de estudo e pesquisa, são amigos e amigas. Agradeço ao Docência Negra e às queridas e queridos Camila, Michelle, Gabriel, Thiago e Letícia, nossa chefe, por sempre me lembrar que o afeto é um potente combustível epistemológico; aos estimados Petrus, Mariana, Rossiano, Sady, Eduarda e Eduardo do “Quarentena Anticolonial” com quem compartilhei algumas tardes de bons debates durante a pandemia do COVID-19; e ao GEAP formado por grandes pesquisadoras e estudiosos da História da África: Flavia Chagas, Jacqueline Maia, Guilherme Farrer, Felipe Mallaco, Hugo Palmier, Keli Nobre, Aline Radicchi, Ivangilda Bispo, Lucas Reis, Tamires Celi, Fabrício Vailante e, de novo, Letícia Reis, agradeço pela profundidade dos debates, pela seção terapêutica em cada reunião, e por ser sempre um abraço confortável no meio da Academia. Cito nominalmente Mariana Abreu que, apesar de não compor nenhum dos grupos, se enquadra na descrição dada a todos eles. Um agradecimento especial às fofocas, que sempre nos desviava da seriedade e nos trazia um pouco de leveza.

Agradeço aos novos companheiros de profissão na educação básica. Às minhas diretoras e pedagogas, pela compreensão sobre a dificuldade de conciliar o ofício de professor com o exercício de pesquisa. À Clara, Matheus, João, Elaine, Bárbara, Dayane, Daniel, Atacílio, Marcus, Priscila, Mislene, Fran e muitos outros por compartilhar dores, e por deixar a rotina de trabalho e escrita menos excruciante.

Agradeço ainda a uma série de amigos que citarei nominalmente: Frederico, Mariana, Camila, Henrique, Fernando, Lucas Mello, Giovanna, Willian, Beatriz, Victória, Fernanda, Bryan, Miguel, Kevin, outro Hugo, Werneck, Thalyta, Sara, Matheus, Leandro, Pedro, Iago, Yannick, Giovanni, Samuel, Gabriela, Bitencourt, Francisco, Tamires, Dilmar, Ângelo, Menezes e Anderson. Todos, sem exceção, foram ombros que acolheram, braços que abraçaram e sorrisos calorosos, apesar de todas as minhas recusas de rolê enquanto estava, ou não, ocupado com a dissertação.

Agradeço à minha família. À minha mãe, Léia, por todos os sacrifícios investidos na minha formação. Ao meu pai, Reinaldo, pelo apoio. Aos meus irmãos, Rúbens e Rafael, pelo carinho, às vezes excessivamente irritante. E ao nosso pequeno intruso, Marcus. Agradeço por suportarem dias de mal humor e reclusão e por entender, mesmo sem conhecer, as pressões e demandas desse curso. Aos tios e tias, primos e primas, pela contribuição imensurável para a minha formação. Seguindo Guilherme Farrer, acrescento aqui meus cachorros e gatos. As melhores ideias desse texto foram embaladas pelo ronronar e pelos roncos dessas companhias incansáveis nos momentos mais solitários de trabalho.

Agradeço, por fim, a Deus. Não àquele dogmático e implacável de algumas culturas religiosas, mas àquele misericordioso para se revelar nas coisas simples: Neste caso, nas conexões com todos e cada um mencionados nesses agradecimentos; e aos meus ancestrais que cuidaram de mim em vida e que hoje olham por mim de onde estão, são a eles que dedico essa dissertação.

Poderia agradecer melhor a todas e todos. Entretanto, guardarei alguns aspectos mais densos destes agradecimentos para outro texto, como este, que almejo publicar em alguns anos. Vem aí. Por ora, segue minha dissertação de mestrado.

## Resumo:

O objetivo deste trabalho é realizar uma história social dos sapes da Serra Leoa nos séculos XVI e XVII. Para tanto, foram utilizados relatos de viagens de europeus e caboverdianos como fontes de informação sobre a região e os seus habitantes. Numa tentativa de ultrapassar uma história de grandes feitos e de grandes personalidades, este estudo aborda um corpus teórico-metodológico de história social e procura compreender os "sapes" através dos seus sistemas de ordem e da expressão destes sistemas na vida cotidiana (ritos, religiosidade, práticas jurídicas, comerciais, relações de trabalho, etc). Há uma tendência em estudar os sapes a partir da expansão Mane-Sumba, um movimento demográfico de um grupo associado ao Império do Mali. O nome da expansão se deveu ao fato de os invasores serem chamados de manes e os povos incorporados por esse exército ganharem a alcunha "sumba" por sua prática de antropofagia. Para contrariar essa tendência investigamos tais conflitos como um momento chave de articulação entre grupos e sistemas de ordem em contacto. Concluimos que ao alterar o foco da análise e fazer uma história social dos sapes percebemos sua importância para a História da Serra Leoa e da Senegâmbia e, assim, tensionamos a historiografia e complexificamos as narrativas sobre a região e a Expansão Mane-Sumba.

Palavras-Chave: Serra Leoa, Sapes, Manes, Sumbas, Senegâmbia, História Social.

## Abstract:

The purpose of this work is to provide a social history of the sapes of Sierra Leone in the sixteenth and seventeenth centuries. To this end, travel accounts by Europeans and Cape Verdeans were used as primary sources of information about the region and its inhabitants. In an attempt to overcome a history of great deeds and great African personalities, this study approaches a theoretical and methodological corpus of social history and seeks to understand the Sapes through their systems of order and the expression of these systems in everyday life. To this end, the ritual practices and religious ceremonies of the sapes, their legal and political customs, the production and exchange of products between the group and its neighbors, and the relationships they established with the spirits of the land and territory were analyzed. There is a tendency to study the sapes from the Mane-Sumba expansion, a demographic movement of a group associated with the Mali Empire. The name of the expansion was due to the fact that the invaders were called manes and the peoples incorporated by this army earned the nickname "sumba" for their practice of anthropophagy. To counter this trend we investigate such conflicts as a key moment of articulation between groups and systems of order in contact. We conclude that by changing the focus of analysis and making a social history of the sapes we realize their importance to the History of Sierra Leone and Senegambia and thus tension historiography and complexify narratives about the region and the Mane-Sumba Expansion.

Keywords: Sierra Leone, Sapes, Manes, Sumbas, Senegambia, Social History.

# Índice de Figuras

Figura 1: A grande Senegâmbia	19
Figura 2: Ocupação Sape em Duarte Pereira	46
Figura 3: A Ocupação Sape em Valentim Fernandes	48
Figura 4: Ocupação Sape em André Almada	51
Figura 5: Ocupação Sapes em André Donelha	55

## Lista de Tabelas

Quadro 1: Relação das nações entre o Rio Nunes e o Cabo do Monte em  
Relatos de Viagem nos séculos XV e XVII

59

## Sumário

Nota Técnica.....	15
Introdução:.....	17
<b>Capítulo 1: Quem eram os sapes?</b> .....	41
1.1 A complexidade da nomenclatura, e o termo “sape” como representação.....	42
1.1.1 A ocupação espacial dos sapes na documentação escrita.....	45
1.2 Para além dos nomes: descrições individuais dos povos sapes na literatura de viagem.....	57
1.3 Conflitos e alianças: as redes de sociabilidade sapes.....	72
1.3.1 As relações entre os sapes e seus vizinhos: Os bens de Prestígio.....	74
1.3.2 As relações entre os sapes: o sal e o arroz como bens de prestígio.....	84
1.3.3 As relações com os espíritos do território e com os espíritos dos ancestrais.....	90
<b>Capítulo 2: Morte, Sepultamento, Pós-Morte</b> .....	98
2.1 Os Sepultados.....	99
2.1.1 O que leva o morto?.....	100
2.1.2 O que deixa o morto?.....	107
2.1.3 O que tem um rei sem súditos?.....	116
2.2 Os Não Sepultados.....	124
2.2.1 A morte em guerra e a negação de sepultamento.....	125
2.2.2 Os juízos dos sapes e a condenação de morte.....	129
2.3 Um não-lugar entre descendente e ancestral.....	140
2.3.1 A morte como tabu.....	140
2.3.2 O não sepultamento enquanto morte social.....	142
<b>Capítulo 3: “Por amor do exercício da Guerra”</b> .....	149
3.1 Uma história social a partir dos conflitos na Serra Leoa nos séculos XV e XVI.....	150
3.1.1 Instrumentos e práticas de guerra: a cultura material e o saber bélico na Serra Leoa.....	165
3.1.2 As armas e escudos.....	175
3.1.3 Os amuletos e as medicinas de guerra.....	182
3.2 A invasão Mane-Sumba na Serra Leoa.....	188
3.2.1 O conflito em Bagarabomba.....	190
3.2.2 O caso dos limbas.....	197
3.2.3 Os conflitos entre susus e manes.....	198
3.3 Summo Fuma Cachin: Os sumbas e a antropofagia.....	202
3.3.1 O discurso e a prática da antropofagia nos relatos de viagem.....	203

3.3.2 A antropofagia na expansão Mane-Sumba: O mito de Faire.....	208
3.3.3 A antropofagia no contexto de guerra como incorporação dos vencidos.....	212
3.3.4 Casamento, Cabondo e outras formas de solidariedade .....	221
Conclusão: .....	224
Bibliografia:.....	233
Referências Documentais: .....	233
Referências Bibliográficas:.....	235

## Nota Técnica

Esta pesquisa foi realizada em conjunto. O trabalho de delimitação do objeto, leitura quantitativa das fontes e escrita do texto é individualmente meu. Apesar disso, as análises qualitativas aqui expostas foram realizadas em diálogo próximo com parceiros de grupos de estudos e intelectuais amigos, com uma herança historiográfica que me precede, com pessoas fora do meio acadêmico, e com os “eu’s” do passado que não necessariamente correspondem a um “eu” no presente. Por esse motivo (e para enfatizar que o trabalho intelectual, por mais que feito individualmente, nunca é feito sozinho), utilizarei durante a escrita os pronomes na primeira pessoa do plural e conjugarei os verbos de modo semelhante, quando estiver tratando de minhas percepções e impressões sobre os resultados da pesquisa. Caso precise expressar em algum momento uma opinião que eu acredite não ter sido suficientemente elaborada coletivamente, indicarei as declinações na primeira pessoa do singular com *itálico*.

Além disso, utilizarei o *itálico* para marcar algumas palavras e expressões em língua estrangeira, especialmente nas primeiras ocorrências. Tentaremos ao máximo utilizar os termos africanos utilizados nas fontes para descrever objetos, lugares, pessoas e práticas. Apesar disso, muitos dos relatos de viagem que analisaremos não indicam a língua de origem dos termos, embora indiquem seu significado. Seus significados estarão disponíveis em corpo do texto entre parenteses ou, mais comumente, em notas de rodapé. Em se tratando de exceções, quando os termos utilizados tiverem indicação de origem linguística, ela será indicada em nota de rodapé junto com o significado do termo.

Sobre os etnônimos utilizados durante essa dissertação, nos valem da forma de escrita que mais se repetiu na literatura de viagem para cada um dos grupos mencionados. Escrevemos esses nomes e termos com letra minúscula, como se escreve brasileiro, chinês, egípcio etc., seguindo à norma da língua portuguesa para nacionalidade. Também optamos por escrever esses termos no plural de forma *aportuguesada* com o acréscimo do *s*.

Os etnônimos de populações relacionadas ao império do Mali merecem um pouco mais de atenção. Os termos “*mane*”, “*mandé*” e “*malinké*” embora possam designar um mesmo grupo não são correspondentes. *Mane* é o termo especificamente utilizado para descrever o grupo

que chegou à Serra Leoa no século XVI e se relacionou com os sapes que já viviam na região. Malinké é um termo mais amplo, utilizado para indicar uma origem ou relação histórica ou mística com o império do Mali. Mandé, por sua vez, é ainda mais amplo, pois envolve todo um conjunto de grupos e pessoas falantes de línguas do tronco mandé e de objetos e aspectos culturais relacionados à algum desses grupos.

As representações geográficas, a que me referirei como mapas, utilizadas por esse trabalho são autorais e visam facilitar a identificação do recorte e da ocupação dos grupos sapes na Serra Leoa, conforme registrado nas fontes escritas. Essas representações foram elaboradas com o acompanhamento de um geógrafo e um designer, para que a sua interpretação fosse o mais fluida e didática o possível. Apesar disso, eles não podem ser conceitualmente definidos como mapas, vez que a disposição dos rios e das localidades nessas representações não seguem um método cartográfico de produção dessa tipologia documental.

Por fim, alguns adendos sobre a citação de fontes e historiografia: Tanto historiografia quanto fontes a que não consultamos em português, quando transcritas, foram traduzidas pelo autor a fim de facilitar a leitura, mantendo o texto em apenas uma língua. Em algumas citações longas também foram deixados em rodapé- a grafia em eu encontramos algumas citações em português arcaico na documentação. Os termos e os trechos em língua estrangeira estarão disponíveis em nota de rodapé. A citação das fontes segue com a data de publicação dos documentos para as quais valem as referências paginais. Entre colchetes, estão registradas as datas originais de publicação dos textos.

## Introdução:

A presente dissertação se propõe a analisar a história dos povos *sapes* na Serra Leoa durante o século XVI. Para tanto, utilizaremos relatos de viagem de europeus e cabo-verdianos como fontes primárias de informação sobre a região e seus habitantes. Na tentativa de superar uma história dos grandes feitos e das grandes personalidades africanas, esse trabalho se aproxima de um corpus teórico-metodológico da História Social, e busca compreender os povos *sapes* a partir de seus sistemas de ordem, e da expressão de tais sistemas no cotidiano.

Em meados do século XVI, os relatos de viagem sobre a Senegâmbia passaram a identificar genericamente os habitantes da região da costa da Serra Leoa pelo nome “*sapes*”. O termo “*sapes*” provavelmente é uma derivação do termo fulani “*tyape*”, que era utilizado pelos fulas para descrever inicialmente os *landuma* na região do Rio Nunes, e depois teve o uso ampliado para outros grupos costeiros (HAIR, 1967, 254; FIELDS-BLACK, 2008, 81). Neste período, o termo foi usado com frequência para tratar das populações abaixo do rio Nunes. Apesar disso, é difícil precisar o porquê de seu uso, uma vez que dentre os *sapes* é possível citar uma série de diferentes “nações”<sup>1</sup>, como os *limbas*, *temnes*, *cocolis*, *bolões*, *bagas*, dentre outros. Pela abrangência da nomenclatura, os “*sapes*” são um grupo essencial para a compreensão da história da Serra Leoa e da Senegâmbia, não obstante, também foram agentes ativos no desenvolvimento e consolidação do mercado atlântico nessa região.

Também no século XVI, um grande número de pessoas invadiu os territórios ao sul da Serra Leoa, ocupados por grupos “*sapes*”. Os invasores foram chamados pelas fontes à época de *manes*. Liderados por Macarico, uma mulher da corte do *mansa* do Mali, esse corpo militarizado saiu da região do império para conquistar a costa e implacavelmente se impôs em

---

<sup>1</sup> Utilizaremos o termo “nação” para descrever as sociedades oeste africanas a fim de preservar o termo encontrado nas fontes cabo-verdianas para caracterizá-las. Temos ciência de que as conformações políticas não se assemelham às evocadas pelo conceito de Estado-Nação (séc. XIX) e nem evocam as noções contemporâneas de nacionalismo. O uso do termo também segue o raciocínio de Carlos Lopes (1999), que utiliza a nação em substituição do conceito de tribo (LOPES 1999, 52; HORTA, 2013) e as considerações críticas de Jean-Loup Amselle sobre o conceito de etnia e a constituição do termo pela antropologia. (AMSELLE, 1998, 07; AMSELLE, 2017 [1985], 29-73).

toda a Serra Leoa. Após a chegada dos manes, os sapes que não foram mortos tiveram apenas, em tese, duas opções: migrar ou aculturar-se. Dessa forma, alguns foram incorporados e militarizados pelos invasores, ganhando com isso a alcunha *Sumba*. Todo o processo ficou conhecido com a expansão Mane-Sumba.

Essa narrativa sobre a Expansão Mane-Sumba com ênfase na submissão dos sapes está presente na maior parte da historiografia que trata da Serra Leoa. Mais que isso, há uma tendência historiográfica de estudar os povos sapes a partir da expansão Mane-Sumba. Em nosso entendimento, é necessário realizar uma análise que perceba como os sapes agiam nesse processo de expansão e para além dele. Assim, os objetivos desta pesquisa são (1) realizar uma história social dos sapes a partir da documentação escrita europeia e cabo-verdiana dos séculos XVI e XVII e, quando possível, de tradições orais; (2) compreender como a expansão Mane-Sumba e as narrativas sobre o movimento impactaram a realidade das nações sapes, bem como suas relações sociais e suas práticas cotidianas; e (3) perceber os tipos de relações estabelecidas entre os povos da costa e os invasores manes, atentando para a multiplicidade de agentes e grupos que receberam a alcunha *sape*. Em suma, o objetivo central é perceber a agência dos sapes antes, durante e depois da expansão Mane-Sumba a partir de uma história social desses grupos identitários. Nosso argumento é que, ao centrarmos nossa análise nos sapes, poderemos complexificar as narrativas documentais e historiográficas sobre a expansão Mane-Sumba e enriquecer os debates acadêmicos acerca dessa temática e de toda a região da Serra Leoa na modernidade.

## Recorte Espacial: Do Rio Nunes ao Cabo do Monte

Para entender melhor os povos sapes, ateremos os nossos esforços ao recorte espacial dos territórios entre o Rio Nunes e o Cabo do Monte, principalmente à parte costeira desse território. Inscrita nesse recorte está a região de Serra Leoa.

Nos relatos de viagem, Serra Leoa foi recorrentemente descrita com limite Sul em Cabo do Monte e limite Norte na Ilha de Los ou Ilha dos Ídolos. Assim, nos séculos XVI e XVII, Serra Leoa correspondia à parte dos atuais territórios de Guiné-Conacri e da Libéria, isto é, extrapolava as fronteiras do que veio a se tornar o país Serra Leoa após a sua independência no século XX. Um recorte geográfico da Ilha de Los até o Cabo do Monte se



inclusão do Rio Nunes em nosso recorte geográfico, nos permite pensar mais evidentemente como os sapes se inseriam na lógica de relações atlânticas que, apesar de secundárias em nossa pesquisa, auxiliam na compreensão da costa senegambiana, principalmente a partir do século XVI.

A maior parte da historiografia que menciona a expansão Mane-Sumba concorda que esta aconteceu em um sentido Sul-Norte, e que os primeiros contatos entre sapes e manes ocorreram na região do Cabo do Monte. Alguns desses trabalhos ressaltam a importância da Costa da Malagueta para os eventos que ocorreram na região durante o século XVI, e principalmente em seus desdobramentos no século XVII (RODNEY, 1964; RODNEY, 1967; PERSON, 2010 [1984]; MASSING, 1985; BROOKS, 1993). *Estou* ciente que seria profícua uma análise particularizada da região ao Sul do Cabo do Monte de modo a evidenciar as relações entre os povos sapes e a costa da malagueta, contudo, os grupos chamados de Sapes não foram descritos abaixo do Cabo do Monte e devido ao tempo exíguo do mestrado, centraremos nossa análise na região da Serra Leoa.

## Recorte Temporal: 1506 – 1615

Visando a otimização dos estudos e a análise das mais variadas fontes, nosso recorte temporal incluiu o período entre 1506 e 1615. Tais anos correspondem a dois momentos: o período anterior ao início da expansão Mane-Sumba, e a consolidação do domínio dos manes sobre a região.

Ao iniciar nosso recorte na primeira década do século XVI, rompemos a tendência historiográfica de relacionar a história dos povos sapes aos manes. De acordo com viajantes que estiveram na Serra Leoa na segunda metade do século XVI – como John Hawkins (1955 [1564]), André Almada (1964 [1594]), André Donelha (1979 [1625]) – a expansão Mane-Sumba se iniciou em 1540. Esta data é aceita pela historiografia como o período em que ocorreram os primeiros embates entre manes e sapes (RODNEY, 1967, 92; WYLIE, 1974, 258). Defendemos que, no fim do século XVI, os principais aspectos do avanço Mane-Sumba já começaram a se consolidar, como evidenciam as representações que manes, sapes, sumbas e viajantes europeus fizeram dele, por meio de relatos escritos e tradições orais. Exemplo disso, são alguns manes escravizados nos conflitos com os sapes na região que foram

comprados pelo pai do comerciante André Donelha na década de 1560, os quais se tornaram os informantes deste cronista. As informações desses indivíduos escravizados são elaborações narrativas de sua experiência na invasão de Serra Leoa. Assim, a nossa revisão da literatura mostrou que as relações intra e intercontinentais dos sapes foram alteradas, em parte, pela expansão Mane-Sumba. Deste modo, foi necessário observar os períodos anteriores e posteriores à expansão para apreender tais alterações.

Em 1506, Valentim Fernandes publicou um manuscrito em que compilava uma série de informações de viajantes europeus acerca da Senegâmbia. A partir dessa sistematização de documentos anteriores e de alguma complementação desses textos, o manuscrito de Fernandes apresenta uma das primeiras descrições documentais expressivas sobre a região da Serra Leoa e de seus habitantes. Deste modo, decidimos recuar o nosso recorte para o início do século XVI para captar as dinâmicas das relações entre os sapes e deste grupo com seus vizinhos, antes da influência dos manes.

O recorte final da pesquisa é no início do século XVII, em 1615, em razão da presença de missionários estrangeiros entre os sapes da Serra Leoa. O fim da expedição dos jesuítas para a região e o início das missões franciscanas levaram ao aumento da cristianização da região, alterando significativamente as dinâmicas locais e reestruturando certas práticas socioculturais, como casamentos, cerimônias de iniciação e sepultamento etc. A expedição dos jesuítas na primeira década do século XVII tentou avaliar se o estabelecimento de missões na região era viável, e em quais parâmetros ele deveria acontecer. Por esse motivo, ela não se equivale ao estabelecimento formal e institucionalizado das missões franciscanas, principalmente a partir de 1630 (RECHEADO, 2010). Este recorte final também visa incluir em nosso corpo documental a “Descrição da Etiópia Menor”, escrita pelo jesuíta Manuel Álvares entre 1611 e 1615. Esse documento é caro para a nossa pesquisa por dois motivos: (1) ele delimita o fim da presença jesuíta na Serra Leoa, e (2) ele apresenta uma descrição tardia da expansão Mane-Sumba que, embora medida pela representação do missionário, foi baseada em narrativas sapes e manes sobre o encontro.

## Revisão Bibliográfica

Embora a presença dos sapes tenha sido documentada em tratados e relatos de viagem desde o século XV, parte da historiografia sobre a região da Serra Leoa condiciona a história dos sapes aos movimentos migratórios ocorridos nela. Nessa perspectiva, os sapes são espectadores da própria história, supostamente colocada em movimento a partir da presença dos estrangeiros mandés ou europeus.

Por sua vez, as discussões acerca da expansão Mane-Sumba ocuparam um grande espaço na historiografia da Serra Leoa na segunda metade do século XX. Na década de 1960, alguns dos mais relevantes trabalhos sobre o assunto foram publicados: *History of Sierra Leone 1400-1787*, de Peter Kup (1961); *History of Upper Guinea Coast* (1966) e *Reconsiderations of the Mane Sumba invasion of Sierra Leone* (1967), de Walter Rodney. A partir da década de 1970, outros trabalhos sobre a região ganharam importância ao tratar do assunto como *The influence of the Mande on Temne Political Institutions*, de Kenneth C. Wylie (1974); *Os povos da Costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às Lagunas da Costa do Marfî*, de Yves Person (1984) e *Landlords and Strangers Reciprocities*, de George Brooks (1993). Todos os autores estão inseridos em um debate sobre a origem dos manes, supervalorizando os estrangeiros em sua análise da relação entre manes e sapes. Este debate existe desde o fim do século XIX<sup>2</sup> (RODNEY, 1964, 81-82).

Peter Kup (1961) analisou especificamente a história regional da Serra Leoa, identificando relações entre as nações que habitavam a região e os grupos ao norte da

---

<sup>2</sup> Walter Rodney apresenta esse debate historiográfico em sua tese, indicando suas principais obras: *Plantas Uteis de Africa Portuguesa*, de Conde de Picalho (1884); *Les Grands Mouvements de Peuples en Afrique: Jaga er Zimbaz* de R. Avelot (1912); *Who Were the Manes?*, de Northcote Thomas (1919); *Notes sur les Nani (Guinée française)*, de Marcel Moity (1957); *Les Kissi et leurs statuettes de pierre*, de Yves Person (1961) e *Sierra Leone Inheritance*, de Christopher Fyfe (1964). Esse corpo historiográfico centra sua análise em identificar a origem dos manes, as rotas utilizadas pelo grupo durante a expansão e a datação do processo. Estamos cientes dos argumentos principais de cada obra e de sua possível contribuição para esse trabalho, contudo, não tivemos acesso a toda a bibliografia. Portanto, parte de tal discussão historiográfica foi suprimida do trabalho por falta de oportunidade de acessar o corpo historiográfico.

Senegâmbia, bem como ao sul na Costa da Malagueta. Seu trabalho mostra poucos indícios quanto à relação entre os sapes antes do avanço Mane-Sumba, mas indica como uma aliança entre as nações sapes supostamente possibilitou a elas exercer uma espécie de soberania sobre a região. O que Kup chamava de soberania não era comparável, para o autor, à organização estatal que a historiografia atribuía ao interior. A análise de longa duração e o foco nas migrações proposta por ele levou à uma ofuscação dos sapes em sua descrição, ora pelos manes e ora pelos portugueses. A análise de Kup sobre os Manes é importante por elucidar a origem desse grupo na região da Bacia do Níger; contudo, as fragilidades de seu trabalho se evidenciam na análise pouco crítica das fontes. Um exemplo disso é a equivalência estabelecida por ele entre os sumbas de Serra Leoa e os jagas de Angola<sup>3</sup>.

Em diálogo com Kup está o trabalho de Walter Rodney (1964). Como na análise do primeiro, a descrição dos sapes está condicionada a uma análise da expansão Mane-Sumba. Entretanto, a tese de Walter Rodney (1964) contextualiza a Serra Leoa enquanto um espaço de intenso contato entre as nações noroeste africanas da Senegâmbia, da Costa da Malagueta e do interior. Em artigo publicado em 1967, o autor se aprofundou em argumentos sobre a expansão mane na Serra Leoa, que já haviam sido apresentados por ele na obra de 1964. Rodney analisou aspectos essenciais para esta pesquisa, tais como: o lugar das mulheres nas sociedades sapes e os impactos da expansão mane sobre elas, o lugar da antropofagia na criação dos imaginários sobre os sumba, bem como considerações sobre toda a expansão ocorrida. Tais aspectos tornaram sua obra uma referência para os estudos da região, com a qual esperamos dialogar em toda a dissertação. Rodney ressaltou ainda que, ao descrever a situação em Serra Leoa, a utilização do termo “sapes-mane” pelas fontes datava do século XVII, e indicava a complexidade das dinâmicas culturais desse processo, tomadas comumente como um processo de civilização. Consideramos que perceber as nuances daquelas dinâmicas

---

<sup>3</sup> Essa equivalência entre jagas e sumbas foi documentada nos escritos de André Donelha (1979 [1625]), Baltazar Barreira (1968 [1606 b]) e de Manuel Álvares (1990 [1615]). Alguns estudiosos do século XIX e da primeira metade do século XX reafirmaram a informação das fontes sobre a equivalência desses grupos, incluindo, também, os zimbas da região sudeste da África. O argumento desses viajantes era que a expansão Mane Sumba deriva de um movimento migratório de amplitude continental que até se dispersou no Cabo da Boa Esperança dando origem aos grupos a quem se atribuem práticas antropofágicas, na África Centro-Occidental e Oriental. Um dos principais trabalhos que abordou essa perspectiva foi o de R. Avelot (1912). A obra de Peter Kup complementou o argumento de Avelot lhe dando complexidade, mas não o superou.

culturais só é possível a partir de uma atenção direcionada especificamente às nações sapes (bagas, landumas, temnes, bolões, etc), e não ao grupo genericamente.

Apesar de não romper com as ideias de difusão e centralidade dos mane enquanto civilizadores dos povos da costa, Kenneth Wylie (1974) conferiu especial atenção à relação entre os manes e os temnes. O esforço em analisar cada grupo individualmente (e não os sapes de modo geral) é perceptível em seu trabalho, o que possibilitou ao autor perceber nuances pouco referenciadas pela historiografia. Uma contribuição de sua obra para o estudo da expansão Mane-Sumba foi evidenciar a agência dos temnes, que se inseriram nas novas lógicas políticas e, em alguma medida, as alteraram. Pretendemos, de forma semelhante à proposta de Wylie, nos atentar particularmente às demais nações sapes envolvidas nesse processo histórico.

Uma importante contribuição de Yves Person (1984) para o nosso trabalho foi a compreensão de que os movimentos migratórios sempre estiveram presentes na História da Senegâmbia, e que sua lógica “não deve ser interpretada segundo o velho conceito das migrações, como um deslocamento brusco e maciço, mas como uma lenta difusão cultural, que se estendeu por vários séculos” (PERSON, 2010 [1984], 346). O autor enfatiza como os movimentos migratórios interior–costa desde o século XII devem ser vistos como difusores das “instituições políticas centralizadas” entre os povos da costa. A intensificação dessas migrações se deu pelo interesse no crescente comércio costeiro entre europeus e africanos, e culminou em um “segundo grande avanço em direção ao mar” (Ibidem, 354). Segundo Person, a invasão Mane-Sumba aconteceu nesse momento de intensificação em meados do século XVI. O trabalho de Person é importante para uma análise dos sapes por reconhecer que a incorporação dos vencidos às linhas sumbas foi fundamental para o sucesso da expansão Mane-Sumba. Assim, embora discordemos de sua perspectiva difusionista, nos aproximamos de algumas concepções propostas por sua obra: a revisão na ideia de migrações bruscas e a importância dos povos da costa para o estabelecimento dos manes na Serra Leoa.

George Brooks apresentou, mesmo que brevemente, um contexto sape antes do século XVI. No entanto, a expansão mane ainda ocupa um lugar central em sua descrição sobre os povos sapes. Sua análise sobre a expansão Mane-Sumba foca nas ações dos manes e seu

impacto direto nas organizações econômicas e políticas da região, consideradas “acéfalas” até então (termo do autor para identificar sociedades sem organização centralizada da costa) (BROOKS, 1993). Alguns exemplos elencados pelo autor para demonstrar a implacabilidade Mane-Sumba foram a fundação de unidades políticas, a imposição de um sistema jurídico e de controle moral, assim como a inserção dos ideais e valores manes nas elites locais, principalmente entre os temnes. Brooks indicou ainda que o domínio dos manes se deu a partir da imposição da estratificação social malinké. Nesta, as famílias de especialistas e artesãos (os niamakalaw<sup>4</sup>) adquiriram grande prestígio e suas organizações de casta (“sociedades secretas”) ganharam grande importância política. Não obstante, para Brooks, a principal resistência à invasão mane foi aquela protagonizada por outro povo mandé, os susus. Em suma, Brooks não considerou a agência histórica dos povos sapes na maior parte dos eventos em que eles participaram.

A imposição de uma língua mandé sobre os povos conquistados é outro ponto elencado por Brooks em sua argumentação sobre a imposição cultural dos recém-chegados na região. Apesar disso, o próprio autor menciona duas grandes modificações na língua dos manes, pouco tempo depois de sua chegada na Serra. Segundo Brooks, durante o processo de invasão Mane-Sumba, os invasores incorporaram um número tão grande de indivíduos sapes que começaram a falar a língua dos bolões-sherbro, e após a consolidação de seu domínio na Serra Leoa, os manes adotaram a língua dos susus – uma língua franca, utilizada para comércio na região (BROOKS, 1993, p 292, 300). Essa adesão dos invasores às línguas francas da região (tanto a língua dos bolões quanto a dos susus) lança dúvidas sobre o argumento de uma imposição linguística dos manes sobre os sapes.

No século XXI, certos trabalhos que abordam a expansão Mane-Sumba, mesmo que de forma tangencial, questionaram o modelo explicativo de *malinkização*, em vigor durante as publicações do Século XX. Eles evidenciaram a agência dos povos sapes, antes, durante e depois do conflito com os manes. Nesses trabalhos, as influências dos povos da costa sobre os sistemas de organização sociopolítico-culturais da Serra Leoa não foram vistas como

---

<sup>4</sup> Termo mandé para denominar um grupo social endógeno especializado em ofícios fundamentais para aquela sociedade. Os artesãos, ferreiros, trabalhadores de couro e gritos fazem parte da classe dos niamakalaw entre os mandinga do Kaabu.

vestígios ou resquícios de uma organização anterior à chegada dos manes, mas como parte fundamental da criação de novos modos de vida a partir da invasão. Tais trabalhos foram produzidos por Rosalind Shawn, Silvio Marcus Correa, Frederick Lamp, Peter Mark, Edda Fields-Black, Felipe Malacco, Thiago Mota e outros autores que serão analisados a seguir.

A primeira das obras a merecer nossa menção é *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, de Rosalind Shawn (2002). A antropóloga realizou um estudo profundo sobre as práticas divinatórias na Serra Leoa no fim do século XX. Seu objetivo era demonstrar como essas práticas foram construídas a partir de uma memória de dois períodos de intensa transformação histórica da região: O colonialismo e o tráfico atlântico de escravizados. Sua abordagem sobre o período pré-colonial e sobre o tráfico de escravizados foi bastante tangencial. Apesar disso, a expansão Mane-Sumba ocupou um lugar estratégico na obra da autora, por representar uma memória da antropofagia. Segundo a autora, os discursos associados da antropofagia e da feitiçaria são retomados pelos povos da costa no século XIX como alegoria para o domínio colonial. Por tratar principalmente dos séculos XIX e XX, não esperamos utilizar o trabalho de Rosalind Shaw para apreender uma continuidade de tradições ou imaginários do século XVI. Entretanto, o desenvolvimento da argumentação da autora mobilizou observações etnográficas, as tradições orais sobre o passado da escravização e os relatos de viagem dos séculos XVI e XVII, de forma a ser instigante para a nossa análise.

No artigo *A antropofagia na África Equatorial: Etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real*, Silvio Marcus Correa (2008) mapeou os estudos sobre a antropofagia na região da África Equatorial. Ele trouxe considerações importantes sobre os usos políticos e econômicos do imaginário da antropofagia, e a construção da prática enquanto discurso nas fontes e na historiografia de África. Ao tratar da Senegâmbia, o grupo em que o autor concentrou seus esforços é justamente os sumba, vanguarda do “exército” mane formada principalmente por povos conquistados, dentre eles os sapes. A proposta do autor de estabelecer uma relação entre antropofagia, migração e guerra é especialmente interessante para este trabalho, uma vez que, embora nosso esforço seja o de perceber a agência sape para além da expansão mane, esse movimento demográfico é decisivo para o estudo. Compreender as práticas de guerra sumba e as nuances que elas adquiriram no contexto que estudamos nos

permitiu evidenciar o caráter violento da expansão mane, que por vezes foi minimizado em prol das “contribuições” dos mandé para os povos da costa.

William Fagg (1959) analisou uma série de objetos esculpidos em marfim presentes em coleções museais da Europa, produzidos no século XVII, com o objetivo de atribuir a origem desses objetos aos povos sapes de Serra Leoa. Em sua análise, o autor enfatizou o caráter luso-africano desses objetos a fim de evidenciar a presença europeia na Serra Leoa. Nos anos 1970–1990, Fagg foi confrontado por historiadores da arte que atribuíram esses objetos ao Benim. A contraposição desses autores à Fagg partia do pressuposto do desaparecimento das sociedades sapes e de seus artesãos após o avanço Mane-Sumba.

Peter Mark (2015) se inseriu no debate historiográfico e contrariou a narrativa de desaparecimento, aculturação ou sobreposição dos sapes após a chegada dos manes. No artigo *“Bini, Vidi, Vici” – On the Misuse of “Style” in the Analysis of Sixteenth Century Luso-African Ivories*, ele retoma o debate sobre a origem das obras de arte em marfim produzidas na costa atlântica africana presentes em coleções europeias. Mark endossa o argumento de William Fagg (1959) que atribuiu a origem de certos objetos entalhados em marfim (colheres, saleiros, manilhas) à Serra Leoa, mais especificamente aos sapes. A partir da análise estilística dos objetos entalhados em marfim e da documentação escrita para a região, Mark reatribuiu aos Sapes a autoria dessas obras. Embora a contribuição de Mark seja relevante para a historiografia, o autor não explicitou os usos locais dos objetos de marfim que analisou.

Os usos internos do marfim nas nações africanas — dentre elas, sapes — foram analisados por dois pesquisadores brasileiros, que rompem com a noção de que esses objetos existiam apenas como frutos de uma demanda externa dos europeus. Estes autores evidenciaram como a análise dos objetos entalhados em marfim pode contribuir para a compreensão dos seus contextos de produção e, conseqüentemente, das alterações nesses contextos. Thiago Mota (2017, p. 90) concluiu, a partir de uma análise iconográfica de um saleiro do século XVII, como a sua produção poderia estar voltada para o uso de grupos locais que apreciavam o sal, um produto valioso naquele período. A continuidade da *produção* de objetos em marfim após o período de expansão mane indica, antes de qualquer coisa, a permanência dos artesãos sapes naquela região e a manutenção de algumas das suas

atividades artesanais em marfim. Por sua vez, Felipe Malacco (2017) mostrou que a permanência nos *usos* desses objetos de marfim, como a utilização das trombetas de marfim entre os *lirigos*, após 1560, é uma evidência da sobrevivência de práticas culturais pré-mané. Desse modo, Malacco rompe com a ideia de aculturação dos *sapes* (MALACCO, 2017, 60). O uso de termos hifenizados para a descrição dos objetos de marfim *sapes*, como “luso-africano” e “afro-brasileiro”, não é corroborado por essas pesquisas. Pelo contrário, Malacco e Mota criticam o uso desses termos, enfatizando a origem africana desses objetos a partir de seus usos. Os dois trabalhos são importantes para nossa análise, porque evidenciam a agência dos *sapes* ao se inserir ativamente nas redes de comércio africanas e atlânticas no século XVI.

Alguns trabalhos do historiador da arte Frederick Lamp (1983, 2005, 2016) focaram em períodos diferente do nosso recorte, mas mobilizaram questões sobre imaginários, tradições orais, mitos e cerimônias que instigam a reflexão acerca da integração desses elementos em períodos anteriores. Lamp tem um extenso trabalho sobre grupos considerados *sapes* no século XVI e analisa a relação entre produção artística e etnografia dentre os estudos de diversos grupos dentro de nosso recorte geográfico, como os *bagas* e os *temnes*. Lamp tratou ainda das “sociedades secretas” e seu funcionamento. As “sociedades secretas” dos povos da Serra Leoa e da Serra da Malagueta eram instituições sociais responsáveis pela iniciação dos jovens à vida adulta. Essas sociedades tinham a função de, a partir de práticas cerimoniais, difundir entre os jovens os valores sociais da comunidade e estreitar os laços de sociabilidade dentro de um grupo, e mesmo entre dois grupos diversos. A separação entre as sociedades masculinas e femininas também pode indicar que esses lugares eram cruciais para a criação e consolidação de uma performance de gênero. Nesse sentido, esses lugares reafirmavam determinados papéis e práticas sociais generificadas na região de Serra Leoa. Assim, é necessária uma análise histórica dessas instituições tidas como secretas, no período do comércio atlântico e principalmente nos períodos anteriores à invasão Mane-Sumba. Embora essa dissertação não aborde a complexidade dessas “sociedades secretas” a discussão sobre a origem dessas instituições é fundamental para esta pesquisa, porque ora elas são descritas como originárias dos *sapes* (RODNEY, 1964), ora dos *mande* (BROOKS, 1993). Por sua centralidade na vida social dos africanos, as “sociedades secretas” são um objeto de disputa historiográfica até os dias de hoje.

*Deep Roots: rice farmers in West Africa and the African Diaspora*, de Edda Fields-Black (2008), um dos mais aclamados trabalhos sobre a região do rio Nunes e os sapes, traz contribuições importantes sobre a sociabilidade entre os sapes e a construção de uma cultura comum em torno do plantio do arroz. A autora usou da linguística como fonte e método para a análise histórica, o que lhe oferece indícios acerca de períodos anteriores aos registrados nos relatos de viagem e fontes escritas. Os indícios históricos obtidos por seu método, contrapostos com as tradições orais, são preciosos para o estudo da região antes da Expansão Mane-Sumba. Nesta obra, a autora enfatizou também o lugar central das mulheres nas dinâmicas das sociedades sapes.

Outra contribuição importante de Field-Black é o artigo *Before "Baga": Settlement Chronologies of the Coastal Rio Nunez Region, Earliest Times to C. 1000 CE* (2004). Apesar da ausência de fontes escritas para o período anterior ao século XV, a autora utiliza o mesmo método de análise linguística e apresenta um estudo original sobre os assentamentos na região do rio Nunes. Esta publicação de Fields-Black evidenciou a antiguidade das ocupações humanas nos espaços costeiros e das interações entre elas, e seus vizinhos do interior.

A maior parte das publicações, principalmente as do século XX, analisaram os sapes a partir da expansão Mane-Sumba e de um paradigma da *malinkização*, cujo foco é tentar explicar todas as expansões mandé pela Senegâmbia a partir de uma análise dos conquistadores mandé. Assim, a partir da revisão exaustiva da historiografia da expansão Mane-Sumba e da centralidade desse processo histórico da região da costa ocidental africana, notamos dois problemas: 1) não existe ainda um estudo que enfatize as particularidades dos Sapes antes e durante a expansão Mane-Sumba, e 2) nenhum trabalho observou atentamente a agência de todos os grupos envolvidos nesse processo na região da Serra Leoa. Portanto, a originalidade deste trabalho está no amplo esforço de realizar uma história social dos sapes e sumbas para romper com o *paradigma da malinkização*.

## Problematização e Justificativa

Como já mencionamos, a história dos sapes esteve muito condicionada à história da expansão Mane-Sumba. Esse fenômeno não é um caso isolado na historiografia da

Senegâmbia no século XX, mas uma prática corrente de apagamento das populações da costa em detrimento de um estudo dos grupos do interior.

As dicotomias foram um recurso explicativo muito utilizado pela historiografia do século XX para tratar a região do noroeste africano, principalmente da Senegâmbia. Essa divisão dicotômica esteve presente na historiografia do final do século XX que estava engajada nas lutas de independência e, posteriormente, na formação e legitimação dos estados nacionais independentes. Interior e costa, estado e acefalia, manguezal e savana, animismo e Islã, eram “mantra em tudo quanto é publicação sobre a região” (BIVAR, 2018, 2). A mais geral dessas dicotomias é a divisão entre interior e costa. Esses espaços foram descritos como polarizações geográficas que abarcavam em si outras oposições relevantes para compreensão do nosso objeto, como as de Estado e “Acefalia”, Animismo e Islã e, principalmente, mandé e não-mandé.

Os intelectuais africanos da historiografia do pós-independência estabeleceram uma ruptura com os modelos eurocêntricos que vigoraram nos estudos africanos, mas reproduziram, em alguma medida, parte desses modelos em seus próprios trabalhos. Segundo Lopes, esses intelectuais tentaram se livrar do paradigma do exótico e do primitivo, ao aplicar sobre as sociedades africanas conceitos europeus de história e preservar as formas de organização binárias em suas obras (LOPES, 1995). Manuel Bívar (2018) apontou como a historiografia que “deu a luz” à Estados africanos, como o Kaabu, negligenciou o estudo das sociedades “sem estado”, sob a justificativa da ausência de fontes para pesquisa. A análise das fontes demonstra que as descrições europeias estavam focadas no espaço costeiro, e não nos grandes estados senegambianos no interior. A permanência de modelos de organização binária nas obras de historiadores africanos no século XX foi o que mais contribuiu para o foco da historiografia no estudo dos grupos, com Estado no interior e para a marginalização dos grupos sem Estado da costa.

Assim, na historiografia do século XX, as descrições do interior perderam o caráter ambivalente que tinham nas fontes, a partir da sua inclusão na dicotomia antropológica de Sociedade Estatal *versus* Sociedade Segmentária, ou nos termos de parte da historiografia, Sociedades Estatais *versus* Sociedades Acéfalas. Argumentamos que essas dicotomias acabam

por dificultar a percepção de agentes, grupos e fenômenos que tensionam esse modelo explicativo polarizador (BIVAR, 2018). Nesse sentido, o modelo de dicotomias suprime a historicidade dos objetos analisados. Para além dessa crítica, podemos pensar ainda como o esquema de separação que dispõe sociedades sem estado na costa e sociedades com estado no interior engendra uma problemática recorrente nas pesquisas sobre a Senegâmbia: a questão da difusão de instituições políticas centralizadas pela região, e de toda uma ideia de civilidade.

Os mandé foram vistos pela historiografia como responsáveis por disseminar pela Senegâmbia elementos imprescindíveis para a vida em sociedade. Em Brooks (1993), a presença mandé foi a grande responsável pela difusão do ferro e de formas mais avançadas de agricultura e práticas de comércio, assim como pela criação de rotas comerciais de longa distância. Em Lopes (1999), a influência mandé foi diagnosticada nas práticas culturais, na arquitetura, nas vestimentas e na alimentação. Em suma, em todos os aspectos da vida cotidiana.

Por décadas, as expansões mandé por toda a Senegâmbia foram narradas nas tradições orais e na historiografia como implacáveis (KUP, 1961; BROOKS, 1993; LOPES, 1999). Segundo esses autores, os povos mandé aniquilavam os povos que subjugavam e, quando não faziam isso, forçavam a migração ou impunham sobre eles sua cultura e formas de organização social<sup>5</sup>. Tal lógica foi transposta para a expansão Mane-Sumba em Serra Leoa, e acabou por ofuscar nuances bastante particulares desse processo.

Os povos da costa, os sapes, foram marginalizados por uma historiografia da Senegâmbia que privilegiou o estudo das sociedades estatais e da difusão do Estado pela região, os manes. O estudo das sociedades descentralizadas foi desenvolvido em uma perspectiva antropológica dos estudos africanos. Chamamos essa perspectiva de antropológica não por ela se restringir a um campo disciplinar, mas por empregar o que Amselle (1990) chamou de *razão etnológica*. Razão Etnológica, ou pensamento etnológico, é uma perspectiva teórica que consiste no “[...] procedimento de quebra de continuidades que extrai, define e

---

<sup>5</sup> O processo de difusão cultural é comumente chamado pela historiografia na região de *malinkização* quando os agentes são um grupo mandé e outro não-mandé. Ver: LOPES, 1999, 150-151. THOMSON, 2011, 96.

classifica com a intenção de isolar os tipos, sejam eles no âmbito da política, economia, religião, etnia ou cultura”<sup>6</sup> (Amselle, 1990, p.1). É o uso da razão etnológica que, ao fragmentar as “cadeias de sociedades”, propõe modelos dicotômicos de explicação da realidade social e caracterizaram o estudo das sociedades sapes na maior parte da historiografia do século XX.

Se a razão etnológica da Antropologia se construiu em rejeição à História (AMSELLE, 2017, 30), a realização de uma história social pode, como já tem sido feito, revitalizar os estudos da costa da Senegâmbia. Nos propomos a demonstrar nos próximos capítulos como a relação entre os povos do interior (manes) e da costa (sapes e sumbas) não se dava de forma essencializada, dicotômica ou unilateral, como foi representada em parte da historiografia. Ao abordar os grupos sapes como um objeto histórico e não etnológico, é possível romper com essa perspectiva. Ressaltamos que abandonar a razão etnológica não significa abandonar o corpus teórico metodológico da antropologia, que nos auxilie a compreender os sapes historicamente. Ao romper com uma abordagem culturalista dos estudos africanos e considerar as dinâmicas e instituições político-sociais de nossos objetos, aceitamos que a ausência de um caráter formal da estratificação social e das instituições políticas não representa uma falta de ordem, mas uma lógica diferente e histórica de organização de mundo.

A despeito das críticas à historiografia da expansão Mane-Sumba, é importante ressaltar que a chegada dos manes alterou significativamente os sistemas de ordem sapes. Uma forma de evidenciar a agência dos sapes durante esse processo e apreender seu impacto sobre os grupos da costa, foi olhar mais atentamente para os sumba. Esses agentes não estão presentes em nenhuma das outras narrativas de migrações mandé na Senegâmbia, para além da que ocorreu na Serra Leoa no século XVI. Os sumba foram descritos como indivíduos das nações subjugadas durante a expansão, que passaram a fazer parte das forças militares invasoras. Apesar disso, eles foram enfaticamente marcados como diferentes de seus superiores Manes (ALMADA, 1964 [1594], 358). Em suas descrições, viajantes do fim do

---

<sup>6</sup> “[...] the continuity-breaking procedure that extracts, defines, and classifies with the intention of isolating types, whether they be in the realm of politics, economics, religion, ethnicity or culture.” Tradução nossa.

século XVI imputaram aos sumba a responsabilidade de violar os túmulos dos sapes (desenterrar os mortos). Além disso, a grande singularidade dos sumba é uma suposta prática antropofágica (sepultar os vencidos em suas entranhas). Apesar de dissonante mesmo com as fontes da época<sup>7</sup>, a antropofagia sumba é um tropo do debate historiográfico sobre os manes em Serra Leoa (CORREA, 2008; BROOKS, 1993, 305). Para nós, interessa particularmente compreender que lugar a antropofagia ocupava nas concepções de morte, sepultamento e pós-morte dentre os povos sapes. Chamamos atenção para esse aspecto porque ele evidencia o impacto da expansão na realidade sociocultural e política daquela região, que estava intimamente ligada às práticas de sepultamento.

Outro aspecto importante para o estudo da expansão Mane-Sumba a partir dos sapes, diz respeito às mulheres sapes. As mulheres ocuparam um lugar central no desenvolvimento de processos históricos da África Ocidental. Nos relatos de viagem, a presença feminina foi, geralmente, indiciária, talvez por elas não ocuparem sempre lugares de destaque. Por isso, o rastreamento que fizemos dessas mulheres levou em consideração o registro sobre elas, bem como questionamentos o silenciamento delas nas fontes. A historiografia concorda que o casamento foi uma das principais ferramentas para consolidação do domínio mandé na região. Apesar disso, nenhum/a pesquisador/a evidenciou o papel das noivas sapes no processo de integração entre os conquistadores e os povos da costa. Assim, analisamos a atuação dessas mulheres, por vezes anônimas, e a contribuição delas para a expansão em momentos de conflito e nas construções de alianças entre manes, sumbas e sapes.

## As Fontes e a Metodologia

### Fontes

---

<sup>7</sup> A antropofagia Sumba foi registrada em diversos relatos de viagem da segunda metade do século XVI e do início do século XVII. (ALMADA, 1964 [1594], 359, 361, 365; MARKHAM, 1878 [1564], 17; BARREIRA, 1968, [1606 b]; ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, cap 11, p.2-4; DONELHA, 1979 [1625], 109-110) Embora apareça como uma constante em relatos de viajantes de diferentes naturalidades, as narrativas descrevem a antropofagia de forma diferente. Ora a prática aparece generalizada em decorrência do número de pessoas, ora restrita como tática de guerra, como veremos no capítulo 3.

Para o presente trabalho, utilizamos como fontes principais *literaturas de viagem*<sup>8</sup> europeias e cabo verdianas (diários, relatos, memoriais, transcrições, etc.), bem como cartas e documentações eclesiásticas, produzidas principalmente por missionários que estiveram na região ou dela tiveram notícia. O uso dos relatos de viagem é imprescindível para a reconstituição de uma narrativa historiográfica da vida dos sape na modernidade.

Destacamos alguns relatos e memoriais de viajantes em língua portuguesa: *A Coleção de notícias para a historia e geografia das navegações ultramarinas*, de Alvise Cadamosto (1988 [1444]); *Emeraldo Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1480]); *O manuscrito de Valentim Fernandes*, de Valentim Fernandes (1958 [1507]); *Década Primeira da Asia: dos feitos que os Portuguezes fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, escrita por João de Barros (1628 [1552]); *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, de André ÁLVARES Almada (1964 [1594]); o *Memorial a Francisco Vasconcelos da Cunha governador de Cabo Verde*, de André Donelha (1979 [1625])<sup>9</sup>. Tais obras trazem ricas descrições da costa noroeste africana, descrevendo também (dentro de seu limite de alteridade) as práticas cotidianas e o modo de vida das nações que habitavam aquela região durante os séculos XV e XVII. As obras também trazem informações sobre o comércio realizado no litoral e as relações políticas das nações senegambianas, entre si e com as nações europeias.

Além dos relatos e memoriais de viajantes em língua portuguesa, selecionamos outros em língua inglesa como *The voyage of M. Thomas Windham to Guinea and the kingdom of Benin*, de Thomas Windham; *The three voyages of Master William Towrson to Guinea*, de Wiliam Towerson ([1555, 1556. 1577]); *The Hawkins voyages*, de Markham Clements (org.) (1878 [1564]). Essa documentação está centrada sobretudo na região imediatamente ao sul do nosso recorte, contudo, traz elementos sobre a região da Serra Leoa e sobre os sapes e sumbas.

---

<sup>8</sup> Ver: Horta (1991).

<sup>9</sup> Embora a publicação da obra tenha acontecido fora do nosso recorte, trata-se de um memorial sobre as viagens do autor na Senegâmbia no fim do século XVI, principalmente na década de 1580.

Nos valem ainda de cartas e relatórios de missionários sobre a região. Destacamos desse corpo documental as cartas escritas por Baltazar Barreira (1968) entre 1604 e 1607; *A Relação da Etiópia Menor* de Manuel Álvares (1990 [1615]), especificamente sua descrição da Serra Leoa; e as cartas do missionário Sebastião Gomes (1968) escritas entre 1609 e 1613. Embora apresentem um forte teor religioso e por vezes condenatório, essas fontes descrevem de forma pormenorizada algumas práticas culturais, preenchendo lacunas e silêncios de alguns relatos de viagem.

## Metodologias

Em termos metodológicos, a primeira consideração relevante sobre relatos de viagem é o seu caráter *dialógico*. O dialogismo da fonte é sua capacidade de conter em si, mesmo que implícitas, vozes sociais para além daquela de seu enunciador principal (BARROS, 2012). Aplicando essa lógica às fontes supracitadas, podemos perceber as vozes de Almada, Donelha, e Baltazar Barreira em seus escritos, assim como as vozes de outros agentes sociais, os senegambianos. Pela metodologia de Barros, podemos identificar e explicitar esses dialogismos, assim como escrever uma história de africanos, sapes e mandés, a partir de fontes estrangeiras — e não apenas uma história das representações dos africanos pelos viajantes.

A abordagem deste trabalho se inspira n’*A invenção da África* (1988), de Valentim Y. Mudimbe. O autor demonstrou como, desde os relatos de viagem, construiu-se diferentes discursos sobre África que acabaram por inventar o próprio continente dentro de uma “episteme ocidental” eurocêntrica. Outro conceito metodológico que utilizamos para nossa análise é o conceito de *representação*. O conceito de representação será aplicado enquanto recurso metodológico para interpretar as sociedades sapes, a partir das descrições de estrangeiros. Para Horta (1991), a representação é uma *tradução mental* a partir de elementos de seu próprio arcabouço cultural, um exercício de alteridade. Assim, levamos em consideração as realidades em que esses autores dos relatos de viagem estavam inseridos para compreender a forma com que eles lidam, representam e, por fim, descrevem o outro.

Não obstante, tradições orais são indispensáveis para uma análise dos sapes e da expansão mane-sumba. Obtivemos acesso a essas tradições através dos usos feitos pelos

viajantes. Ora transcrevendo trechos, ora parafraseando, tais autores escreveram em suas obras narrativas que não lhes são próprias, mas que lhes foram transmitidas por interlocutores locais. Thiago Mota explicitou a presença da oralidade nos textos escritos tanto por europeus e africanos quanto por árabes, cada vez mais presentes em nosso recorte espacial a partir do século XVII (MOTA, 2014). Pela análise das fontes, acreditamos que, mais que informações transmitidas oralmente, algumas narrativas com que lidamos em nossa pesquisa são tradições orais, ou ao menos se pretendem como tais.

Sobre as particularidades das tradições orais, muito foi falado pela historiografia africana nas obras de Hampaté Bá (1981), Jan Vansina (1992) e Boubacar Barry (2000), por exemplo. Valemo-nos da analogia de Hampaté Bá de que as tradições orais são receptáculos de tesouros, e que cabe ao historiador da África empreender uma caça a eles. Concordamos também que essas tradições são fundamentais para a construção de uma História da África que supere os padrões eurocentrados, e que “nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos [orais]” (Hampaté Bá, 1981, 167). Hampaté Bá descreve, ainda, as tradições orais como um esforço de trazer o passado ao presente (HAMPATÉ-BÁ, 1981, 208). Embora haja uma concepção de tempo não ocidental nessa descrição que é importante para perceber a forma com que os indivíduos na Senegâmbia lidavam com a memória, ao tratar desse material enquanto fonte de análise historiográfica é preciso submetê-lo à uma crítica metodológica. Manuel Bívar Abrantes (2018) argumentou que as tradições orais sobre o Estado mandé do Kaabu foram por vezes narradas, evidenciando e/ou silenciando agentes, e até mesmo modificando-os a partir de demandas sociais diversas. Nesse sentido, defendemos que as tradições orais são narrativas de uma memória que se pretende coletiva. Dessa forma, não trataremos as tradições orais como fontes complementares às escritas, e sim como discursos históricos que devem ser trabalhados levando em consideração seus usos e intencionalidades (Barry, 2000, 31).

Pensando nas tradições orais a partir de sua dimensão de discursos históricos, nos deparamos com questões que aproximam as relações de História/Tradição Oral e História/Memória. A partir dessa aproximação, buscamos utilizar o conceito de “meta-memória” como ferramenta de auxílio teórico metodológico, assim como repensado por

Fernando Catroga (2001). Para Catroga, a rememoração é um exercício de alteridade e uma construção seletiva, construção essa na qual as memórias são modificadas e seus agentes são representados a partir dos valores, demandas e arcabouços culturais do presente de quem se recorda. Além disso, o autor ressaltou, utilizando-se das elaborações de Paul Ricoeur, que a memória tem em si a exigência de fidelidade, que lhe é comumente atribuída pelo outro. Para o autor, esse exercício de alteridade pode se dar tanto de forma inconsciente, geralmente em âmbito individual, como de forma consciente, quando se mobiliza uma memória para determinado objetivo. O último caso mobiliza as chamadas “memórias compartilhadas” (públicas). Essas memórias a que cabem uma associação com exercícios de alteridade, Catroga caracterizou enquanto meta-memórias. A dimensão seletiva da memória faz com que a memória não seja um registro, mas uma “representação”. Destrichando o termo: uma representação ou tradução mental do passado, a partir de um contexto sociocultural do presente. A dimensão da memória como uma representação do passado dialoga com a descrição de Hampaté-Bá da tradição enquanto um esforço de trazer o passado ao presente, vez que nos dois casos há uma perspectiva do rememorar enquanto exercício ativo de quem se lembra e passível, portanto, da sua agência transformadora no conteúdo lembrado ou esquecido.

Abordamos de forma tangencial algumas discussões teórico-metodológicas densas, envolvendo os conceitos de “Estado”, “gênero”, “guerra”, “aculturação”, “mestiçagem” e o próprio conceito de “antropofagia”. Em vez de concentrar tais discussões na introdução, realizamos nossas considerações e expusemos nossas filiações no decorrer da dissertação, abordando cada uma das discussões citadas anteriormente. Tal escolha foi feita a fim de evitar repetições no texto, para que as discussões se mantivessem concentradas na análise documental e pela definição do conceito a partir de sua aplicação nas sociedades sapes.

Apresentadas as principais fontes e metodologias desta pesquisa, resta-nos apresentar os capítulos e a divisão temática dessa dissertação.

## Objetivos:

O principal objetivo desta dissertação é realizar uma história social dos sapes no século XVI e XVII, evidenciando sua agência na expansão mane em Serra Leoa. Pretendemos perceber esse processo de expansão enquanto um encontro entre manes e sapes, que impactou a organização dos povos da costa. Nos interessa, ainda, evidenciar como se deram as relações entre esses grupos e sua particularidade. Para tanto, é necessário suprir alguns objetivos secundários:

- Identificar as nações sapes e suas relações sociopolítico-culturais antes da chegada dos estrangeiros manes, evidenciando cada uma destas nações como agentes conformadoras do espaço da Serra Leoa e da Senegâmbia;
- Evidenciar a agência das nações sapes e suas estratégias de sobrevivência política e cultural, explicitando como lidaram com o avanço dos estrangeiros resistindo, se aliando e/ou migrando;
- Investigar como as “expectativas de gênero” dos viajantes foram confrontadas com a “performance de gênero” das sociedades sapes. Nesse sentido, tentamos evidenciar a participação das mulheres sapes na construção das redes de sociabilidade dos sapes com os estrangeiros manes e europeus;
- Perceber o impacto da expansão no processo de construção e reconstrução das identidades dos envolvidos nesse encontro;
- Atentar para as rupturas e continuidades entre os antigos sistemas de ordem sapes anteriores à invasão mane-sumba e os novos sistemas criados durante e depois da expansão;
- Evidenciar as relações entre as dicotomias simplificadoras usadas para descrever a região da Senegâmbia, enfatizando seu caráter limitante para a análise histórica complexa da região.

### Divisão dos Capítulos:

Devido à amplitude de nossos objetivos e à complexidade de nosso objeto, esta dissertação será dividida em três capítulos, sendo que cada um abordará um ou mais dos objetivos secundários propostos.

O primeiro capítulo apresenta os sapes, enquanto agrupamento conceitual e categoria de identificação. Realizamos um levantamento comparativo das fontes a fim de identificar as sociedades chamadas sapes no século XVI e as relações que esses indivíduos estabeleciam uns com os outros. Por meio do mapeamento da ocupação dos Sapes no território da Serra Leoa, identificamos onde esses grupos aparecem descritos nos relatos de viagem. Além disso, evidenciamos a produção e o comércio de produtos que se tornaram mercadorias no comércio atlântico e continental, dando ênfase particular para uma série de mercadorias que *chamei* de “bens de prestígio”. Identificamos nesse capítulo como os bens de prestígio foram utilizados para mediar a interação dos sapes entre si, com seus vizinhos não-sapes e com os espíritos, ancestrais e do território, com quem se relacionavam.

O segundo capítulo evidencia o que temos chamado de “sistemas de ordem”, ou as formas de funcionamento e organização das sociedades sapes, bem como a centralidade das cerimônias de sepultamento nesses sistemas de ordem. Para tanto, analisamos as relações entre práticas culturais, políticas e jurídicas que surgiam como desdobramentos das cerimônias de sepultamento. Nesse sentido, as dinâmicas de parentesco sapes foram apreendidas por meio da análise de dois elementos inseparáveis entre si: cerimônias de sepultamento e as práticas litúrgicas de julgamentos e juramentos. Abordamos ainda os sistemas de herança e os direitos de sucessão que conseguimos mapear pela análise de fontes. Observamos ainda quais as consequências do mal sepultamento, ou da ausência dessa cerimônia entre os sapes. Em suma, nosso objetivo é perceber como o trinômio *morte, sepultamento, pós-morte* funcionou como um *sistema de ordem* das sociedades sapes.

No terceiro capítulo, nos detivemos nas narrativas de conflito no encontro mane-sumba-sape. Esse capítulo pode ser dividido em três grandes partes: em primeiro lugar, uma descrição das práticas de guerra entre os sapes, suas relações com a religião das Chinãs e alguns elementos da cultura material. Nessa parte, tentamos abordar as atividades de guerra como um aspecto da vida social na Senegâmbia. Na segunda parte, abordamos como se deram os conflitos específicos da expansão Mane-Sumba, nos atentando particularmente aos conflitos com os bolões e temnes, que foram derrotados, e os limbas e susus, que não foram. Por fim, tratamos com atenção especial os sumba e a sua suposta prática antropofágica. Indicamos como a antropofagia se inseria no trinômio *morte, sepultamento e pós-morte* das

sociedades sapes e quais as implicações simbólicas dos sumbas em um imaginário da antropofagia senegambiano. Tentamos demonstrar como, mesmo que momentaneamente, os sumba representaram a desordem para as sociedades sapes. Não nos furtamos de demonstrar nesse capítulo o protagonismo de cada grupo sape frente à invasão Mane-Sumba, indicando como cada um deles reagiu à chegada dos estrangeiros, e que estratégias foram utilizadas para lidar com ela. Demonstramos ainda que lugar os sapes passaram a ocupar na nova ordem estabelecida pelos invasores manes e, mais que isso, como essa nova ordem foi construída com a participação sape.

Percebe-se que, com exceção do primeiro capítulo, os demais estão organizados em uma aparentemente ordem cronológica: O segundo antes da chegada dos mandé (1530-1540), e o terceiro durante o período de conflitos (1540-1570) e no período posterior à consolidação do domínio mane (1570-1615). Essa divisão pode dar a impressão de que os conflitos ficaram restritos ao período de 1540-1570, enquanto as demais relações pacíficas de alianças e casamentos se deram em período posterior. Tentaremos evitar essa impressão equivocada durante o desenvolvimento dos capítulos, optando por uma abordagem diacrônica que evidencia as mudanças em cada um dos processos descritos durante o período do nosso recorte, contudo, ressaltamos previamente que não é possível delimitar muitos dos eventos que analisaremos em períodos cronológicos bem definidos. Interessa indicar também que pela fragmentação da documentação é difícil manter o foco da análise estável em um grupo, indivíduo ou contexto específicos. De modo que os capítulos tentam conciliar ora uma descrição mais ampla dos sapes enquanto categoria generalizante, ora uma descrição particularizada de grupos ou indivíduos sapes. Optamos por essa abordagem caleidoscópica por acreditar que essas categorias foram percebidas pelo observador como categorias instáveis que ora favoreciam a generalização, ora a particularidade.

## Capítulo 1: Quem eram os sapes?

No período do comércio atlântico, a região da Serra Leoa chamava a atenção de viajantes, comerciantes e cronistas por dois aspectos principais: a riqueza da terra e a diversidade de seus habitantes. A descrição da Serra Leoa nos relatos de viagem era elogiosa e evidenciava a fertilidade da terra, sua abundância de recursos naturais e suas riquezas minerais (FERNANDES, 1958 [1506], 734; TINOCO, 2004 [1578], 598; DONELHA, 1979 [1625], 91-100). O interesse dos viajantes, comerciantes por esse espaço era tão grande que alguns deles, como André Almada (1964 [1594], 376-377), advogaram por um processo de colonização portuguesa dessas terras. Em relação aos habitantes de Serra Leoa, André Donelha (1979 [1625], 109) comparou os povos da região com os espanhóis, pois apesar de serem muito diversos, eles recebiam uma nomenclatura genérica: sapes. Esses dois aspectos recorrentes nas descrições sobre a região justificaram as descrições abundantes da Serra Leoa na literatura de viagem dos séculos XV ao XIX.

Este capítulo pretende desenvolver uma descrição e análise sobre os povos sapes a partir dos relatos de viagem dos séculos XV e XVII e evidenciar a diversidade das nações que recebem esta nomenclatura, e as relações que elas estabeleceram umas com as outras. Deste modo a unidade mais elementar de que trataremos nesse capítulo são os grupos identitários que apesar de sua diversidade receberam a nomenclatura genérica de sapes.

O presente capítulo está dividido em três partes principais: Primeiramente, uma discussão acerca do termo “sape” e de seus usos nos relatos de viagem durante o século XVI. Em seguida um inventário das principais nações sapes, ressaltando as características mais relevantes de suas descrições nas fontes que analisamos. Para essa descrição agremiamos os aspectos que mais chamaram atenção dos viajantes em cada uma dessas nações, selecionando as nações sobre as quais as descrições dos viajantes apresentaram mais informações. E por fim, tentamos demonstrar as formas com as quais as nações sapes construíram suas redes de sociabilidade: estabelecendo relações de boa vizinhança com seus conterrâneos não-sapes por meio do comércio, construindo amizade entre si a partir da produção de sal e arroz, e firmando trato com os espíritos do território pelo culto aos espíritos e às chinãs. Na última parte do capítulo, evidenciamos como essas relações diplomáticas e religiosas eram mediadas

por elementos da cultura material, que *chamo de bens de prestígio*. Em suma, a divisão buscou tensionar as respostas que o paradigma da malinkização deu à pergunta que nomeia esse capítulo: “quem eram os sapes?”.

## 1.1 A complexidade da nomenclatura, e o termo “sape” como representação.

Então Isis disse à Osíris  
Me diga seu nome meu pai divino  
Um homem vive quando é chamado pelo seu nome  
[...]  
Seu nome não está entre aqueles que você ou os outros me disseram  
Diga ele pra mim  
O veneno deixa um homem quando seu nome é pronunciado  
*Isis e o nome de Rá<sup>10</sup>*

O foco deste tópico é discutir o uso da nomenclatura “sapes” para agrupar as principais nações que habitaram a Serra Leoa no século XIX. Na introdução, discutiremos a justificativa mais comum da historiografia para o uso generalizante do termo sapes: a similaridade linguística das nações da Serra Leoa. Em seguida, problematizaremos tal argumento a partir de um mapeamento dos povos sapes nos relatos de viagem.

Como acontece com todos os outros povos da região, o termo “sape” aparece na documentação grafado de muitas formas diferentes. Em Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1482]) o termo foi grafado como “capes”; em Valentim Fernandes (1958 [1506]), “capeos”, “çapijs”, e “sapes”; em Martín Enciso (1976 [1519]), “sappes”; em Jean Alfonse (1976 [1559]), “sappes”; em John Hawkings [1562-1568] “sapiés”; em André Almada (1964 [1594]), “sapes”, “capes” e “çapes”; em Baltazar Barreira (1968 [1606]), “sapes”; em Manuel

---

<sup>10</sup> Then said Isis to Ra: \Tell me your name, my divine father.\A man lives when called by his name.'  
[...] Your name is not among those you or others have told me:\tell it to me.\The poison leaves a man when his name is pronounced. Trecho retirado do mito Isis e o nome de rá registrado no Papiro de Turin e traduzido por A. G. McDowell (1999).

Álvares (1990[1615]), “sape”; e por fim, em André Donelha (1979 [1625]), “sape”. Optamos pela grafia “sape/sapes” por sua maior frequência nas fontes e na historiografia.

Em se tratando dos sapes, nosso primeiro questionamento diz respeito à amplitude da nomenclatura e ao uso genérico que ela recebeu no século XVI. A origem e os usos do termo “sape” foram objetos de reflexões de estudiosos sobre a região. Paul Hair (1967) afirmou que o termo possivelmente é uma variação da palavra *tyapi* ou *chapi* utilizada para descrever parte dos *landuma*, uma população costeira que ocupou a região do Rio Nunes no século XVII. Edda Fields-Black (2008) chamou atenção para a origem fula do termo *tyapi*, e atribuiu aos fulas seu uso original. A semelhança linguística entre os *landuma*, *bagas* e os *temnes* possivelmente foi um motivo para que “sape” passasse a ser utilizado para descrever todas essas nações. Mais tarde, o termo “sape” passou a incluir também os *bolões*, assim, se estendeu para a maior parte do grupo linguístico “mel”<sup>11</sup>. Embora o termo “sape” tenha se originado entre os fulas, o uso generalizado deste termo, enquanto nomenclatura para os falantes das línguas Oeste Atlânticas, foi creditado principalmente aos comerciantes atlânticos (HAIR, 1967, 254; FIELDS-BLACK, 2008, 81).

Durante o século XVI, o termo “sape” teve seu uso modificado nos relatos de viagem. O viajante Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1480]) e o cronista Valentim Fernandes (1958 [1506])<sup>12</sup> utilizaram a nomenclatura para falar de um grupo específico abaixo do Rio Grande, e não de grupos diversos da região da Serra Leoa. Antônio Velho Tinoco (2004 [1578]), apesar de só registrar seu memorial de viagem no fim do século XVI, também não utilizou “sape” como um termo para descrever as populações próximas ao rio Nunes. Essa documentação corrobora o argumento de Hair sobre o uso inicial de “sape” estar restrito aos povos *landuma*. Posteriormente, o relato de Jean Fonteau (1976 [1545]) parece ter sido o

---

<sup>11</sup> Mel é o termo utilizado para um grupo linguístico do braço Sul das línguas Oeste Atlânticas. O termo “Oeste Atlântico (West Atlantic)” é utilizado pelos estudos linguísticos para classificar a maior parte das línguas faladas pelos povos da costa na Senegâmbia. Seu braço Norte inclui os *Jalofos*, *Fulas*, *Papeis*, *Balanta*, *Nalu* e *Bijagó*, dentre outros. Enquanto Seu braço Sul inclui os *Sapes*, os *Limba* e os *Kissi* da região da Costa da Malagueta. As línguas Oeste-Atlânticas fazem parte do tronco Nigero-Congolês.

<sup>12</sup> O termo “Reino dos Capeos” aparece em uma nota de rodapé do manuscrito que utilizamos da obra de Valentim Fernandes. A nota de rodapé, porém, não é de autoria do escritor e foi inserida em edições recentes do manuscrito.

primeiro a indicar, mesmo que brevemente, que os habitantes da costa da Serra Leoa e da “costa anterior” (possivelmente entre o Rio Grande e o Cabo da Verga) eram chamados sapes (FONTEAU [1545] in HAIR, 1976, 29). Contudo, é somente a partir do relato de André Almada (1964 [1594]) que grupos ao sul do Rio Nunes passaram a ser descritos de forma agrupada sob a nomenclatura “sape”.

A ampliação do termo “sape” no século XVI foi atribuída pela historiografia ao uso de uma língua comercial comum entre os povos da Serra Leoa e os viajantes europeus. A modificação de seu uso foi relacionada ao fato de que “sape” também era o nome dado à língua franca na região, no fim do século XVI. O aumento das transações atlânticas, que utilizavam indivíduos do povo landuma como intérpretes, teria impactado na difusão da língua “sape” entre os falantes do mel, culminando na ampliação do termo “tyape” [sape] pelos viajantes europeus (BROOKS, 1993, 80).

Apesar dos landuma ocuparem um lugar central nas explicações historiográficas da origem dos termos sapes, o termo “landuma” em si não foi utilizado na documentação escrita para a região até o século XVII. Francisco Lemos Coelho indicou os “*landima*” como uma população nas proximidades do Rio Nunes que comercializa marfim e fazia fronteira com os susus do interior (COELHO, 1990 [1669], 59). A descrição de Coelho sobre landuma foi bastante breve, e só nos dá a possibilidade de associar o grupo com aqueles geograficamente nomeados “sapes” por Duarte Pereira ou Valentim Fernandes. Antes da metade do século XVII, com a ausência do termo landuma, ou de termos análogos cria-se uma dificuldade em relacionar o uso do termo “sape” nas fontes do fim do século XVI somente à fatores linguísticos. É necessário analisar outros fatores que poderiam contribuir para a alteração desse uso.

Uma das hipóteses com a qual iniciamos essa pesquisa, era a de que “sape” poderia ser um termo de autoidentificação. Apesar disso, a partir do levantamento dos relatos, não é possível confirmar essa hipótese. As informações que temos sobre o uso do termo “sape” por indivíduos e grupos senegambianos são fragmentadas, e não mostram indícios significativos de que o termo era uma categoria de autorepresentação. A exterioridade da nomenclatura — originalmente fula e posteriormente europeia — não indica uma coesão interna dos grupos

que habitavam a Serra Leoa, e sim uma aparente coesão observada (ou projetada) pelo estrangeiro. Assim, é necessário realizar um esforço mais direcionado para identificar as nações individualmente, evidenciando os fatores que corroboraram para o uso generalizante da nomenclatura “sape” que faremos a seguir.

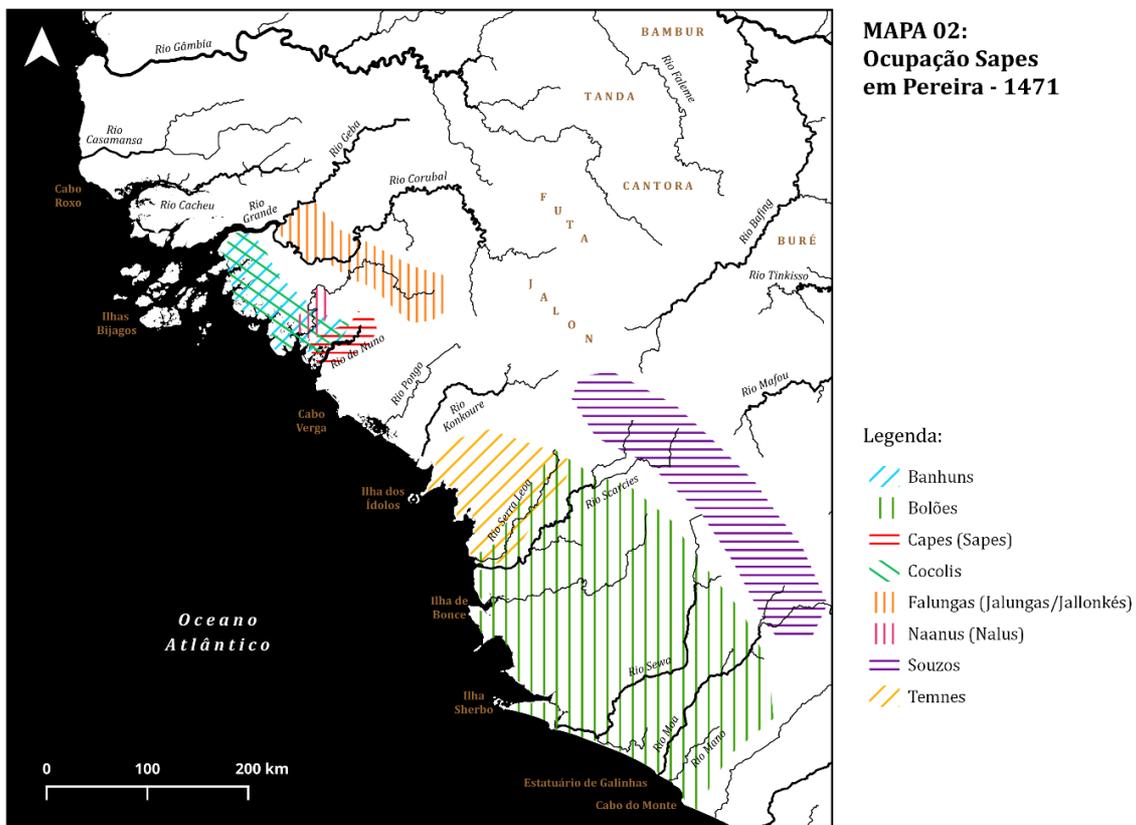
### 1.1.1 A ocupação espacial dos sapes na documentação escrita

O objetivo desse subtópico é evidenciar que o argumento da similaridade linguística não é suficiente para justificar o uso adquirido pelo termo “sapes” na segunda metade do século XVI. Para tanto, observamos a partir de um mapeamento das nações sapes como o uso do termo se alterou nos relatos de viagem sobre a Serra Leoa. A metodologia aplicada foi a seguinte: observamos a localização indicada nas fontes escritas e transpomos tais descrições para um mapa da região. Fizemos a edição de quatro mapas, e cada um corresponde a um relato de viagem com descrições específicas sobre a região. Dois dos relatos que utilizamos foram escritos antes da expansão Mane-Sumba — Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1480]) e Valentim Fernandes —, e outros dois foram escritos depois da expansão — André Almada (1964 [1594]) e André Donelha (1979 [1625]). O *meu* argumento é que o uso da nomenclatura “sapes” no século XVI tinha, além da similaridade linguística, outros dois fatores relacionados aos interesses comerciais e à expansão Mane-Sumba: (1) o desejo de representação da Serra Leoa enquanto um espaço coeso e (2) o desenvolvimento da ideia de que os grupos da região estavam sujeitos aos manes na segunda metade do século XVI.

A primeira forma de identificar os grupos aos quais nos dedicamos foi apreender sua distribuição geográfica nos relatos de viagem. Todos os viajantes se preocuparam, cada qual a seu modo, em mapear a região e indicar os grupos que a habitavam, citando algumas de suas características. A partir das descrições, fizemos um levantamento das áreas de ocupação de cada um dos grupos em nosso recorte, identificamos os sapes e sinalizamos sua presença nos mapas. Os primeiros relatos de viagem que trouxeram indícios para o mapeamento dos grupos sapes datam do fim do século XV e início do século XVI. Dentre eles, analisaremos mais detidamente os de Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1482]) e Valentim Fernandes (1958 [1506]). Além disso, trataremos também de relatos do fim do século XVI e do século XVII,

como a relação de André Almada (1964 [1594]) e o memorial de André Donelha (1979 [1625]).

A partir da comparação entre os relatos do início e do fim do século XVI, foi possível identificar as mudanças demográficas que aconteceram na Serra Leoa a partir da invasão



Mane-Sumba.

O ponto de início de nosso mapeamento das nações sapes na Serra Leoa são os trechos do relato de Duarte Pacheco Pereira em respeito à costa ao sul do Rio Grande. Neste espaço, Pereira indicou primeiramente o Rio *Nanuus* (que não conseguimos identificar) e afirmou que esse era também o nome do povo que habita a região (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 53). Cerca de onze léguas<sup>13</sup> ao sul, o autor descreve o “Rio Nuno” e o Cabo da Verga. O Rio Nuno

<sup>13</sup> A descrição do autor estabelece a distância como pouco mais que 60 quilômetros.

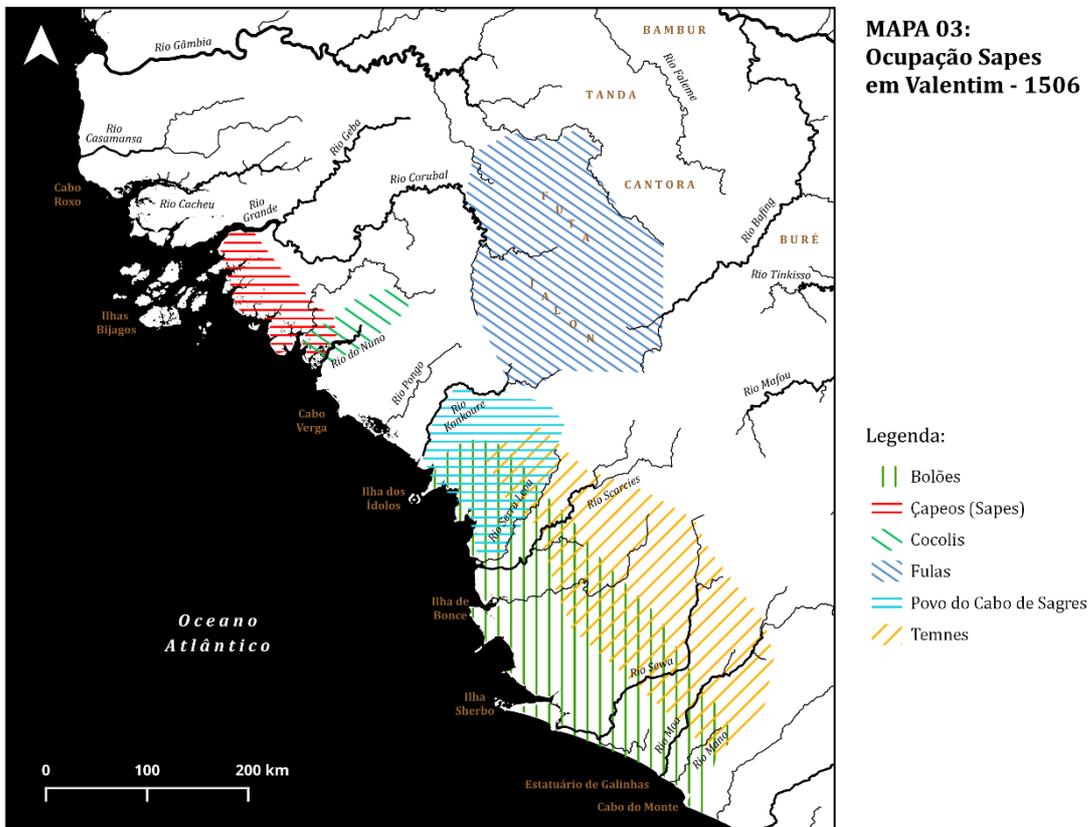
é o Rio Nunes que estabelecemos como limite norte de nossa pesquisa. Pereira não fez uma descrição geográfica específica da região, mas indicou que entre o Rio Grande e o Cabo da Verga existiam quatro grupos principais: os jalungas (jaalungas), os banhuns (banhauus), os cocolis (guoguoliis) e os sapes (capes) (ibidem. p. 54). Abaixo do cabo da Verga, o autor indica povoações na região do Cabo de Sagres e na Ilha dos Ídolos, e indica que “toda a gente que vay destas Ilhas atee a dita ferra [Serra Leoa] por hum nome som chamados teymines.” (ibid. 56). Descrevendo especificamente a região da Serra Leoa, o viajante afirma que a maior parte dos seus habitantes são bolões (boulooes). A distância estabelecida no relato entre o Cabo de Sagres e o cabo da Verga é de 18 Léguas Marítimas<sup>14</sup> (ibid. p. 54). O relato de Pereira traz poucas informações acerca dos grupos entre o Rio Nunes e o Cabo do Monte, contudo suas descrições foram mobilizadas em outros momentos deste capítulo de forma complementar aos relatos de outros viajantes.

Posteriormente, Valentim Fernandes <sup>15</sup> (1506) também descreveu a região e os grupos que nela habitavam a partir dos relatos de seus informantes e de descrições anteriores. No texto de Fernandes, os sapes (“çapeos”) também foram descritos na região ao Sul do Rio Grande e do Arquipélago dos Bijagós. O cronista afirmou que os sapes “começam” neste rio (Grande), mesmo que misturados com muitos outros grupos (FERNANDES, 1958 [1506] p. 722), dentre eles os cocolis (cochilijs) (ibidem,724). Embasando o argumento de Hair (1967) e Fields-Black (2008) sobre a nomenclatura "sape", Fernandes indicou que ao sul do Rio Grande começava também uma nova língua, separada das línguas passadas (ibid, 722). Seu relato contém vários rios entre o Grande e a Serra Leoa, inclusive o Rio Nunes, onde havia comércio, e traz uma instigante descrição dos habitantes do Cabo de Sagres que abordaremos nas próximas seções(ibid., 677-678). O autor nomeou apenas os grupos encontrados ao sul da Ilha dos Ídolos (Ilha de Los).

---

<sup>14</sup> Aproximadamente 100 quilômetros.

<sup>15</sup> Ressaltamos que, diferente de Duarte Pereira, Valentim Fernandes nunca visitou a região da Serra Leoa. Seu relato foi escrito a partir da experiência de outros viajantes que estiveram na região em meados do século XV, como Diogo Gomes (Diogo Cão) e Álvaro Velho.



O relato de Fernandes não apresentou grandes diferenças em relação ao de Pereira, mas vale notar como a ocupação territorial dos temnes e bolões se alteram no relato dos dois autores. Na descrição de Fernandes, diferentemente da de Pereira, a região da costa da Serra Leoa a partir da Ilha dos Ídolos era ocupada por bolões. Os temnes, por sua vez, foram descritos no sertão da Serra Leoa (ibid. p. 725). Essas mudanças não parecem ter sido causadas por alterações demográficas significativas, mas possivelmente por uma quantidade maior de informação por parte dos informantes de Valentim Fernandes, em relação aos de Duarte Pereira. Ressaltamos, porém, que as duas obras descreveram os sapes sobretudo ao norte do Rio Nunes, estando, portanto, fora do espaço da Serra Leoa e do nosso recorte.

Durante os séculos XV e XVI principalmente, a presença europeia estava restrita ao litoral senegambiano, de forma que a maior parte das fontes escritas sobre a região versam sobre a organização das sociedades localizadas na costa. É preciso discriminar, ainda, que nem Duarte Pereira, nem Valentim Fernandes tinham familiaridade com a região, logo, parte das informações que ambos transcreveram foram repassadas a eles por outros indivíduos.

Valentim Fernandes, por exemplo, nunca visitou a região e suas informações foram transcritas ou compiladas de outros viajantes e cronistas. Por esse motivo informações eram lacunares, e os vazios eram preenchidos pelo imaginário europeu ou informações filtradas pelos informantes dos escritores.

A descrição de Duarte Pacheco Pereira sobre o interior da Senegâmbia foi baseada sobretudo em informações que ele recebeu de informantes e no uso de modelos cartográficos que ele tinha sobre o continente africano. O dialogismo presente nas fontes de Pereira aparece, de forma implícita ou explícita, quando o autor evidencia a presença de seus informantes: “temos notícia por muitos etiópios homens, assaz entendidos” (PEREIRA, 1954 [1471-1480], p 46-47). A partir de textos como esse, a presença de intermediários africanos a quem os viajantes recorriam por informações fica evidente. No trecho citado acima, Pereira tentava adquirir informações acerca da nascente do Rio Nilo. A partir do momento em que os informantes do português não lhe apresentaram uma resposta para seus questionamentos, o viajante mobilizou seus próprios conhecimentos teóricos para a resolução do problema, evocando a imagem de uma lagoa na nascente do Rio Senegal. “Parte onde traz seu princípio sabemos que saem de uma grande lagoa do Rio Nilo [...] portanto parece que este é o braço que o Nilo lança pela Etiópia inferior contra o ocidente [...]” (PEREIRA, 1954 [1471-1480], p 46-47). Essa passagem evidencia, como na ausência de informações concretas acerca do interior, Duarte Pereira mobilizou um modelo cartográfico<sup>16</sup> para descrever a região. O mesmo aconteceu com a descrição de Pereira sobre a Serra Leoa e seus habitantes.

Um dos obstáculos para a descrição desses dois autores sobre a região foi uma suposta “hostilidade” dos povos da costa. Duarte Pereira descreveu os habitantes ao sul do Nunes como indivíduos “maus” e “belicosos”, com quem era preciso ter cuidado, visto que já mataram alguns portugueses (PEREIRA, 1954 [1471-1482], 54). Embora os relatos de Fernandes tragam mas informações ele não suprime as tensões entre portugueses e os povos

---

<sup>16</sup> Desde a Antiguidade, em escritos gregos, existem registros da nascente do Nilo em lagos equatorianos no “sertão” da África. No entanto, o modelo que Pereira evocou era possivelmente de Al-Idrisi, registrado em meados do século XII. Al-Idrisi, autor árabe de tradição ptolomaica, foi o primeiro a afirmar o Senegal como um braço no Nilo que deságua no Atlântico (FARIAS, 2008).

da região em sua descrição. A ameaça que alguns grupos ofereciam aos estrangeiros exigia que eles recorressem aos mediadores locais.

Com o acesso restrito à terra, os viajantes estrangeiros dependiam de mediadores comerciais que conheciam a região e tinham acesso às mercadorias do interior: homens e mulheres que acolhiam os viajantes, além de cumprir um papel diplomático ao realizar mediações políticas, recolher impostos e instruir os estrangeiros sobre os costumes da terra. A partir da segunda metade do século XVI, aumentou o número de intermediários que tinham origem europeia. É o caso dos “lançados”, nome dado aos que haviam sido enviados em terra para ocupar esse posto em navegações anteriores. Antes disso, acreditamos que essas funções eram realizadas principalmente pelos “ethiopios”, aos quais Pereira recorre por informações. Importante indicar desde já que as mulheres africanas ocuparam o lugar de comerciantes e intermediárias nas relações estabelecidas com os europeus, e que em muitos dos casos o casamento era peça fundamental para o processo de intermediação comercial e cultural (HAVIK, 2002; SILVA-SANTOS, 2023).

Pelo contexto de dependência dos viajantes da região é possível afirmar que suas informações acerca do continente africano passavam decisivamente pela agência dos intermediários comerciais em representar o espaço e seus habitantes. Assim, o uso do termo *sape* em Duarte Pereira e em Valentim Fernandes é aquele que mais se aproxima da argumentação de Hair e Fields-Black sobre uma adaptação de um termo local — usado por intermediários — “*tyape*” para línguas estrangeiras. Posteriormente a ampliação dos povos *sapes* em outros relatos de viagem afasta o uso do termo desta primeira motivação.

Ainda na primeira metade do século XVI é possível perceber uma alteração no território ocupado pelos “*sapes*” ou, mais provavelmente, uma mudança na aplicação do termo. John Alfonse (1976 [1559])<sup>17</sup> descreveu um território abaixo do rio Nunes nomeado

---

<sup>17</sup> Nosso acesso aos relatos de Martín Fernández de Enciso (1519), Jean Fonteau (1545) e Jean Alfonse (1559) está mediado pela tradução e recortes realizados por Paul Hair (1976) para a publicação e análise dessas fontes. Apesar disso, os trechos disponibilizados pelo autor não parecem ter sido significativamente modificados e trazem considerações sobre a Serra Leoa em um período com poucas informações: a primeira metade do século XVI. Por esse motivo, acreditamos que o uso crítico dos trechos não trará prejuízos ao trabalho, antes enriquecerá a análise que propomos.



e jalungas, considerando todos como sapes (ALMADA, 1964 [1594] p. 353)<sup>18</sup>. Almada descreveu ainda uma série de rios nesse espaço, dentre os quais destacamos os rios Tambacira, o “Calenchecafu” (que cercava a “Serra de Cristal”), o Rio “Banguê” e o Rio Casse (“Sase”) (ibidem., 354-345). Os rios mencionados apareceram em relatos posteriores, junto com suas populações correspondentes. A localização destes grupos no chamado Reino dos Sapes é uma peça fundamental para a compreensão dos termos nos relatos de viagem do fim do século XVI, como demonstraremos a seguir.

As populações bagas, cocolis e nalus também foram registradas por André Almada (1964 [1594]), o qual as identificou nas margens do Rio Nunes e estabeleceu fronteiras relativamente estáveis para esses grupos. Enquanto nalus<sup>19</sup> e cocolis encontram correspondência em descrições anteriores, os bagas não aparecem nomeados nos relatos de Duarte Pereira ou Valentim Fernandes. Apesar disso, possivelmente os viajantes ou seus informantes comercializaram com o grupo durante a sua passagem pelo Rio Nunes. Os nalus ocupavam o espaço entre a Ilha dos Escravos (na terra dos beafares) e o Rio Nunes, estendendo-se até o sertão, onde faziam fronteira com os beafares (ALMADA, 1964 [1594], 339). A partir da margem sul do Rio Nunes, a terra era ocupada por bagas e cocolis (ibidem, 341). No interior, Almada indicou a presença dos susus e putazes (ibid. 344; 353), fazendo fronteiras com os bagas e cocolis com todo o “Reino dos Sapes” e, acima deles, os fulas (ibid., 347; 353). Almada pontuou que, apesar da distância, bagas, cocolis e nalus falavam uma língua parecida e entendiam a fala dos sapes, que ele identificou a partir do Cabo da Verga. O autor indicou ainda que bagas, cocolis, nalus e sapes compartilhavam alguns elementos culturais, como as vestimentas (ibid., 341) e os juramentos (ibid., 345). Evidenciando esses elementos em comum entre as nações do Rio Nunes com os povos Sapes imediatamente ao sul, Almada fomentou a integração entre o Rio Nunes e a Serra Leoa.

---

<sup>18</sup> Embora o autor mencione a terra dos limbas, ele não menciona seus limites ou fronteiras. O autor sugere, porém, que ela fica no interior. Almada afirma que não há sal em algumas nações no sertão, citando dentre elas a “terra dos limbas”. O autor exagera a ponto de afirmar que, se um limba se alimentar de sal, isso pode levar a sua morte. “E há tão pouco sal que não basta para os do sertão. E há algumas nações e gentes que o não veem nem o comem, como na terra dos limbas, que de nenhuma maneira o há nem o comem; em tanto que se esta gente vem a outras partes e o come, logo incham e morrem deles” (Almada, 1964 [1594], 353)

<sup>19</sup> É possível que os nalus de André Almada sejam os “naanus” citados por Duarte Pacheco Pereira na mesma região. No entanto, o Rio Naanus indicado nas fontes de Pereira não aparece no relato de André Almada.

O uso do termo “sape”, ou “Reino dos Sapes” em Almada acompanhava uma mudança nas fronteiras da região da Serra Leoa nos relatos do fim do século XVI. A Serra Leoa nos relatos de Valentim Fernandes e Duarte Pereira tinha como limite norte a Ilha de Los. Nos relatos de Almada e Donelha, o limite ao norte de Serra Leoa era o Cabo da Verga. George Brooks acompanha esses dois últimos comerciantes e responsabiliza a expansão Mane-Sumba pela ampliação do limite ao norte para o Cabo da Verga, quase cem quilômetros ao norte do limite anterior. Para Brooks, os sape foram empurrados para o norte no decorrer da expansão, e se assentaram na região de fronteira com os bagas (BROOKS, 1993, 275).

*Discordo* da argumentação de Brooks. Como indicamos, os sape de Valentim Fernandes e Duarte Pereira estavam descritos ao norte do Rio Nunes. Desse modo, a ideia de que a delimitação da Serra Leoa em Almada e Donelha acompanhava a ocupação sape fica fragilizada, uma vez que, na documentação do início do século, os sape já estariam fora da Serra Leoa antes da expansão Mane-Sumba. Dito isto, é preciso questionar a proposta de ampliação da Serra Leoa por Almada, a partir das intenções do comerciante de povoamento da região.

A Serra Leoa era um espaço em disputa, inclusive entre os cabo-verdianos e a coroa portuguesa, e uma das formas de se apropriar desse espaço era a partir de sua nomeação e representação (Horta, 2005, 4-5), deste modo, a ampliação da Serra Leoa até o Cabo da Verga era estratégica, e servia aos interesses dos grupos atlânticos a quem estavam ligados Almada e Donelha. Ao ampliar os limites da Serra Leoa, Almada incluía nesse espaço o Rio da Furna e as áreas de presença baga — para onde os putazes passaram a levar seus produtos por medo dos sumbas e onde havia comércio de importantes produtos, como o de tintas azuis (ALMADA, 1964 [1594], 347). A ampliação dos limites da Serra Leoa também permite aproximar a região do Rio Nunes, para onde, depois da expansão Mane-Sumba, foram redirecionados os produtos que os comerciantes do interior levavam ao Rio Pongo na Serra Leoa (BROOKS, 1993, 278). As alterações de rotas comerciais acarretadas pela expansão Mane-Sumba tornaram o Cabo da Verga ainda mais fundamental para comerciantes europeus e africanos, justificando a ampliação do limite norte da Serra Leoa para a região. Nesse sentido, não parece coincidência que o território do dito “Reino dos Sapes” se aproximasse tanto do território chamado por Almada de “Serra Leoa” principalmente se considerarmos que

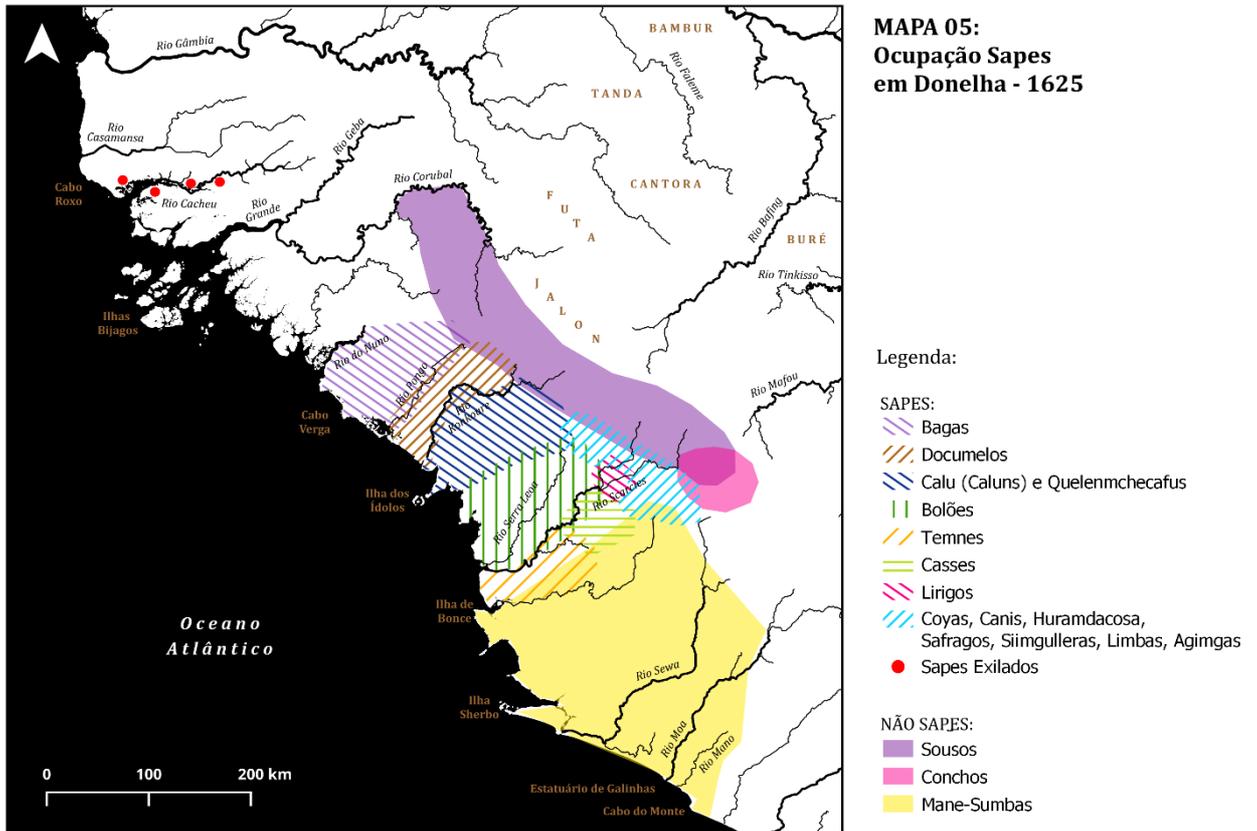
a caracterização hostil que aparecia em relatos anteriores sobre os grupos da região dá lugar à uma outra descrição que indica os sapes como grupos pouco afeitos à guerra. Assim, o uso do termo “sape” em Almada também era uma representação estratégica da Serra Leoa enquanto um território coeso e integrado às regiões ao Norte: o Rio Nunes, em primeira instância, e a Senegâmbia de modo geral<sup>20</sup> onde era possível estabelecer boas relações comerciais.

As informações sobre a ocupação humana da Serra Leoa no memorial de André Donelha (1625) foram as mais completas dos viajantes do século XVI.<sup>21</sup> O autor apontou a presença de Bagas na região do Cabo da Verga, e disse que o Rio Nuno estava em suas terras (DONELHA, 1979 [1625], 104-105). Mais ao sul, Donelha situou os dacumelos, que ocupavam a região até a terra de “Tambasira”, seguidos pelos quelemchecafus e os calus (ibidem., [1625], 106). Abaixo deles, o autor descreveu os bolões (bullomis), que se estendiam até o Rio Tagarim e faziam fronteira com os temnes e os casses no Sertão (ibid., 106-107). Em seguida, o autor cita os lirigos, grupo que não mencionado em nenhum outro relato ou carta aos quais tivemos acesso. A descrição do autor indicava que todas essas nações estavam sujeitas a um rei mane, chamado Maneboxere. Na sequência, Donelha mencionou as nações sujeitas ao rei mane Farma: os “llagos, coyas, canis, huramdacosa, safragos, singulleras agimgas, Ilimbias, he outras mujtas nasomis” (ibid., 108). A narrativa de Donelha não tem precisão acerca dos povos ao interior. A única referência geográfica do autor sobre esses grupos, é que estavam pelo sertão próximo ao início do Rio Tagarim e na parte superior do Rio Mitombo (ibid., 108-109), onde viviam susus e os cochons (ibid., 103; 115-117). Donelha termina essa parte de sua descrição indicando que todas as nações nomeadas e sujeitas aos manes se chamam sapes.

---

<sup>20</sup> José da Silva Horta indicou que, na inclusão da Serra Leoa durante o século XVI, houve uma série de discussões jurídicas e políticas entre os portugueses acerca dos Limites da Senegâmbia, à época chamada de Guiné. O autor demonstrou que uma dessas discussões era acerca da inclusão ou exclusão da Serra Leoa na região da Guiné. A exclusão da Serra Leoa da região da Guiné foi demarcada juridicamente pela proibição de atividades comerciais na região. A descrição de André Almada estava influenciada por essas discussões e tinha interesse em assegurar a integração da Serra Leoa na Guiné e resguardar o comércio realizado na região. Ver Horta, 2005.

<sup>21</sup> Mais de trinta anos depois da publicação do relato de Almada (1964 [1594]), André Donelha (1625) publicou o seu memorial em que também discute os limites da Serra Leoa. O autor registrou as viagens que realizou pela Senegâmbia na década de 1570 e descreveu especificamente a Serra Leoa com profundidade.



André Donelha, como Almada, reconheceu como Serra Leoa o espaço entre o Cabo da Verga e o Cabo do Monte, mas indicou que a “verdadeira Serra Leoa” eram as montanhas entre o *Nijota Garim*, ao Norte (possivelmente o Rio Tagarim), e a Angra de *Bagara Bomba*, ao sul-sudeste (p. 91-92). Donelha afirmou que aquele era o espaço de mais fácil povoação e com melhores ares, dentre toda a região chamada Serra Leoa. A aplicação do nome Serra Leoa para toda a região entre o Cabo da Verga e o Cabo do Monte se explicava por ser esta a terra dos sapes, que por sua vez, “apesar de serem nações diversas e com diversas línguas, todos se entendem e estão sujeitos aos manes”<sup>22</sup> (p. 104). Na descrição de Donelha, a “sujeição” aos manes ocupou um lugar central na justificativa para o uso do termo “sapes” enquanto nomenclatura, e para a coesão territorial da Serra Leoa.

<sup>22</sup> [...] toda esa terra se chama Sera Lljoa, porque sem êbargo que hé pouoada toda de diuersas nasomis he diuersas lljmgos, comtudo se êtêdê, he estão sojejtos aos manes;” (Donelha, 1979 [1625], 104)

Assim como em Pereira e Fernandes, nos relatos de viagem de Almada e Donelha os intermediários comerciais africanos que faziam o contato entre comerciantes do atlântico e os grupos do interior tinham um papel fundamental na criação e preservação de alguns imaginários que os estrangeiros tinham sobre o continente. A posição de informante foi estrategicamente utilizada por muitos, que reafirmavam sua necessidade enquanto mediadores e impediam o avanço europeu para o interior. Sobretudo no caso de Almada, percebe-se que, apesar do aumento das informações em relação ao início do século, o conhecimento europeu quanto à Serra Leoa ainda era fragmentado. Argumentamos que a restrição europeia ao litoral e à bacia dos rios não deve ser entendida como falta de ímpeto dos viajantes de interiorizar sua presença, mas um exercício deliberado, por parte dos senegambianos, de limitar o acesso dos estrangeiros ao interior.

É preciso considerar que o uso dos termos e da nomenclatura “sapes”, também passava pela agência desses intermediários, para a construção de uma imagem dos povos da Serra Leoa. Nem sempre é possível identificar os intermediários com quem os viajantes estavam em contato, mas em alguns casos, os escritores nomeiam o grupo de pertencimento desses indivíduos. A partir dessa nomeação, Brooks argumentou que a popularização do termo sape esteve ligado, dentre outros fatores, à participação de intermediários e tradutores landuma, os primeiros a serem chamados de “tyapes”, no comércio atlântico e à transformação de sua língua em uma língua franca e comercial (BROOKS, 1993, 80). No relato de Donelha, os informantes sobre a Serra Leoa e a expansão Mane-Sumba também estão identificados. O comerciante indicou que ouviu suas informações sobre a região de “três manes, que se cativaram nas guerras, e meu pai comprou estando na Serra na era de 1560”<sup>23</sup> (DONELHA, 1979 [1625], 110). A partir da descrição desses indivíduos que se identificaram com os invasores manes, e não com os povos locais, é possível reafirmar o interesse em representar os povos da Serra Leoa como sujeitos aos manes a partir do uso generalizante do termo “sapes”.

Os relatos revelam que a indicação de uma linguagem comum e/ou similaridades linguísticas entre os grupos supracitados não são suficientes para explicar o uso generalizante

---

<sup>23</sup> “a tres manes, que se catiuarão nas gueras, he meu paj os comprou estando na Sera na era de 1560”.

do termo “sape”, como se deu a partir de meados do século XVI. A similaridade linguística entre os povos ao sul do Rio Grande já havia sido percebida pelos viajantes do início do século XV, contudo “sape” era utilizado de modo particular, e não de modo geral. O “Reino dos Sapes” aparece na descrição de Jean Alfonse, mas se aplica mais à “verdadeira Serra Leoa” de André Donelha do que a toda região entre o Cabo da Verga e o Cabo do Monte, como consta na descrição de Almada. Mesmo no fim do século XVI e no século XVII, os viajantes com maior familiaridade com a região, como André Donelha e Manuel Álvares, fizeram discriminações relevantes sobre cada uma dessas nações. Nosso argumento é que no fim do século XVI, outros fatores se somaram à similaridade linguística do grupo Mel e possibilitaram o uso genérico da nomenclatura “sapes”: A coesão territorial da Serra Leoa e a submissão aos manes.

Levando em consideração a datação dos relatos de viagem e o mapeamento que fizemos de cada uma dessas nações, tudo indica que o termo sape teve a maior alteração de seu uso a partir do conflito com os manes, em 1540. Embora a origem Fula do termo demonstre uma relação importante, pouco explorada pela historiografia, entre os povos da costa e do interior já no século XV. A expansão Mane-Sumba fez com que “sape” deixasse de nomear um grupo específico e passasse a ser usado genericamente para tratar todos os grupos entre o Cabo da Verga e o Cabo do Monte. A coerência linguística é um fator considerável para o agrupamento dessas nações sob uma mesma nomenclatura. Contudo, a intenção de representar a Serra Leoa como um espaço coeso e integrado às regiões ao norte — pensando em Almada — e o interesse de provar a sujeição dos sapes aos manes — pensando em Donelha e seus informantes — são fatores igualmente importantes, se não decisivos, a partir de 1560.

## 1.2 Para além dos nomes: descrições individuais dos povos sapes na literatura de viagem

Quem eram os sapes? Como temos mencionado, o termo “sapes” foi utilizado para descrever uma série de nações que ocuparam o espaço da Serra Leoa durante o século XVI. A partir da análise dos relatos de viagem, conseguimos identificar algumas das nações nomeadas “sapes” e sumarizar parte da descrição que os viajantes europeus fizeram delas. O

objetivo desse tópico é, portanto, realizar um inventário das principais nações sapes, de modo a ressaltar as características mais relevantes de suas descrições nas fontes que analisamos. Nosso intento foi ressaltar a pluralidade dos povos da costa, e apresentar individualmente cada uma dessas nações.

Almada tentou identificar as principais nações sapes, mas sua descrição deixa de fora uma série de outros grupos citados em fontes posteriores. O padre Manuel Álvares alertou sobre como “a variedade de nomes indica a diversidade dos povos” que formam os sapes (ÁLVARES, 1990 [1615]. v2, c4, p2)<sup>24</sup>. A partir de um levantamento das fontes, *elaborei* uma relação de povos nomeados entre o Rio Nunes e o Cabo do Monte por viajantes dos séculos XV e XVII, e dentre eles, as nações sapes:

<b>Relação das nações entre o Rio Nunes e o Cabo do Monte em Relatos de Viagem nos séculos XV e XVII</b>			
Viajante/ Cronista	Período aproximado na Senegâmbia.:	Ano do Manuscrito:	Povos nomeados a partir do Rio Nunes e antes do Cabo do Monte (transcrição literal):
Alvise Cadamosto	1450-1460	1463	
Duarte Pacheco Pereira	1471-1480	1505	<b>Capes, Falungas, Guoguolis (p. 54), Teymines (p. 55), Boulooes e Coyas (p. 56) Sozos (p. 57)</b>
Valentim Fernandes	1480-1490	1506	<b>Çapeos (p. 722), Cochilijs (p. 723), Bolões e Temjnis (p. 726)</b>
Martin Enciso*		1519	

<sup>24</sup> “The variety of names indicates the diversity (of peoples).”

Jean Fonteneau*		1545	Sappes
Jean Alfonse	1530-1540	1559	Sappes
John Hawkings	1560-1570	1564	Sapies, Sumboses
André Almada	1560-1570	1594	<b>Nalus (p. 339), Bagas e Cocolis (p341), Sousos e Putazes (p. 344), Fulas (p. 347), Tagunchos (p. 353), Sapes, Temnes, Bolões , Itales, Limbas e Jalungas (p. 353)</b>
Baltazar Barreira		1604-1607	<b>Bagas, Nalus, Cocolis, Sonhos (Sousos), Caluns e Coyas (p. 169), Temenes (ou Logos) e Bolões (170)</b>
Manuel Álvares	1610-1615	1615	<b>Temnes, Bolões, Bangues, Cabatas, Baranas, Chinquinas, Subos, Fegnes, Coras, Randacosas, Kerefe, Songoles, Bias, os Sivi, os Casses e os Sufragos Limbas</b>
André Donelha	1570-1590	1625	<b>Bagas, Temnes, Bolões, Caluns, Dacumelos, Quelemchecafus, Casses, Lirigos, Coyas, Canis, Huramdacosa, Safragos, Siimgullera e os Agimgas.</b>

Quadro 1: Relação dos povos Sapes em Relatos de Viagem nos séculos XV e XVII *elaborada pelo autor, 2021.*

O quadro apresenta todas as nações nomeadas entre o Rio Nunes (margem norte e sul) e o Cabo do Monte, contudo, algumas dessas nações foram suprimidas da nossa apresentação. É o caso dos susus, cocolis, putazes, jalungas, nalus e fulas, que não eram consideradas nações sapes. Para além deles, algumas nações sapes foram mencionadas apenas por um dos autores de relatos de viagem. É o caso dos itales e tagunchos, mencionados por Almada; dos quelemchecafus, canis, huramdacosa, siimgullera, agimgas, lirigos e dacumelos, mencionados

em Donelha; e dos bangues (que vivem perto do Rio Bangué), cabatas, baranas, chinquinas, subos, fegnes, coras, randacosas, kerefe, songoles, bias e dos sivi, citados por Manuel Álvares. A maior parte dos grupos citados apenas uma vez, apesar de nomeados, não foram descritos pelos viajantes e, por isso, foram suprimidos de nossa apresentação. As exceções são os lirigos e os bangues, que tiveram descrições relevantes apesar de aparecerem apenas em relatos de viagem isolados. Suprimindo àqueles que não apresentam descrições, as nações Sapes que tratamos mais detidamente nesta pesquisa são os bagas, bolões, temnes, limbas, casses, lirigos, caluns, coyas e bangues.

A essa altura, é preciso fazer uma consideração relevante: Os relatos de viagem da segunda metade do século XVI que melhor descrevem as populações sapes registraram um cenário posterior à invasão Mane-Sumba, que alterou significativamente a ocupação da Serra Leoa. Essa constatação nos coloca em um impasse metodológico, uma vez que se torna incerto se o descompasso entre descrições do início e do fim do século XVI foi fruto de uma quantidade maior de informações dos viajantes tardios, ou resultado de registro de mudanças socioculturais causadas pela invasão. Por esse motivo, realizamos um inventário das descrições dos sapes nas fontes escritas, evidenciando as particularidades de cada grupo para que uma análise mais elaborada sobre elas seja realizada nos tópicos e capítulos posteriores. Nos defendemos de uma crítica que aproxima essa abordagem de uma perspectiva etnológica ressaltado que o objetivo desse movimento é facilitar, justamente, a identificação desses grupos e perceber à partir do embate de suas descrições documentais, sua historicidade.

### *Os Bagas*

O termo “bagas” não aparece em fontes anteriores a Almada, que os localizou no Rio Nunes junto com os cocolis. Contudo, inferimos pela localização geográfica que os bagas eram o grupo identificado como “sapes” por Duarte Pereira e Valentim Fernandes. Esse argumento ganha consistência, porque assim como os cocolis foram descritos por Almada ao lado dos bagas, Fernandes e Pereira descreveram os cocolis na mesma região dos grupos que chamavam de sapes. A partir dessa hipótese, tratamos os bagas como os sapes que aparecem nas fontes do início do século XVI.

Os bagas construíam o comércio atlântico, comercializando com nações europeias e o comércio regional ao negociar com grupos do continente, como os cocolis, os putazes e os susus. Os principais produtos vendidos pelos bagas eram tintas, para o mercado Atlântico, e sal, para o interior. Almada indicou que esse grupo não vendia escravizados, mas os comprava (ALMADA, 1964 [1594], 344-345; BARREIRA, 1968 [1606 a], 169; DONELHA, 1979 [1625], 104-105). Os bagas possuíam vários tipos de armas e equipamentos de guerra, como azagaias de ferro, espadas, flechas e adargas de madeira, além das *almadias*. Parte das armas eram de ferro. Na própria terra ocupada pelos bagas foi registrada a presença de metais como ferro e prata, mas segundo os relatos, os bagas não sabiam extrair esses minerais e nem identificá-los em estado bruto (ALMADA, 1964 [1594], 343-344). Por esse motivo o ferro era uma das principais mercadorias compradas pelos bagas tanto de seus parceiros do interior quanto de seus parceiros atlânticos.

Alguns viajantes descreveram os bagas como traiçoeiros, violentos e covardes. Pereira, por exemplo, os descreve como muito violentos e afirma que estavam sempre em guerra (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 54); já Almada e Donelha indicaram assassinatos de viajantes na região (ALMADA, 1964 [1594], 343; DONELHA, 1979 [1625], 105). Segundo relatos do final do século XVI, os bagas costumavam decapitar os indivíduos que matavam (europeus ou não) e guardar o crânio, que era posteriormente utilizado como taça. Esses crânios eram usados como forma de distinção entre eles (Ibidem). A prática de colecionar crânios, entre os bagas, será retomada no próximo capítulo.

#### *O povo do Cabo de Sagres e da Ilha dos Ídolos:*

O nome *Cabo de Sagres* foi dado pelos portugueses pela imponência e pela ponta, cuja forma de diamante lembrava uma fortaleza (CADAMOSTO, 1988 [1444], 74). Em frente ao Cabo de Sagres existia um pequeno grupo de ilhas, chamado pelos europeus de Ilha dos Ídolos. Tal nome foi dado porque, indo até ele plantar arroz, os povos do continente levavam esculturas de madeira para proteger a plantação, esculturas essas que eram consideradas ídolos pelos europeus (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 54). O Cabo de Sagres — a aproximadamente cem quilômetros ao sul do Cabo da Verga — foi descrito por Alvise

Cadamosto, Duarte Pereira e Valentim Fernandes, que compartilharam descrições de um povo não identificado naquela região.

Os habitantes do Cabo de Sagres não foram nomeados nos relatos de viagem do século XV nem do início do XVI; e no relato de Almada, foram nomeados pelo termo genérico de “sapes”. Cadamosto, Pereira, Fernandes e posteriormente André Almada ressaltaram alguns aspectos dos modos de vida dos habitantes do Cabo de Sagres, que descrevemos a seguir. Entretanto, algumas características que os viajantes atribuem a esses indivíduos se repetem na descrição de outros grupos sapes, como os bagas, os temnes e os bolões. Pela falta de uma nomenclatura específica e a repetição de suas características em outras nações, não pudemos realizar uma identificação das pessoas que habitavam o Cabo de Sagres no início do século XVI.

O primeiro aspecto dos povos da região que os autores da nossa documentação mais ressaltaram nas documentações do início do século era a sua “idolatria”. Pereira identificou a presença dos “ídolos” nas ilhas próximas ao Cabo de Sagres, para os quais a população oferecia alimentos. Cadamosto (1444) e Fernandes (1506) indicaram que os “ídolos” eram esculturas de madeira, antropomórficas, a quem se prestava respeito (CADAMOSTO, 1988 [1444], 74; FERNANDES. 1958 [1506], 677). Essas cerimônias e oferendas eram manifestações do culto às *chinas*<sup>25</sup>, esculturas em madeira cuja presença é recorrente na Senegâmbia como elemento central das práticas religiosas locais (SILVA-SANTOS, 2014).

Outro aspecto que as fontes ressaltam na descrição desse grupo não nomeado do Cabo de Sagres, foi sua aparência. Os habitantes do cabo de Sagres foram descritos por Cadamosto como “mais amulatados que negros” (1988 [1444], p.74), mas essa percepção não se repetia nos outros viajantes. Pelo contrário, a descrição de Fonteau indicou que todos os povos entre o Rio Grande e a Serra Leoa eram “bons e todos pretos” (FONTEAU [1545] in HAIR 1976,

---

<sup>25</sup> As “chinas” eram esculturas de madeira, antropomórficas ou não, que ocupavam um lugar central na religiosidade dos povos da Senegâmbia. Os portugueses alegavam que elas eram ídolos adorados pelos africanos. Clara Abraão Pereira contrapõe essa perspectiva indicando uma dimensão simbólica das chinas que representavam espíritos, geralmente ancestrais, a quem se prestavam homenagens, se fazia pedidos e se oferecia sacrifícios. Esses objetos eram mantidos dentro das casas, em um âmbito particular, mas também em lugares públicos de grande importância, como as plantações, locais de reunião da comunidade, leito dos rios e próximo a poilões. (SILVA-SANTOS, 2014; Freitas, 2016; Pereira, 2021)

29). Os relatos das fontes indicavam que esse grupo fazia escarificações no rosto e corpo, utilizavam "anéis" de ouro na orelha, no nariz e septo, e segundo Cadamosto, nas genitálias (CADAMOSTO, 1988 [1444], 75; FERNANDES, 1958 [1506], 678). Os anéis, segundo os viajantes, simbolizavam grandeza. Os autores indicaram ainda que esses grupos utilizavam como vestimenta apenas uma cobertura íntima, que chamam bragas, feita de "folhas de palmeira" ou "casca de árvore". Valentim Fernandes descreveu esse produto como um "pano" (CADAMOSTO, 1988 [1444], p. 75; FERNANDES, 1958 [1506], 67). Com exceção das vestimentas, todas essas características se repetem nas descrições de outras nações sapes.

O último aspecto que aparece na descrição dos habitantes do Cabo de Sagres são suas armas, ou a ausência delas. Valentim Fernandes e Cadamosto indicaram o uso de almadias na navegação entre esses indivíduos, e concordaram que eles não tinham armas porque não tinham acesso ao ferro. O grupo da Ilha dos Ídolos, porém, tinha arcos com flechas envenenadas com as quais, inclusive, mataram alguns navegantes (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 54). A partir dessa contradição, somos postos diante de um impasse: ou o povo do Cabo de Sagres não era o povo que semeava na Ilha dos Ídolos, ou Valentim Fernandes reafirmou um equívoco de Cadamosto sobre a ausência de ferro na descrição do grupo. Levando em consideração as descrições de Alvise Cadamosto, Duarte Pereira e Valentim Fernandes, não é possível resolver este impasse.

No fim do século XVI, Almada descreveu os habitantes da região a partir do nome geral de "sapes", entretanto, sua descrição não tratou do mesmo grupo aos quais se referiam os viajantes do início do século. Se no início do século o grupo era belicoso e hostil aos estrangeiros, Almada os apresenta como pouco belicosos e até "covardes" (ALMADA, [1594], 356). Outra informação importante do relato do viajante, é que o grupo que habitava a Ilha dos Ídolos no fim do século XVI tinha um "rei" (ALMADA, [1594], 354). A diferença nas descrições de Almada e de Cadamosto, Pereira e Fernandes não esclarece quaisquer dúvidas em relação à identificação do grupo que habitava o Cabo de Sagres do início do século XVI. Todavia, é possível argumentar que as novas informações trazidas por Almada indicam uma modificação substancial na relação entre os habitantes da região e os comerciantes atlânticos ou, pelo menos, na relação que os intermediários dos viajantes conseguiram estabelecer entre os habitantes da costa e os estrangeiros.

Outras fontes indicam que, no final do século XVI e no início do século XVII, a região estava ocupada por caluns (BARREIRA, 1968 [1606a], 169; DONELHA, 1979 [1625], 106). No entanto, os relatos não traziam descrições o suficiente para estabelecer uma correspondência entre eles e os grupos que viviam na região. Realizar uma aproximação entre as descrições do início e do fim do século não é prudente, uma vez que as descrições sobre os caluns descrevem eventos posteriores à alteração demográfica pelo avanço Mane-Sumba. Apesar disso, as descrições que os viajantes do início do século XVI apresentaram sobre o grupo do Cabo de Sagres são importantes, pois seus elementos principais — a presença de ouro, o culto às chinãs, o uso de armas envenenadas e a suposta ausência de ferro — reaparecem na descrição de outras nações sape, como veremos a seguir.

*Caluns:*

Os Caluns se destacaram na descrição de Donelha por estabelecer uma estreita relação com os estrangeiros, através do casamento com as mulheres nascidas localmente. Donelha afirmou que os habitantes da Ilha dos Ídolos capturaram uma nau francesa e casaram alguns dos marinheiros com negras da terra, casamentos esses que geraram filhos (DONELHA, 1979 [1625], 106). Apesar da certeza do cronista, o caso descrito por Donelha pode não se tratar da descrição de casamento das mulheres nascidas localmente com os franceses. O casamento poderia ser utilizado como uma ferramenta de mediação cultural e inserção dos estrangeiros em lógicas locais de sociabilidade. Porém, o viajante pode ter descrito outras formas de relação entre as mulheres caluns e os franceses que não necessariamente o matrimônio.

Uma prática semelhante à descrita por Donelha, de relação entre estrangeiros e mulheres da terra foi descrita entre os povos sapes por André Almada. Nesta prática, os senhores sapes ofereciam suas esposas aos estrangeiros como forma de “hospitalidade” (ALMADA, 1964 [1594], 348). A partir dessa prática, os habitantes da região criavam um compromisso com os estrangeiros. Tal acordo impunha uma série de obrigações ao estrangeiro, como a responsabilidade pelo cuidado da mulher enquanto ela o “servia”. Quando as mulheres eram casadas, os filhos dessa relação eram “adotados” pelo esposo sape e absorvidos pelo grupo local, a menos que fossem “brancos” (ididem). Essa prática apareceu também na descrição de Manuel Álvares, chamada por ele de *cabondo* (ÁLVARES, 1990

[1615]. v2, c4, p4). Argumentamos que cabondo foi fundamental para a sociabilidade dos sapes com estrangeiros e que no caso dos náufragos franceses a prática cumpriria uma função semelhante de entregar os navegantes e seus descendentes à comunidade dos caluns.

A localização dos caluns nas fontes escritas questiona as análises da expansão Mane-Sumba, que não consideram as particularidades das nações sapes. O grupo foi descrito por Donelha na região abaixo do Cabo da Verga, espaço que dividiam com os quelemchecafus e os casses (DONELHA, 1979 [1625], 106). Contudo, o padre Manuel Álvares fez uma descrição diferente da de Donelha acerca da localização dos caluns. Para Álvares (1990 [1615]. v2, c4, p2)<sup>26</sup> os caluns viviam num lugar depois dos cabatas, que ocupavam o sudeste do Rio Mitombo. Tudo indica que o termo cabatas estava associado ao Rio Caabite ou Cabitos, localizado ao sul do Cabo de Sagres; logo, ao norte do Rio Mitombo (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 55; FERNANDES, 1958 [1506], 725). Considerando que a associação entre o rio e o povo está correta, o relato de Álvares indica uma migração dos cabatas e caluns da região próxima ao Cabo de Sagres para o Sul. Isto é; em ocasião da expansão Mane-Sumba, ambos os povos migraram no sentido oposto aos demais sapes, que rumavam para o norte.

### *Casses*

Ao sul da região habitada pelos caluns estava o Rio Casse, que nas fontes anteriores à expansão mane, era ocupado por temnes (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 55; FERNANDES, 1958 [1506], 726). Mais tarde, Baltazar Barreira (1606) indicou que este rio era habitado pelos caluns. Contudo, Manuel Álvares (1615) e Donelha (1625) indicaram outro grupo, que recebeu o nome do rio e que vivia no interior: os casses. Apesar dos relatos anteriores ao século XVII relacionarem o Rio Casse ao povo temne posteriormente, nenhum viajante estabeleceu uma relação temne-casse. Assim, preferimos tratar os dois grupos de forma separada. Embora queiramos evitar a equivalência, ponderamos que os casses foram

---

<sup>26</sup>“ The Cabatas used to live on the South East side of the Rio Mitombo. The Calus come immediately after them: there are kind of people who used to live not only in the Serra but also in the neighbouring country which today belongs to Ferabure.”

geograficamente descritos de forma próxima aos temnes em todos os relatos que mencionam os dois grupos.

Os Casses são muito importantes para a nossa análise, porque os traços que mais os distinguem dos outros grupos eram a prática da metalurgia e o comércio de ferro. Os registros sobre eles são pouco desenvolvidos. À despeito disso, eles foram descritos como um povo guerreiro e com boas armas, possivelmente como as dos caluns: facas, arcos e flechas. Outro grupo também indicado como produtor de ferro são os *singulleras*, cuja aparição no relato de Donelha é apenas uma menção (DONELHA, 1979 [1625], 107-108). O ferro era uma das mercadorias mais essenciais que circulavam pela região da Serra Leoa no século XVI, e seu comércio estava geralmente atribuído a grupos não-sapes do interior ou aos europeus. O comércio de ferro pelos casses, um dos povos sapes, faz com que, embora muito curtas, as suas descrições tenham um impacto relevante no desenvolvimento do nosso argumento contra o paradigma da malinkização.

### *Lirigos*

Os lirigos apenas aparecem no relato de André Donelha, contudo sua menção é bastante instigante por apresentar uma descrição densa sobre as práticas de guerra entre os sapes (DONELHA, 1979 [1625], 108). O viajante os apresentou como um povo de boa conversação e muito “primor e palavra” na guerra. O grupo era muito ordenado, valente e bem armado. Sua organização em combate se dava por dois esquadrões: um de adargueiros, outro de flecheiros. Suas armas que se diferenciavam das dos caluns eram adargas de madeira torcida, do tamanho de uma pessoa. Por estar centrada em suas práticas de guerra, a descrição dos lirigos nos trouxe informações densas acerca dos combates que possivelmente ocorreram com a expansão Mane-Sumba.

Na descrição de Donelha sobre os lirigos, destacamos dois elementos que aparecem recorrentemente nos relatos de viagem da Senegâmbia: as “*tabamcas*” e os “*bomballos*”. As *tabancas* eram uma espécie de aldeia fortificada com uma muralha de madeira, com guaritas de onde lutavam flecheiros. Em casos de cerco, ou de destruição da muralha por conta de chuvas ou cheias de rios, os lirigos esperavam até que os inimigos a consertassem antes de prosseguir o cerco. Isso faziam, disse Donelha, para ressaltar seu esforço e valentia. A força

de guerra dos lirigos foi descrita com pregões para evitar a debandada, caracterizada pelo uso de “buzinas de marfim” e tambores. Nesse contexto é que aparecem os *bombalos* (bomballos), grandes tambores feitos com madeira tão larga quanto a de um mastro de madeira de Angelim oco<sup>27</sup>. Junto aos tambores, Donelha indicou uma técnica de construção que visava criar sonoridades sofisticadas a partir do uso de ferramentas de ferro e domínio da madeira. Esses tambores eram usados fora de contextos de guerra para enviar mensagens de um lugar ao outro. As tabamcas e os bomballos eram dois elementos da cultura material da Serra Leoa, que apareciam também em outros lugares da Senegâmbia e indicavam a sofisticação técnica dos povos da costa.

### *Coyas*

A presença dos coyas entre os sapes é um dos indícios de que a invasão Mane-Sumba alterou significativamente a ocupação demográfica da Serra Leoa (BROOKS, 1993, 275). Os coyas foram identificados pela historiografia como os povos quoja da Costa da Malagueta, incorporados<sup>28</sup> pelos sumbas na passagem do exército pela região e que subiram conquistando a Serra Leoa (RODNEY, 1967, 233-234; PERSON, 1984, 354; BROOKS, 1993, 300;). Os coyas em Donelha apareceram brevemente descritos como sujeitos aos manes, e especificamente ao Farma Mane (DONELHA, 1979 [1625], 108). A menção do grupo por Baltazar Barreira (1606a) apenas corrobora com essa percepção, atestando sobre a presença dos coya na região. Os relatos de viagem trouxeram poucos elementos sobre as práticas culturais e cotidianas do grupo, e estavam mais preocupadas em indicar a presença coya na Serra Leoa do que em caracterizar o grupo.

### *Limbas*

---

<sup>27</sup> O comentador de Donelha descreveu a árvore da seguinte forma: "é árvore da Ásia, de madeira muito rija e quase incorruptível. Existe também no Brasil. O fruto é uma cápsula bivalve, onde se cria uma amêndoa oval de que se faz uso em farmácia." (DONELHA, 1979 [1625], 108).

<sup>28</sup> Existe uma discussão historiográfica sobre a incorporação dos Kquoja ou seu protagonismo. Enquanto algumas correntes pensam uma expansão Kquoja unida com a expansão Mane-Sumba (RODNEY, 1964; 1967) outros autores argumentam que houve duas incursões separadas vindas da Costa da Malagueta para a Serra Leoa (MASSING, 1985). Uma da década de 1540 e outra entre as décadas de 1580 e 1610. Não pretendemos, nessa dissertação, analisar profundamente essa discussão, mas retomaremos alguns dos seus argumentos no capítulo 3.

Outro dos grupos que analisaremos de forma detida são os limbas. Na maior parte das fontes, os limba apareceram como um dos poucos grupos, ao lado dos jalungas e dos susus, que conseguiram resistir ao avanço mane. Sua localização não era precisa nos relatos de viagem, mas dizia-se que os limbas viviam longe da costa (DONELHA, 1979 [1625], 108), tinham pouco acesso ao sal (ALMADA, 1964 [1594], 325) e eram vizinhos dos casses e dos temnes (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c1. p 2). Segundo Peter Kup, os limbas eram escravizados por seus vizinhos sapes, os *loko*, no decorrer do século XVI, mas que durante o século XVII essas relações mudam e os lokos passam a ser escravizados e comercializados pelos temnes (KUP, 1961, 64).

Na narrativa de Manuel Álvares, o grupo apareceu nomeado como “sufrago limbas” (ibidem). Os Sufrago em Donelha eram um grupo distinto, mas também localizado no interior ao lado dos coyas e dos simgulleras. Os sufrago, diferentemente dos limbas, estavam sujeitos aos manes. As terras dos limbas eram muito montanhosas, embora ricas, com uma quantidade incontável de marfim. Alguns destes dentes de elefante eram tão grandes que não podiam sequer ser carregados sozinhos. O missionário Álvares acrescentou que esse grupo tinha grande atrito com “aqueles que comem carne humana”, e os tratavam com descortesia e desprezo.

### *Bangues*

Os bangues foram descritos como os grupos que habitavam de fato a Serra Leoa. Foram localizados, mais especificamente, próximos ao Rio Bangué ao pé da Serra. Segundo as fontes, é difícil saber se eles receberam o nome do rio ou se o rio recebeu seu nome. Em Álvares, o que chama atenção na descrição dos bangues é o seu nome, de significado “habitantes das pedras” ou “nativos das pedras”. O missionário indicou que os habitantes mais idosos e mais informados chamam o Rio Bangué de “rio que envolve a pedra”. As fontes do século XVI indicavam a Serra Leoa cercada ao norte pelo Rio Tagarim, e ao sul pelo Bangué. Segundo os viajantes, havia momentos em que os rios se aproximavam tanto que a Serra parecia uma península, e os moradores tranquilamente levavam as embarcações por terra de um rio ao outro (ALMADA, 1594, 353-354). No caso dos bangues — e em outros casos entre os sapes —, o nome do rio estar associado ao nome da população parece um indício de sua

estabilidade na região. Em relação a essa estabilidade, Álvares apontou que mesmo após a expansão mane, alguns desses grupos de “pagãos” estavam tão enraizados na terra que os europeus não sabiam sobre suas origens (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 cap2 p1)<sup>29</sup>.

Os bangues supostamente tiveram uma cidade ao sul do rio homônimo que, mesmo após cinquenta anos da consolidação da invasão, acreditava-se não ter sido descoberta pelos manes. Manuel Álvares indicou que essa cidade escondida tinha caminhos secretos que levam a cidade de Pinto, cujo governante era chamado “caamalatésgo”, que descendia de uma família da região. O viajante argumentou que a expansão acarretou o fim do comércio entre essa cidade secreta e Pinto, fazendo com que seus habitantes se vestissem apenas com as peles dos animais que caçavam (Ibidem). Embora não possamos tomar a descrição do missionário como um relato preciso dos impactos da expansão sobre os povos sapes, essa documentação dá indícios, ainda que exagerados pelo autor, da alteração das lógicas locais a partir da chegadas dos estrangeiros mandé.

### *Temnes*

Os temnes, ao lado dos bolões, eram os principais grupos sapes. Sua presença foi registrada na maior parte dos relatos de viagem que descrevem a região da Serra Leoa. Embora sua localização geográfica varie nas fontes (fig. 2, 3, 4 e 5), sua importância foi sempre mencionada e as informações sobre o grupo eram abundantes. A língua Temne foi uma das predominantes na região, e no início do século XVI, foi considerada a língua mais falada entre os grupos sapes. Álvares pontuou que o domínio dessa língua era importante para facilitar a vida na Serra Leoa (FERNANDES, 1958 [1506], 725; Álvares, 1990 [1615] v2, c1. p 3). Os mais nobres desse grupo se vestiam com camisas de algodão e calças, enquanto os mais pobres utilizam roupas de palha cobrindo as partes íntimas. As roupas dos mais pobres se assemelhavam àquelas dos povos no cabo de sagres (FERNANDES, 1958 [1506], 134). Houve a indicação de ouro (mesmo que em pouca quantidade) e de ferro de boa qualidade entre os temnes (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 55; FERNANDES, 1958 [1506], 734). A

---

<sup>29</sup>“ heathen population [...] and immediately neighbouring heathen. Both are so (firmly-rooted in their homeland and possess such ancient traditions) that we now nothing about their origins, other than their presence here since antiquity”

circuncisão aparece nas fontes como uma característica importante para identificação dos povos da Serra Leoa, e dos temnes entre eles. A abundância de menções ao grupo reafirma sua importância e os coloca em um lugar central em nossa pesquisa.

Embora, no relato de Almada, as nações sapes tenham sido todas apontadas como covardes e não afeitas à guerra, essa atribuição não se confirma em outros relatos de viagem sobre os temnes. Fernandes descreveu uma série de cerimônias em relação à guerra e atividade militar entre o grupo e apontou que suas armas eram como a de outros sapes: flechas, adagas, espadas e azagaias de ferro, cobertas de uma erva muito venenosa (FERNANDES, 1958 [1506], 729, 734). Entretanto, Fernandes ressaltou que entre os temnes, as adargas eram revestidas com peles de búfalos e elefantes. Embora o indício seja fraco, é possível que, pela semelhança na descrição das armas, haja relações entre o grupo que Pereira encontrou na Ilha dos Ídolos e os Temnes, embora essa relação não seja uma equivalência (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 54, 56).

Por fim, os autores indicaram que era possível obter ouro fino e escravos do comércio com os temnes, em troca de panos de algodão, panos vermelhos e *alequaquas*. Essas pessoas produziam esteiras de palha muito bonitas e objetos de marfim. Os objetos entalhados em marfim eram descritos enquanto muito sutis e feitos com muitas habilidades pelos sapes, e eram ora atribuídos aos bolões e ora aos temnes (FERNANDES, 1958 [1506]. 734, 739; PEREIRA, 1954 [1471-1480], 55). No relato de Fernandes, esses objetos estão presentes também nos grupos que descreve como “sapes” acima do Rio Nunes, mas não existem outros relatos que confirmem esses indícios (FERNANDES, 1958 [1506], 722). Com exceção do relato de Duarte Pereira, que considerava os temnes da ilha dos ídolos como “povos maus”, os outros viajantes os consideraram amigáveis e bons comerciantes. Os relatos de viagem explicitaram os contatos entre eles e os portugueses, e indicaram inclusive a possibilidade de sua cristianização (BARREIRA, 1968 [1606a], 172. DONELHA, 1979 [1625], 107). A intensa atividade comercial com os estrangeiros pode ser considerada um dos fatores centrais para a quantidade de informações que os viajantes tinham sobre esse grupo.

Um ponto que Donelha ressaltou na sua descrição foi o fato de que os temnes, mesmo se sujeitando aos manes, não praticavam a antropofagia. A negação da antropofagia pelos

temnes era central para reforçar a oposição comum nos relatos dos viajantes do século XVI entre eles e os bolões.

### *Bolões*

As descrições sobre os bolões estavam geralmente associadas com as descrições dos temnes. Bolões e temnes parecem, inclusive, ter ocupado os mesmos espaços, ou espaços semelhantes, nas primeiras descrições da Serra Leoa. Os dois grupos, porém, apresentavam características bem dissonantes em algumas práticas culturais. Estas diferenças se explicitavam nos sistemas jurídicos em que os temnes puniam os delitos, mesmo graves, com indenizações, enquanto os Bolões em muitos casos utilizavam penas de morte. As descrições concordavam que uma prática comum entre muitos grupos da Serra Leoa era a limagem dos seus dentes para que fiquem afiados, e os bolões estavam geralmente associados a essa prática. A limagem dos dentes era atribuída ora à estética e ora às práticas de guerra, para facilitar a ingestão de antídotos para os mais diversos venenos. Pereira indicou ainda que os bolões são os mais hábeis no entalhe de marfim (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 56;). A maior característica que distinguia os bolões não só em dos temnes, mas de quase todos os outros grupos sapes era a prática da antropofagia (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 56; ALMADA, 1964 [1594], 353-357; DONELHA, 1979 [1625], 106).

A antropofagia dos bolões foi indicada em relatos de viagem durante todo o século XVI e em partes do século XVII, em Pereira, por sua vez, ela apareceu como um fenômeno esporádico. Em Almada, por outro lado, a prática aparecia como resquício de um momento anterior, remetendo à origem dos bolões<sup>30</sup>. Os primeiros relatos sobre a antropofagia dos bolões podem ter sido um recurso de outros agentes sapes para impedir o acesso europeu a esse grupo (retomaremos essa questão com mais calma no capítulo 3). Contudo, a persistência do discurso da antropofagia em fontes tardias, como o *memorial* de André Donelha ou a *relação* de Manuel Álvares, deve ser vista de forma particular em articulação com os sumba.

---

<sup>30</sup> Almada (1964 [1594], 359) atribuiu à expansão Mane-Sumba um caráter cíclico, pois invasão semelhante acontecia a cada 100 anos. Nessa lógica, os bolões seriam os soldados que restaram das guerras anteriores. Embora integrados entre os sapes, eles mantiveram a prática de comer carne humana.

Com a descrição dos bolões, encerramos nosso levantamento sobre parte das nações que foram agrupadas pela nomenclatura “sape”. Algumas características como limagem de dentes, uso de anéis e ouro, escarificações, circuncisões e armas parecem ser comuns à maior parte dessas nações. Nosso objetivo com esse levantamento não é o de cristalizar ou definir os grupos sapes à partir dos aspectos culturais elencados nos relatos de viagem. Evidenciamos as particularidades de cada uma das nações a fim de evidenciar sua pluralidade e apresentar os grupos ao leitor. Retomaremos alguns elementos das descrições aqui sintetizadas no decorrer de toda a dissertação, onde nos aprofundaremos em alguns dos problemas introduzidos nesse tópico. Os aspectos culturais isoladamente não são definidores das identidades sapes, entretanto, esses mesmos aspectos articulados à discussões que ressaltem sua historicidade são ferramentas úteis para uma análise histórica desses grupos. A seguir, evidenciamos como essas nações sapes, ora coletivamente e ora de forma particular, estabeleceram redes de sociabilidade entre si, com seus vizinhos e com os espíritos do território.

### 1.3 Conflitos e alianças: as redes de sociabilidade sapes

Este tópico está dividido em três subtópicos em que investigamos respectivamente: a relação das nações sapes com seus vizinhos não-sapes, a relação das nações sapes entre si e, por fim, as relações dos sapes com os espíritos do território. Durante todo o tópico, tentaremos categorizar o que *tenho* chamado de “bens de prestígio”. Os bens de prestígio eram elementos da cultura material que os sapes utilizavam para mediar suas relações sociais, como mercadorias, presentes, elementos de ostentação e oferendas. Seu uso enquanto mediadores de relações sociais colocavam esses objetos como bens portadores de um valor social, mesmo que esse valor não implicasse igualmente em um valor de mercado.

Os sapes foram considerados pela historiografia um grupo sem Estado. Essa caracterização estava atrelada a uma percepção homogênea do grupo a quem foi atribuído o conceito de “economia de subsistência”, e uma estrutura de organização pouco complexa. Quando se trata dos povos da costa, a ideia de “economia de subsistência” se construiu, por vezes, ao lado de uma noção de isolacionismo do grupo.

O caso dos *limbas* ilustra nossa argumentação sobre a relação entre a economia de subsistência e o isolacionismo. Os *limbas* foram descritos tendo pouco contato com o litoral

atlântico no século XVI (ALMADA, 1964 [1594], 325) e continuou, em tese, com poucos contatos com o atlântico e com os impérios da bacia do Níger até o século XIX. Richard Fanthorpe (1998) mostrou que o grupo foi apresentado na historiografia como uma ilha isolada da história convencional da Serra Leoa<sup>31</sup>. Os processos históricos, dos quais os limba estariam isolados, foram caracterizados por adjetivos como: criouliização, sincretismo, “*reflexivity*”<sup>32</sup> e distanciamento (FANTHORPE, 1998, 17). O isolamento limba seria responsável por parte de suas caracterizações enquanto “primitivos” (FANTHORPE, 1998, 21). O termo “primitivo”, criticado por Fanthorpe, estava associado a uma concepção de autoctonia. No trabalho de Walter Rodney, o termo primitivo se opõe a uma ideia de migração ou a conservação das “tradições de movimento”<sup>33</sup> (RODNEY, 1964, 27). Nesse sentido, o uso do termo primitivo para categorizar os limba estava diretamente ligado à sua organização não mercantil de “subsistência”, e à ausência de relatos de sua migração para a terra.

A caracterização dos sapes do século XVI pela historiografia foi pautada em padrões semelhantes de caracterização do “primitivo”, que associam a ausência de organizações centralizadas à autoctonia e ao isolacionismo. Contudo, a partir da revisão das fontes, mostramos que a caracterização dos sapes como “primitivos” estava equivocada. As evidências revelam contatos entre os povos sapes e os seus vizinhos da Senegâmbia, principalmente a partir das relações comerciais. Os viajantes europeus não trataram das nações sapes especificamente quando descreveram as transações comerciais. Por esse motivo, observamos inicialmente as relações entre os sapes e seus vizinhos não-sapes.

---

<sup>31</sup> “Either way, Limba country looks like an isolated island standing out from the historical mainstream.” (FANTHORPE, 1998, 18)

<sup>32</sup> Como as discussões acerca de sincretismo, criouliização e distanciamento são bastante presentes na historiografia de língua portuguesa eu decidi traduzir os termos. Contudo, o conceito de *reflexivity* não é familiar, logo, preferi mantê-lo como citado por Fanthorpe, em língua inglesa.

<sup>33</sup> “Several waves of refugees had arrived either on the coast or at positions in the near interior. These groups, unlike the ‘primitives’, conserve traditions of movement, often in extremely clear terms.” (RODNEY, 1964, 26-27). O uso do termo “primitivo” em Rodney aparece sempre entre aspas, o que indica um teor crítico no uso do termo ou a repetição do uso de um conceito historiográfico. Apesar disso, o autor não propõe uma reflexão acerca do termo utilizado para descrever, principalmente, os povos da costa.

### 1.3.1 As relações entre os sapes e seus vizinhos: Os bens de Prestígio

“Quem tem um amigo tem tudo,  
Se a bala come mano ele se põe de escudo,  
Pronto pro que vier mesmo a qualquer segundo  
É um ombro pra escorar depois do fim do mundo”

*Quem tem um amigo* – Emicida e Wilson das Neves (2020)

As nações sapes eram responsáveis pelo fornecimento de mercadorias de extrema importância para o mercado europeu durante todo o período do comércio atlântico, e posteriormente no período da colonização. Walter Rodney (1964) caracterizou parte dessas mercadorias como “produtos da floresta”, e dedicou um importante capítulo de sua obra para a análise das relações comerciais em torno delas. Uma lista de produtos da categoria de “produtos da floresta” foi apresentada:

Uma lista abrangente dessas exportações compreende ouro, marfim, cera de abelha, sândalo africano, pimenta malagueta, couros e peles, civetas, âmbar cinza, índigo, orquilha (uma tinta violeta), algodão, gomas, resina, sabão e tapetes de ráfia; além do óleo de palma, arroz, painço e frutas cítricas, que serviam de provisões para escravos e marinheiros. Vários desses produtos florestais forneceram valiosos suplementos e até alternativas ao comércio de escravos e, assim, claramente justificam considerações próprias. (RODNEY, 1964, 325).<sup>34</sup>

Para nossa análise, ressaltamos alguns produtos desta lista que além de sua destinação atlântica, foram utilizados pelos sapes para mediar a relação com seus vizinhos. Os produtos que destacamos são: ouro, marfim (in natura e entalhado), tintas azuis e violetas, algodão, tapetes (ou esteiras) e arroz. Acrescentamos a esses produtos sal, ferro e noz de cola. Todos eram comprados, vendidos ou revendidos por nações sapes que se inseriam ativamente a partir deles em redes comerciais locais, regionais e de longa distância, por via atlântica ou saariana. Todas as mercadorias, as tintas de modo mais indireto, tinham um grande valor social para além de seu valor de mercado e/ou derivado dele.

---

<sup>34</sup> “A comprehensive list of those exports would comprise gold, ivory, beeswax, camwood, malagueta pepper, hides and pelts, civet, ambergris, indigo, orchilla (a violet dye), cotton, gums, resin, soap and raphia mats; apart from palm oil, rice, millet and citrus fruit, which served as provisions for slaves and sailors. Several of these forest products provided valuable supplements and even alternatives to the trade in slaves, and thus clearly warrant consideration in their own right”

O valor social de alguns produtos os transformava em “bens de prestígio”. Este termo não é utilizado para enfatizar o valor desses produtos como mercadoria nem a exclusividade de sua posse, embora em alguns casos esses elementos sejam relevantes para sua caracterização. O prestígio desses produtos advinha das relações políticas, sociais e religiosas que eles mediavam. Deste modo, analisar a produção, o uso e a troca dos bens de prestígio revela uma série de conexões entre os sapes, seus vizinhos e os espíritos, das quais advinham o valor social a partir desses bens.

O ouro é um dos produtos mais importantes que analisaremos por ter um grande valor social entre os sapes e ser uma das mercadorias que o grupo mais importava de seus vizinhos. O ouro era encontrado em toda a região da Serra Leoa, mas em menores quantidades na região dos rios em torno do Cabo de Sagres. Na região da Serra propriamente dita, o ouro era considerado de excelente qualidade, tendo sido, inclusive, descrito como o mais fino de toda a Guiné (FERNANDES, 1958 [1506], 735). Pereira indicou que o ouro era trocado por sal, vinha principalmente da terra dos *coyas* e só então uma pequena parte era revendida aos portugueses (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 56). Embora os *coyas* tenham sido descritos no “sertão” da Serra Leoa nos relatos de André Donelha (1625), no momento da descrição de Pereira eles ocupavam a região do Cabo do Monte e do estuário das Galinhas (BROOKS, 1993, 282). Almada, por sua vez, indicou que o ouro dos sapes vinha dos *putazes* e dos *susus*, seus vizinhos que também o trocavam por sal (ALMADA, 1964 [1594], 345, 353, 355). Embora o comércio tenha sido a maior forma de aquisição do ouro, viajantes mencionaram minas de ouro abertas na própria Serra, sem, contudo, dizer qual grupo minerava o metal (ALFONCE [1559] in HAIR, 1976, 29). Assim, os sapes adquiriam ouro principalmente o trocando por sal na fronteira sul da Serra Leoa e no interior.

A presença de ouro entre os povos sapes foi indicada nas fontes europeias desde o século XV, e todos os viajantes indicaram a sua centralidade na cultura material dos Sapes. O ouro era utilizado como adorno em brincos e anéis de ouro no Cabo de Sagres (CADAMOSTO, [1444], 75), sendo também ofertado ao espírito Hatschinchin (FERNANDES, [1506], 737-738), e tinha uma grande importância nos rituais de sepultamento (ALMADA [1594] 352; 360). Seu uso era tão estimado, que mesmo no século XVII a quantidade e qualidade do ouro vendido aos portugueses não era comparável ao ouro

que os sapes guardavam para os sepultamentos (BARREIRA, 1968 [1606a], 171). Neste sentido, o ouro era uma mercadoria de grande valor de mercado com os europeus, no entanto, era ainda mais importante para o uso entre os sapes, sendo que o comércio com os susus, putazes e coyas visava principalmente a esse fim.

Além do sal, um produto que os sapes (principalmente os bagas) exportavam consideravelmente eram as tintas azuis. Almada afirmou que parte dessas tintas, e as palhas com que eram feitas (chamadas *maroque*) eram trazidas pelos susus, compradas pelos bagas e levadas ao Cabo do Mote, onde eram possivelmente trocadas por ouro (ALMADA, 1964 [1594], 347). Embora nas descrições de Almada (1964 [1594], 341-344) e Donelha (1979 [1625], 105) o comércio de tintas tenha sido descrito de forma discreta, Baltazar Barreira escreveu que as tintas produzidas na região dos rios Nunes e Furnas eram de alta qualidade, afirmando que poderiam enfraquecer o comércio de anil da Ásia caso fossem levadas para Portugal (BARREIRA, 1968 [1605], 69; [1606a], 169-171). Estas tintas eram compradas pelos portugueses e revendidas em São Domingos e no Rio Casamance, onde eram uma mercadoria muito valiosa (ALMADA, 1964 [1594], 342). Odete Semedo, ao descrever a importância dos panos de pente na região do São Domingos, evoca um trecho dos *Lusíadas* em que as peças eram tingidas justamente de azul que seguindo os rastros de Barreira provinham, parcialmente, dos Sapes (SEMEDO, 2010, 96). Os sapes, portanto, realizavam a ligação entre seus vizinhos do interior (os susus) e os vizinhos da Costa da Malagueta e da região do rio São Domingos, bem como entre os susus e os portugueses, agindo como intermediários desse comércio regional. As fontes não descrevem diretamente outros usos das tintas entre os sapes, além do comércio. Assim, embora as tintas tivessem um valor comercial considerável e fossem uma peça central para o comércio regional na Serra Leoa, os relatos de viagem não nos permitem afirmar que esse material em si tenha sido um bem de prestígio entre os sapes desassociados dos tecidos e vestimentas.

Os tecidos e roupas tingidas, por outro lado, se enquadram na nossa categorização de bens de prestígio. Os povos da Serra Leoa parecem ter se utilizado de vestimentas específicas para os momentos de guerra e momentos cerimoniais, muitas das quais foram registrados pelos viajantes estrangeiros (KUP, 1961, 159). Como indicamos, na descrição de Valentim Fernandes, o cronista argumentou que os “homens honrados” na Serra Leoa se vestiam com

blusões e calções de algodão (FERNANDES, 1958 [1506], 734). Nesse cenário, os tecidos e vestimentas de algodão ocupam um lugar muito relevante. As cores destas vestimentas variavam, mas as mais comuns eram amarelo, vermelho, preto, azul e branco, cujas tintas eram obtidas através do comércio ou da produção local, com árvores e ervas da região (Kup, 1961, 160-161). Sobre a origem do algodão propriamente dito, Andreas Massing afirmou que a prática de tecelagem de algodão só foi desenvolvida na costa da Serra Leoa depois da invasão mane (MASSING, 1985, 24). Entretanto, Fernandes indicou a produção de fios de algodão localmente na Serra Leoa no início do século XVI. Enquanto nas regiões ao norte fiar era uma atividade exercida pelas mulheres (SEMEDO, 2010, 97), o cronista indicou que na Serra Leoa era uma atividade realizada nos momentos de “folga” dos homens. Segundo a documentação “os homens folgam. E quando tem algodão fiam” (FERNANDES, 1958 [1506], 733). Embora a documentação indique alguma sazonalidade na atividade de fiar – “quando tem” – a produção local de fios e tecidos de algodão parece ter sido uma realidade entre os Sapes. Entretanto, a maior parte dessas peças de tecido devem ter sido adquiridas pelo comércio

As vestimentas não indicavam apenas uma relação de produção dos Sapes, antes, eram um elemento importante das diferentes relações sociais que eles estabeleciam com seus vizinhos. Parte das roupas de algodão eram compradas pelos sapes de seus vizinhos do interior ou com os comerciantes atlânticos e o valor dos tecidos de algodão chegou a ser tão significativo, que em meados do século XVII era possível comprar pessoas escravizadas com essa mercadoria (ÁLVARES, 1990 [1615] v2, c9, p 1-2). Além disso, as vestimentas eram elementos de distinção importante e marcavam momentos solenes da vida social na região. Vestimentas e tecidos tingidos eram utilizados nas cerimônias de sepultamento, e pela descrição de William Finch, no início do século XVI os tecidos de algodão entravam ao lado do marfim como tributo pago aos reis da Serra Leoa (FINCH in KUP, 1961[1607], 159). No momento da invasão Mane-Sumba, as vestimentas de algodão ocupavam um lugar central no envio de diplomatas entre os manes e sapes e indicavam a estabelecimento de uma relação pacífica entre os povos locais e os estrangeiros. De modo semelhante, no início do século XVII, Baltazar Barreira relata o caso de um rei da Serra Leoa que não se batizou, ou atrasou seu batismo, esperando que chegassem os tecidos e roupas portuguesas com que seria presenteado por ocasião desta cerimônia (BARREIRA, 1968 [1607a], 234). A prática de dar

roupas à portuguesa para os reis recém-batizados é reafirmada por Barreira em outras descrições, e argumentamos que as novas vestimentas não serviam apenas de símbolo para marcar as novas relações sociais que esses indivíduos tinham estabelecido com os comerciantes atlânticos, mas efetivamente mediavam essas relações e em muitos momentos as condicionavam. Quando as relações entre os líderes locais e os missionários estavam enfraquecidas, os recém-convertidos chegaram inclusive a vender as vestimentas que ganharam como ruptura das relações estabelecidas entre as duas partes (BROOKS, 1993, 314). A partir dessas descrições, reafirmamos que as roupas e os tecidos de algodão acumulavam, para além de seu valor de mercado, valores sociais por sinalizar e mediar a relação entre os indivíduos da Serra Leoa.

O ferro era outro produto que circulava entre os grupos sapes. Ele era utilizado na produção de armas e de ferramentas utilizadas para o plantio de arroz e para a produção de sal. Valentim Fernandes (1958 [1506], 734) destacou a presença do mineral de boa qualidade e em grande quantidade nas proximidades da Serra Leoa, e afirmou que se houvesse engenhos, haveria mais ferro na Serra Leoa que havia em Biscaia. Baltazar Barreira (1968 [1606a], 171) afirmou que o ferro era o principal bem minerado na região, dentre os diversos metais que lá havia. A presença do ferro, ao menos em estado bruto na Serra Leoa, parece ser um consenso nos relatos de viagem.

Enquanto a mineração de ferro era uma atividade atribuída aos sapes, a produção de objetos de ferro por esse grupo é uma questão ambígua para a historiografia. As descrições de Cadamosto (1444) e Fernandes (1506) falaram da ausência de ferro entre os grupos do Cabo de Sagres. Donelha indicou, contrariando Barreira, que a maior parte das ferramentas e armas de ferro dos sapes vinham dos susus no interior, porque embora a terra fosse rica em metais, não havia mineiros (DONELHA, 1979 [1625], 103-104). Entretanto, ainda em Donelha, encontramos uma grande produção de ferro entre os sapes na descrição dos casses. A qualidade da produção de ferro pelos casses era reconhecida por toda a Serra Leoa, e seu comércio atingia “muitas partes” antes de sua conquista pelos manes (DONELHA, 1979 [1625], 106). Para George Brooks, a presença e produção de ferro de boa qualidade entre os povos sapes foi justificada pela expansão dos ferreiros mandé pela Senegâmbia, no século XII (BROOKS, 1993, 69-71).

Segundo Brooks, a aparente contradição entre o domínio mane dos sapes e o fim da produção e comércio de objetos de ferro pelos casses se explicaria pelo conflito entre os guerreiros mandé e os ferreiros que comandavam as “sociedades secretas”. Esses ferreiros, também mandé, teriam se assentado na Serra Leoa e seriam os fundadores das sociedades “simo”, “poro” e “sande”. Os conflitos entre esses, os ferreiros e os guerreiros mandé foram representados em outras regiões pelo conflito entre Sundiata Keita e Sumanguru Kante<sup>35</sup> (BROOKS, 1993, 77).

Mesmo após a chegada dos Manes e o fim da produção de ferro pelos casses, o metal continuou a ser uma mercadoria importante para a região costeira. Manuel Álvares explicitou a importância do ferro em cerimônias religiosas posteriores à invasão, como em algumas formas de adivinhações e no culto ao espírito Manemane (ÁLVARES, 1990 [1615], v. 2 c. 5 p. 11). A importância do ferro para as atividades de plantio e guerra, sua importância comercial, seu caráter religioso e seu uso em insígnias de poder, mesmo depois da invasão dos manes, indicam que o ferro e principalmente os objetos de ferro podem ser caracterizados enquanto um bem de prestígio. Neste sentido, o fim da produção de ferro que Donelha indicou entre os Casses deve ser visto mais como uma alteração nas lógicas de produção e distribuição do metal a partir da nova realidade mane-sape-sumba.

Os povos sapes receberam muita atenção das fontes e da historiografia por protagonizar o comércio de objetos de marfim na Serra Leoa. Retomando o trabalho de Thiago Mota (2017), poderemos acompanhar a argumentação sobre a demanda africana por objetos de marfim. O autor fez uma análise de um saleiro em que artesãos sapes, habitantes do litoral da Serra Leoa, representaram homens e mulheres portando elementos de uma cultura letrada da Senegâmbia. A partir de uma argumentação que passa pelo prestígio atribuído ao papel e simultaneamente à importância do sal nas regiões interioranas, Mota concluiu que esses saleiros foram produzidos por esses povos da costa como produtos para uso local ou para o comércio no continente. Nos parece que os olifantes e talheres em marfim, assim como

---

<sup>35</sup> No épico de Sundjata Keita, fundador do império do Mali, o herói enfrenta um grande rival, Susu (outro grupo falante do Mandé) que era descendente de uma linhagem mítica de ferreiros: Sumugaru Kante. Sumugaru tinha como um dos seus objetos de adoração uma serpente. Para Brooks a importância cerimonial das serpentes no imaginário religioso dos Sapes é um indício da presença e influência dos ferreiros mandé na Serra Leoa. (BROOKS, 1993, 71-77)

os saleiros, tinham usos e destinos comerciais dentro do continente. O uso de trombetas de marfim também foi descrito entre os sapes em momentos solenes como a guerra, encontros diplomáticos e cerimônias de sepultamento (TINOCO, 2004 [1578], 598; DONELHA, 1979 [1625], 108). A combinação entre o comércio e os usos dos objetos de marfim entre os sapes os caracteriza enquanto bens de prestígio.

O marfim in natura foi um produto comercializado em grande quantidade por toda a Senegâmbia<sup>36</sup>, e também era bastante importante para os sapes. Fernandes apresentou um objeto de adoração chamado Benitheia, que consistia em dentes de elefante em torno de uma escultura em forma de “sol” (FERNANDES, 1958 [1506], 728). De semelhante modo, Manuel Álvares indicou que tocar em um dente de marfim era um tabu por entre os “pagãos”, que acreditaram poder deixá-los doentes ou mesmo levá-los à morte (ÁLVARES, 1990 [1615], v.2, c. 5, p. 11). Walter Rodney ressaltou a importância do Marfim ao apontar como, no fim do século XVII, os cocolis e os landuma (dois grupos muito próximos aos sapes) utilizavam as presas para delimitar as fronteiras de suas plantações (RODNEY, 1964, 333). Acreditamos que os grandes marfins que “não podiam ser carregados”, descritos nas terras dos limbas, tinham na realidade uma função semelhante de demarcar localidades importantes, e sobre eles poderia, inclusive, vigorar algum tipo de tabu religioso ou político. O marfim in natura aparece, portanto, como outro dos materiais que, ao ser utilizado para mediar as atividades comerciais, políticas ou religiosas, se tornavam elos entre os sapes e seus vizinhos no interior. Assim, tanto o marfim in natura quanto os objetos em marfim parecem se enquadrar na categorização de bens de prestígio que estamos propondo.

Resta ainda tratar de dois produtos nesta seção, a noz-de-cola e as esteiras de ráfia. Tratem-se por hora das nozes-de-cola. A noz de cola foi o produto de exportação que alcançava as mais longas distâncias na Senegâmbia, mesmo antes do estabelecimento do comércio atlântico. Manuel Álvares (1990 [1615], v2, c1, p. 9) estipulou que o seu comércio

---

<sup>36</sup> Walter Rodney faz um levantamento sobre como o aumento da demanda de marfim gerado pelo comércio atlântico foi responsável por um verdadeiro massacre de elefantes na costa ocidental da África. A partir das fontes, o autor indica como, em meados do século XVII, não se passava um dia sem que um elefante fosse morto na região de Rio Nunes. A diminuição do número de elefantes, inclusive, fez com que o comércio atlântico de dentes de hipopótamos aumentasse durante o século XVII (RODNEY, 1966, 361). Os impactos ambientais da caça ao elefante e do comércio de marfim no período do comércio atlântico foram, sem dúvida, inestimáveis.

corria até o Oriente Médio. Essa mercadoria circulava por toda a Senegâmbia, e era tão valiosa que era trocada por qualquer mercadoria em toda a região (ALMADA, 1694 [1594], 276, 283). Pela noz-de-cola, caravanas vinham do interior e, posteriormente, navios vinham pelo oceano, parecendo ter sido a exportação mais relevante da Serra Leoa. Ela era tão importante, que um provérbio Maninka relaciona diretamente o seu comércio com a estabilidade da região da Serra Leoa: “Quem quer azeite de dendê e nozes-de-cola não entra em guerra contra o rei dos kisi” (PERSON, 1984, 359). As boas relações dos sapes com seus vizinhos passavam certamente pelo comércio da castanha e pelos seus diversos usos nas sociedades na Serra Leoa.

A noz-de-cola tinha vários usos nas sociedades sapes. Era um produto medicinal que podia ser utilizado para aplacar a fome, e também contra venenos (ALMADA, 1694 [1594], 283-284; ÁLVARES, 1990 [1615]5, v. 2, c. 1, p. 9). A noz-de-cola também era oferecida às chinas como oferenda, e ocupava um lugar central nas ofertas diárias (ÁLVARES, 1990 [1615], v. 2, c. 7, p. 1) e nas cerimônias de circuncisão, nascimento e nos momentos das colheitas (ÁLVARES, 1990 [1615], v. 2, c. 8, p. 4). Por ser uma mercadoria fundamental no comércio com os vizinhos não-sapes e ter usos igualmente importantes dentro das sociedades, a noz-de-cola figura entre os bens de prestígio que mencionamos nesse tópico.

O último produto a ser ressaltado são as esteiras de ráfia. Os objetos eram produzidos dos mais diversos modos e estilos, e também se constituíam como um bem de prestígio entre os sapes. Quando Pereira elogiou a sutileza das obras entalhadas em marfim pelos bolões, apontou também como esse grupo produzia e vendia esteiras de palha muito bem-feitas, chamadas “bicas” (PEREIRA, 1958 [1471-1480], 56). Os nalus, vizinhos dos sapes, também produziam uma versão do objeto, que ele identificou como muito boa e que, ao lado do marfim, era mercadoria importante para o comércio no Rio Nunes (ALMADA, 1694 [1594], 340). As esteiras receberam também o nome *cocali* na descrição de André Donelha, que também indicou sua comercialização no Rio Nunes e sua produção e comercialização pelos *cocolis* (DONELHA, 1979 [1625], 116). Esses objetos eram utilizados como camas e “tapetes” onde os indivíduos se sentavam. Almada descreveu as esteiras como objetos coloridos, utilizados como tapeçarias na casa do rei e onde se realizavam os julgamentos das nações sapes (ALMADA, 1694 [1594], 349). As esteiras também eram consideradas

presentes de grande nobreza, ao lado do arroz e do sal, dos quais falaremos na próxima seção (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, cap 4, p 4). As esteiras constituem-se um elemento da cultura material importante para os sapes, e por esse motivo, figuravam em espaços de autoridade.

Manuel Álvares mostrou que as esteiras eram produzidas em toda a Serra Leoa com *poche* (folhas de palmeira) e *nachul* (fibras da palmeira). O *poche* era utilizado na confecção de roupas, bolsas e nos telhados das casas; já o *nachul* produzia um emblema semelhante a vassouras, utilizadas como um item cerimonial nos momentos de julgamento e em algumas cerimônias de sepultamento (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c6, p. 3-4). As folhas de palmeiras eram utilizadas como peneiras, ainda enquanto ferramentas para o tratamento do arroz, e de seu bordão eram feitos recipientes para o armazenamento e transporte de noz-de-cola, como os *gudenhos* (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, cap 1, p 4-5; DONELHA, 1979 [1625], 98). Das palmeiras também se produzia o vinho e o azeite de palma, dois importantes produtos feitos e utilizados pelos sapes. Não podemos afirmar que o *nachul* era um bem de prestígio independentemente dos objetos em que era empregado, porém o material era de grande utilidade entre os povos sapes e alguns objetos elaborados a partir dele tinham uma dimensão cerimonial importante, como veremos no próximo capítulo.

A abundância de bens de prestígio e sua recorrência na documentação escrita indica como a relação dos grupos da Serra Leoa com seus vizinhos parece ter sido uma relação amistosa durante os séculos XVI e XVII, em razão de sua intensa atividade comercial. Almada descreveu os sapes genericamente como uma gente "apoucada em si e fraca para as coisas da guerra", antes da chegada dos manes (ALMADA, 1964 [1594], 357). Nenhuma das fontes anteriores atesta essa concepção, mas parte dela deriva, possivelmente, das boas relações dos sapes com seus vizinhos próximos e do estabelecimento do comércio entre eles. Apesar disso, a relação dos sapes com seus vizinhos não deve ser vista como uma relação estritamente comercial.

A relação com os bagas do Rio Nunes e com os nalus e cocolis ia além da prática comercial. Além da língua, os grupos parecem ter compartilhado algumas práticas culturais, como parte das vestimentas, cerimônias de adivinhação, provas de ordálio ou "juramentos" (ALMADA, 1964 [1594], 345). Ressalto que a relação estabelecida por Almada entre os

bagas e seus vizinhos no litoral passava, além do compartilhamento de língua e práticas comuns, pela presença e pelos usos comuns de alguns dos objetos eu caracterizamos como bens de prestígio, neste caso, as vestimentas. O compartilhamento de práticas culturais dos sapes com seus vizinhos ao norte e ao sul foi indicado pelos viajantes durante todo o século XVI.

As boas relações dos sapes com seus vizinhos da costa se estendiam também para os grupos susus, putazes e conchos do interior, com quem esses sapes se “entendiam” (ALMADA, 1964 [1594], 355). Almada argumentou que, nas vésperas do embate entre os susus e os manes, os susus propuseram aos invasores uma amizade como a que havia antes com o povo sape. Com o estabelecimento dessa amizade, os susus continuariam a se comunicar e fazer comércio com os recém-chegados, como havia antes com os sapes (ALMADA, 1964 [1594], 369). A recusa da proposta pelos manes, foi a causa principal do conflito entre estes e os susus. À despeito dos conflitos, interessa pensar as relações entre sapes e susus que se mantiveram mesmo depois da conquista dos sapes pelos manes descrita como “amizade”. As já citadas mudanças nas rotas comerciais dos susus e putazes, acompanhando a migração dos sapes para o norte, é um indicativo da manutenção dessas boas relações entre o grupo do interior e os da costa. As relações dos grupos sapes com seus vizinhos eram duradouras, e sua amizade era importante para ambos.

O que chama a atenção na relação de amizade entre sapes e susus, é que os susus eram um povo mandé, geralmente descrito como centralizado, que mantinha relações comerciais e políticas com um grupo não-mandé, sem uma hierarquização. No fim do século XVI, André Donelha indicou que se alguém tentasse ocupar a Serra Leoa por outros modos que não a paz e as dádivas, isto lhe custaria muito sangue, pois muitos povos do sertão viriam em socorro dos sapes da costa, inclusive os susus e os conchos (DONELHA, 1979 [1625], 114). Ramon Sarró (2012) se utilizou de um exemplo semelhante em uma comunicação sobre os Bagas no século XIX. Sarró aponta que os bagas (sem estado) do Rio Nunes mantinham relações próximas com os fulas (centralizados) do Futa Djallon. Essas relações estavam expressas pela “lei Fula”<sup>37</sup>, que previa que o grupo oferecesse proteção aos bagas em caso de necessidade. A

---

<sup>37</sup>“ Fulbe law”

relação entre os bagas e os fulas não configurava uma relação de dominação dos fulas sobre os bagas, ou sequer uma relação de protetorado, mas uma aliança (SARRÓ, 2012, 29). Embora não haja uma “lei Susu” da qual tenhamos notícia, acreditamos que as relações entre susos e sapes se davam de maneira semelhante à descrita por Sarró.

As relações comerciais e diplomáticas entre sapes e seus vizinhos — inclusive os susus — descritas como amizade (ALMADA, 1964 [1594], 369), descredibilizam o modelo evolucionista, ao indicar que os grupos sapes nunca estiveram isolados ou alheios a outras formas de organização social mais centralizadas. A relação dos povos sapes com seus vizinhos costeiros ou interioranos também deve ser entendida como relações criadas pelos dois ou mais agentes em contato, e não como uma relação imposta no sentido interior *versus* costa. Na criação dessas relações os bens de prestígio ocupavam um lugar central como mediadores materiais das relações entre diferentes grupos e indivíduos.

### 1.3.2 As relações entre os sapes: o sal e o arroz como bens de prestígio

Tão importante quanto analisar a relação dos sapes com seus vizinhos, é entender as relações dos sapes entre si. Como demonstramos, “sape” foi um termo genérico utilizado para descrever uma pluralidade de nações singulares com características que as destacavam das demais. O uso generalizante do termo no século XVI dizia respeito à similaridade linguística dos grupos da Serra Leoa, às ideias de submissão desses grupos aos manes e às tentativas europeias de representar a região enquanto um espaço coeso. A coesão que o termo tentava exprimir não correspondia a uma coesão interna, e sequer a uma autoidentificação dessas nações enquanto uma unidade. Neste sentido, é importante para a pesquisa demonstrar que relações os sapes estabeleciam entre si, e como essas relações se construíram.

Os relatos de viagem dos séculos XV e XVI descreveram os sapes como um povo bastante desunido, hostil e belicoso. A descrição de Preira sobre a região do Rio Nunes quase não havia paz, pois os grupos estavam sempre em guerra, o autor enfatizou esses aspectos ressaltando que os povos ao sul eram “maus” e causavam danos aos portugueses (1954 [1471-1480], 54, 57). Os bolões também foram descritos como mais afeitos à guerra que os temnes, e ,segundo os relatos de viagem, os dois grupos já estiveram em conflitos um com o outro (FERNANDES, 1958 [1506] 734; PEREIRA, 1954 [1471-1480], 56; DONELHA, 1979

[1625], 106). Almada chamou atenção para a desunião entre os sapes, pois, mesmo sendo “[...] tantos que povoaram mais de oitenta léguas da costa e muitas pelo sertão nunca foram para se ajuntar e pelejar contra os inimigos [...]” (ALMADA, 1964 [1594], 363)<sup>38</sup>. A queixa do autor estava ligada à percepção de que, diante da ameaça Mane-Sumba, não houve esforços do grupo para se defender em conjunto dos invasores. Argumentamos que apesar da visão dos viajantes sobre uma postura conflituosa entre os sapes, a relação entre os grupos não foi pautada por conflitos, mas, principalmente, por intercursos comerciais, linguísticos e culturais.

Um dos modos que encontramos para perceber as conexões comerciais, linguísticas e culturais entre os sapes foi analisar as relações de comércio e produção de dois produtos centrais para os sapes: o sal e o arroz. O arroz era para a subsistência, enquanto o sal era a principal forma de inserção dos grupos nas redes do comércio com o interior.

Começamos pelo sal. O sal era, junto à noz-de-cola, o produto de exportação mais importante dos sapes no comércio com outras nações africanas. Era trocado por ouro, arroz, tecidos e ferro. (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 56; ALMADA, 1964 [1594], 345, 347, 353; BARREIRA, 1968 [1606a], 171; DONELHA, 1979 [1625], 101, 105). Na região do rio Nunes, era produzido por evaporação no sol ou pela fervura da água. A técnica de ferver a água do mar para a produção de sal apareceu registrada em Almada, que afirmou que entre os bagas “se coze o sal”, e foi reafirmada por Baltazar Barreira, que indicou como na Serra Leoa “fazem em algumas partes muito sal com o artifício de fogo”. (ALMADA, 1964 [1594], 345; BARREIRA, 1968 [1606a], 171). O uso da técnica de fervura em vasilhas de barro, bem como a qualidade do sal que dela derivava, preferido pelos habitantes da Serra Leoa, também foi registrado no século XVIII por John Matthews (MATTHEWS, [1791], 39; RODNEY, 1966, 45; FIELDS-BLACK, 2008, 64). George Brooks argumentou que parte das bacias de metal comercializada com os portugueses também era utilizada com essa finalidade. De acordo com Brooks, as bacias de barbeiro “eram utilizadas pelos africanos para ferver água do mar e fazer sal que não podia ser produzido por evaporação solar nessa área [Entre o rio

---

<sup>38</sup> tantos que povoaram mais de oitenta léguas de costa e muitas pelo sertão, nunca foram para se ajuntarem e pelejarem com os inimigos;

Grande e a Ilha dos ídolos] por causa da umidade (BROOKS, 1981, 274)<sup>39</sup>. A variedade de conhecimentos sobre o sal, seu uso e sua aquisição remetem às primeiras ocupações costeiras, e Edda Fields-Black argumentou que talvez esta tenha sido uma atividade anterior ao plantio do arroz.

Em adição à cronologia absoluta gerada pelo método da glotocronologia às evidências linguísticas revelam uma cronologia paralela importante para a História da costa do rio Nunes. O conhecimento do sal é o componente mais antigo do sistema de uso da terra da costa, seguido pelo conhecimento do arroz branco *A. africana*. [...] (FIELDS-BLACK, 2008, 75)<sup>40</sup>

Apesar de sua antiguidade, a centralidade do comércio de sal só aumentou com o decorrer do tempo, a partir do estabelecimento de relações entre costa e interior. Nesse momento, comércio do sal foi utilizado para mediar a relação dos sapes com seus vizinhos. A proteção concedida aos bagas pelos fula derivou do fornecimento de sal do litoral para o interior pelos bagas (ibidem, 66). Segundo Edda Fields-Black, essa proteção — semelhante à “Lei Fula” de períodos posteriores — foi um dos fatores que mantiveram os bagas à margem do tráfico de escravizados durante os séculos XVI e XVII. (ibid., 95). Ressaltamos, contudo que os conhecimentos acerca do sal e de suas propriedades tiveram um valor inestimável para o desenvolvimento da vida e das sociedades na costa, mesmo antes de seu comércio.

Os processos de sua produção do sal fizeram com que as populações sapes desenvolvessem conhecimentos vitais para sua sobrevivência na costa. As tecnologias advindas da produção de sal foram fundamentais para o desenvolvimento do plantio de arroz na região do Rio Nunes, uma vez que o controle da salinidade da água era crucial para o

---

<sup>39</sup> “The barber’s basins, utilized in Europe for bloodletting by barber-surgeons, were long a staple of commerce along the Upper Guinea Coast. They were used by Africans to boil seawater to make salt, which could not be produced by solar evaporation in this area due to the high humidity”

<sup>40</sup> “In addition to the absolute chronology generated by glottochronology, the linguistic evidence reveals an important relative chronology for the history of the coastal Rio Nunez region. Knowledge of salt is the most ancient component of the coastal land- use system, followed by knowledge of *A. africana*—white mangroves. Knowledge of other aspects of the coastal environment, including *R. rhizophora*—red mangroves—oil palms, shellfish, seasonal streams, and mosquitoes followed. Words for rice cannot be reconstructed to the Coastal language or to its daughter languages. Rice, whether it was grown in the mangroves, floodplains, or uplands, still remains conspicuously absent from the linguistic record of the earliest settlers of the Rio Nunez region.”

desenvolvimento do cereal. O sal era tão importante, que Edda Fields-Black indicou que a sua produção passou a ser mobilizada como parte da identidade *baga* no século XVII, ao lado do plantio do arroz (FIELDS-BLACK, 2008, 132).

Não menos importante que o sal era o arroz. Os relatos de viagem indicaram processos bastante sofisticados por toda a região da costa da Senegâmbia fosse de plantio nos pântanos, técnicas de dessalinização da água ou plantio nos planaltos, com sistemas de irrigação e captação de água da chuva. Talvez o arroz seja o plantio de subsistência mais importante entre os povos do litoral da região. Sua centralidade era tamanha, que parte da Senegâmbia também recebeu o nome de Costa do Arroz. As muitas técnicas de desenvolvimento do plantio de arroz na região ressaltam a importância do alimento para esses grupos e sua agência em se adaptar aos contextos adversos para o seu plantio.

O tipo de arroz, a forma de cultivo e seus usos estavam intimamente ligados à identidade dos povos da costa (FIELDS-BLACK, 2008, 132; SARRÓ, 2009, 32-33). Um desses elementos da cultura material que explicitam a relação entre agricultura e identidade é o *kop*. O *kop* é uma ferramenta utilizada para o plantio de arroz em áreas alagadas. Os bagas se caracterizavam no século XX pelo uso do *kop*, que mobilizava uma memória do grupo em relação a seus vizinhos. O *kop* aparece como parte de uma rede de memória que define o que os bagas seriam no presente. No plano simbólico, o uso do *kop* está articulado a outras ferramentas e técnicas que agiam como uma rememoração e reconstrução do que os bagas eram no passado (SARRÓ, 2009, 33). A importância do arroz era tamanha, percebe-se, que a identidade dos grupos da costa se construía, por vezes, em torno de seu cultivo e consumo.

Na região do Rio Nunes, tais técnicas de plantio de arroz não se desenvolveram dentro de fronteiras étnicas bem estabelecidas, pois elas não parecem tão cristalizadas como se tornaram a partir do século XIX (AMSELLE e MBOKOLO, 2017). Ramon Sarró evidenciou as relações sociais que os bagas e seus vizinhos ao norte — *nalus* e *balantas* — construíram a partir do plantio do arroz. Fields-Black mostrou, por sua vez, a semelhança entre as técnicas no Rio Nunes com as técnicas dos grupos localizados ao sul, falantes de línguas “proto-

costais” (FIELDS-BLACK, 2008, 59)<sup>41</sup>. Termos linguísticos semelhantes e ferramentas compartilhadas evidenciam um desenvolvimento conjunto das técnicas de plantio de arroz entre os povos da costa dentro do nosso recorte (FIELDS-BLACK, 2008, p. 114-115; SARRÓ, 2009, 26-27).

Segundo Edda Field-Black, os sapes foram um grupo importante para o desenvolvimento conjunto do cultivo de arroz na costa. Seus ancestrais chegaram ao litoral trazendo consigo uma série de conhecimentos e concepções desenvolvidos nas florestas dos planaltos, e de outras formas de plantio de arroz (FIELDS-BLACK, 2009, 93-97). Os migrantes falantes de línguas dos proto-planálticas e das línguas proto-mel<sup>42</sup>, posteriormente formariam os sapes, falantes de línguas proto-costais. A presença dos grupos que viriam a ser identificamos como sapes foi essencial para o desenvolvimento de técnicas conjuntas no plantio de arroz e seus conhecimentos, e contatos com o interior tão úteis que fizeram com que a autora os descrevesse como:

[Os falantes das línguas do planalto eram] agentes da inovação, comunicação e transformação adaptados a Savana e familiares com o ferro. Que também fundaram relações simbióticas e interregionais entre fazendeiros e pastores que se tornaram uma conexão crucial entre o interior e a costa. (FIELDS-BLACK, 2008, 105)<sup>43</sup>

Como percebemos na citação, os falantes das línguas do planalto também foram uma peça fundamental para o estabelecimento do comércio antigo na região do Rio Nunes. Fields-Black caracterizou o comércio entre interior e costa como um comércio entre pastores e agricultores, respectivamente. Arroz e sal eram como os principais produtos fornecidos pelos agricultores para os pastores. A presença dos ancestrais dos sapes como mediadores dessas relações entre interior e costa nos faz considerar que as línguas Mel, assim como as

---

<sup>41</sup>“ Together, Nalu, Mbulungish, and Mboteni form a linguistic subgroup descended from a common ancestral language, which I have called protoCoastal.” Mboteni e Mbulungish são povos Bagas falantes de línguas aparentadas mais distintas. Dentre as formas de coesão desse grupo diverso Sarró indica a rejeição ao Islã e às técnicas de plantio de arroz. (SARRÓ, 2009, 25-28)

<sup>42</sup> O termo utilizado pela autora é: “Proto-Highlands Languages”. Para além disso a autora identifica como proto-Mel as línguas que viriam a se tornar as línguas Oeste Atlânticas do grupo Mel, ver nota 27.

<sup>43</sup>“ Highlands-speakers were agents of innovation, communication, and transformation who were adapted to the savanna and familiar with iron. They also founded the symbiotic and interregional relationships between farmers and herders that became critical to connecting the interior to the coast.”

identidades sapes devem ser vistas como umas identidades construídas nessas relações plurais de contato em que o arroz e o sal ocuparam um lugar crucial.

As formas de produção de arroz também dizem sobre as relações de gênero dentro das sociedades sapes, onde as mulheres tinham centralidade no plantio do arroz na costa. Judith Carney evidenciou o papel das mulheres na semeadura, o que lhes atribuía certa autoridade, inclusive, sobre o comércio deste produto. Segundo a autora, homens e mulheres realizavam papéis separados no plantio. Homens limpavam e preparavam a terra; mulheres plantavam e irrigavam, e por fim, ambos colhiam. As mulheres também eram responsáveis pelo trabalho intelectual em torno do arroz. Elas separavam as sementes e articulavam as variações de plantio de forma a afastar pragas, predadores e aproveitar o melhor da terra (CARNEY, 2001, 49-55). Em meados do século XX, as mulheres passaram a ser também responsáveis pela administração da colheita entre os bagas (SARRÓ, 2009, 163-165). Embora não trate da Serra Leoa, Carney também indicou ferramentas de uso exclusivo de homens e mulheres e ressaltou o quanto o desenvolvimento genderizado do plantio se construiu junto com um desenvolvimento genderizado da sociedade.

A troca de sal por arroz era bastante rara, uma vez que os grupos sapes do litoral costumavam produzir ambos em abundância. Apesar disso, essa troca acontecia, foi documentada e indicada na historiografia em casos isolados. O principal desses casos foi o comércio entre os bolões e o lokos, em meados do século XVII. A produção do excedente de arroz dos lokos era trocada na costa por sal e peixes secos. Com a ocupação inglesa da ilha de Bence, na segunda metade do século XVII, parte da produção dos lokos também foi direcionada para os estrangeiros (RODNEY, 1966, 48). O fato de ambos os casos estarem situados em meados do século XVII e após a invasão Mane-Sumba, pode significar que mesmo as duas produções mais características dos povos sapes se alteraram com o advento da expansão.

Acompanhando a argumentação de Fields-Black é possível perceber que parte da cultura e mesmo da língua compartilhada pelos sapes e indicada pelos viajantes europeus se desenvolveu a partir da produção conjunta do arroz e do sal pelos povos da costa. Dentre essas práticas, Fields-Black destaca algumas cerimônias religiosas, como o culto aos

ancestrais e as tradições de máscaras (FIELDS-BLACK, 2009, 57-59). Essas práticas tinham como parte de seus objetivos desenvolver as relações dos povos sapes entre si e com os espíritos da terra. De forma concomitante, os sapes parecem ter desenvolvido coletivamente algumas percepções acerca da feitiçaria e práticas jurídicas cerimoniais e simbólicas: os juramentos e as adivinhações (ALMADA, 1964 [1594], 345). O desenvolvimento do sal e do arroz foram importantes para o desenvolvimento dialético de técnicas e tradições conjuntas entre os sapes e seus ancestrais, pela formação de sua língua, pelo estabelecimento do comércio com o interior e pela construção das relações de gênero nestas sociedades. Assim, defendemos que é possível caracterizar o arroz e o sal enquanto bens de prestígio, uma vez que eles mediavam a relação dos sapes entre si e também com os espíritos do território, como veremos no próximo tópico. Ainda que, entre os sapes, essas mercadorias fossem abundantes e não tivessem um valor de mercado elevado, o sal e o arroz ocupavam um lugar central na construção das sociedades na costa. Embora os demais bens de prestígio sejam importantes para o estabelecimento das relações entre os sapes e seus vizinhos nenhum deles parece ter sido tão determinante para o desenvolvimento de práticas culturais compartilhadas e criação de identidades como o arroz e o sal.

### 1.3.3 As relações com os espíritos do território e com os espíritos dos ancestrais

“Oh meu Senhor me dá licença, me dá licença. Eu cantar nessa baixada, nessa baixada. Eu cantar nessa baixada, nessa baixada”

– Tributo à Nossa Senhora do Rosário

“Mesmo os primeiros grupos que chegaram à costa do rio Nunes tiveram que admitir que eram estrangeiros para os espíritos do território [...]” (Sarró, 2009, 59)

Na vida social que se construía na Serra Leoa, a experiência religiosa ocupava um lugar primordial (FIELDS-BLACK, 2009, 131-132). O objetivo deste subtópico é caracterizar as relações que os sapes desenvolveram com os espíritos a partir de cerimônias, liturgias e sacrifícios. Pretendemos discutir brevemente a caracterização dos espíritos naturais e ancestrais problematizando a divisão cartesiana dessa classificação. Analisaremos especialmente como as relações entre os sapes e os espíritos eram estabelecidas desde o nascimento e acompanhavam os indivíduos até sua morte, onde eles mesmos se tornariam ancestrais. Essas relações eram tão importantes para os sapes quanto as que desenvolviam com seus vizinhos e entre si, de modo que alguns bens de prestígio utilizados na mediação

com vizinhos também eram utilizados na mediação com os espíritos, nas oferendas e sacrifícios.

Desde o século XV, a categorização das atividades religiosas dos povos senegambianos vem sendo objeto de disputa nas representações da região. Em relatos de viagem entre os séculos XV e XVII, as práticas religiosas dos senegambianos foram nomeadas a partir de substantivos pejorativos — “feitiços”, “idolatria” e “paganismo”. A partir do século XIX, os europeus passaram a classificá-las como “fetichismo” ou “animismo”. Esses termos, por vezes, opunham as crenças dos povos da costa à religião cristã, ao Islamismo e ao Judaísmo, ou seja, às religiões abraâmicas. Mais recentemente, outros termos passaram a ser utilizados, como o “culto” e “prática religiosa” (SILVA-SANTOS, 2014; FREITAS, 2016). Clara Abrahão Pereira (2021) propôs o conceito de *Religião Iran* para as cerimônias na região do Rio Cacheu. *Religião Iran* seria a agremiação de concepções cosmológicas práticas cerimoniais, oferendas e sacrifício<sup>44</sup> (PEREIRA, 2021, 154). Não pretendemos entrar no mérito de se o conjunto dessas práticas na Senegâmbia devem ser definidas pelo termo de religião, mas vale ressaltar certos aspectos dessas crenças para a continuidade da nossa argumentação.

As crenças dos povos da Senegâmbia são geralmente caracterizadas pelo culto aos espíritos da natureza e aos ancestrais (BROOKS, 1984; FREITAS, 2016). Segundo essas descrições, os espíritos naturais poderiam ser contatados por meio da água, da flora e mesmo da fauna, enquanto os ancestrais, que mediarão o contato com os espíritos naturais, eram contatados principalmente a partir das chinas (FREITAS, 2016, 80-81). A distinção entre espíritos territoriais e espíritos ancestrais deve ser vista com cautela. Os relatos sobre a religiosidade na Serra Leoa se centram nas práticas rituais e cerimoniais, e por esse motivo, acreditamos que toda conclusão a respeito da constelação de crenças na região no século XVI deve derivar de uma análise efetiva da ritualística. Nesse sentido, analisaremos brevemente as cerimônias em torno do nascimento na Serra Leoa, a fim de perceber como se davam as relações dos sapes com os espíritos do território e os espíritos ancestrais.

---

<sup>44</sup> Estão compreendidas enquanto liturgias dessa religião as práticas de transição da puberdade, de cura, de aptidão para a chefatura e as cerimônias de sepultamento

Em nosso recorte documental, encontramos duas descrições importantes sobre a cerimônias de nascimento na Serra Leoa: a de Valentim Fernandes e a de Manuel Álvares. Valentim Fernandes indica que, quando nascia uma criança, uma árvore era plantada em seu nome no momento de sua nomeação. Essa árvore ficava “por deus do menino para sempre”, e assim como a árvore crescia, assim também cresceria a criança. Manuel Álvares, por sua vez, descreveu uma cerimônia em que a criança recém-nascida recebia a visita de parentes, que lhe aspergiam noz-de-cola na cabeça. Se a criança fosse um menino, ela ainda era posta em um escudo na praça, e homens armados faziam apresentações e danças em sua homenagem. Álvares falou ainda da prática de dar banhos nas crianças, em uma bacia com seixos dos rios e ossos de darim<sup>45</sup>.

Outra parte importante das cerimônias para recém-nascidos nos relatos de viagem era a circuncisão. Valentim Fernandes (1940 [1506], p. 729), André Almada (1964 [1594], p.352) e Manuel Álvares ([1615], v.2 cap. 8 p.1-2) indicaram que o rito acontecia em até oito dias depois do nascimento dos meninos. Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1480]) relatou que “todos os negros entre o Rio Grande e a Serra Leoa” eram circuncidados, mas que diferente dos grupos ao norte, que mantinham a prática por contato com o Islã, as populações próximas à Serra Leoa praticavam a circuncisão por três motivos principais, segundo seus informantes: a limpeza, a necessidade da circuncisão para geração de descendência e a continuidade de uma prática que aprenderam com seus pais (PEREIRA, 1954 [1471-1480], p. 56).

As homenagens prestadas aos recém-nascidos mobilizavam a comunidade em torno de uma cerimônia, estreitando os laços de solidariedade entre o grupo. A realização em lugares públicos, como praças, ressalta essa dimensão coletiva. Nesse sentido, a justificativa para a circuncisão dada pelos senegambianos à Duarte Pereira é bastante elucidativa: ela representava simultaneamente a reafirmação de uma tradição apreendida com os antepassados

---

<sup>45</sup> Daris são uma espécie de símio que Almada descreve como “uma casta de monos que não há em outro Guiné [...] sem rabos, e [que] se não tivessem cabelos podia-se dizer que eram humanos”. Acreditamos que possivelmente trata-se de chimpanzés, uma vez que a descrição do viajante também fala que os daris podiam atacar e sequestrar crianças pequenas e desacompanhadas. Esse tipo de narrativa acerca dos chimpanzés na Serra Leoa continuou presente até no século XX onde os animais apareciam como animais simultaneamente nobres e perigosos como os leopardos, elefantes e crocodilos (SHAWN, 2001, 240-242).

e a garantia de continuidade, uma vez que, por ela, o nascituro estaria apto para “formar geração”.

O uso dos seixos dos rios nos banhos dos recém-nascidos indica outra convergência entre as cerimônias de nascimento e o culto aos espíritos, principalmente se considerarmos que, no século XX, os seixos eram representações importantes dos espíritos do rio, utilizados nas cerimônias de adivinhação (SHAWN, 2001, 87). Os rios, como veremos, também eram um lugar importante para o sepultamento dos “reis” sapes. De modo semelhante, as árvores plantadas com os recém-nascidos parecem reafirmar cerimonialmente a ligação dos indivíduos com a terra e o território, assim como com os espíritos tutelares, ancestrais e naturais daquela comunidade. Quando uma das árvores plantadas com o nascituro secava, era preciso avaliar se nenhum malefício estava sendo causado à criança ou àqueles que viriam a ser seus ancestrais (pais e tios) (FERNANDES 1958 [1506], p. 729). Novamente percebemos a partir da relação das árvores com os ancestrais diretos do bebê e do uso dos seixos do rio uma aproximação entre os cultos ancestrais e naturais, teoricamente distintos.

As relações cerimoniais estabelecidas entre os indivíduos sapes com animais, plantas e com o leito dos rios se evidenciam nas cerimônias de nascimento, mas também de sepultamento. Essas evidências lançam dúvida sobre se o que foi sendo considerado enquanto culto aos espíritos naturais, não seria de alguma forma a manifestação de um culto aos ancestrais ligados a determinada árvore, rio, animal ou território. Pela análise dos ritos, não é possível perceber uma diferença significativa entre as duas categorias de espírito, o que tensiona se essa separação entre o culto da natureza e o culto aos ancestrais expressa mais uma divisão analítica do pensamento cartesiano ocidental do que uma separação efetiva nas religiões locais durante os séculos XVI e XVII. Realizar essa discussão com profundidade, porém, seria escapar do recorte que propomos para este capítulo e, em parte, para esta dissertação.

Jeocasta Freitas fez uma caracterização do culto às chinas na região do Rio Cacheu, e as práticas religiosas dessa região permitem apreender uma série de *crenças centrais* dos povos da Senegâmbia. Para ela, a distinção entre os espíritos da natureza e os espíritos ancestrais seria um aspecto relevante das crenças centrais na Senegâmbia. A construção

argumentativa em torno das crenças centrais concebe-as enquanto uma estrutura mental de longa duração que poderia “durar milênios” (FREITAS, 2016, 79; HAWTHORNE, 2010, 209). Em torno dessas crenças centrais seria possível perceber elementos constituintes da identidade de um grupo. Essa perspectiva, semelhante à uma *gramática cultural* de raiz boasiana, foi evitada neste trabalho. Embora nos valhamos da distinção instrumental entre os espíritos da natureza e os ancestrais, o faremos para apreender seus impactos na vida social, e não na estrutura mental das crenças dos sapes.

Neste sentido, propomos uma alteração na concepção de espíritos da natureza para espíritos do território. Em seus estudos sobre a região do Rio Nunes, Edda Fields-Black (2008, 61) e Ramon Sarró (SARRÓ, 2009, 59) utilizam o termo “espírito do território”. A proposta dos autores é que a ocupação de um território e a utilização de seus recursos necessita da permissão dos espíritos locais, e não dos espíritos naturais das árvores, da terra ou das plantas genericamente. Segundo os autores, quando os grupos humanos ocuparam a costa, o estabelecimento de boas relações com os espíritos da região foi tão crucial quanto dominar as técnicas de salinização e agricultura. Sarró (2009, 49) utilizou, inclusive, o termo de “contratos” que seriam estabelecidos com os espíritos. O termo “espíritos da natureza” é genérico e tem o objetivo de caracterizar todas as manifestações da interação entre o mundo espiritual e os elementos que constituem o mundo natural. Entretanto, nossa proposta é circunscrever a análise em um grupo e território específicos. O esforço de estabelecer uma relação entre o espírito e o território não é necessário no caso dos espíritos ancestrais, uma vez que a ancestralidade pressupõe uma ligação, mesmo que mítica, entre os indivíduos e o espírito. Assim, renunciamos à amplitude expressa pelo termo “espíritos da natureza” e utilizamos os termos “espíritos do território” e “espíritos ancestrais”, que circunscrevem a ligação do espírito ao território e aos seus habitantes.

O cronista Valentim Fernandes apresentou uma descrição interessante sobre a influência dos espíritos na vida cotidiana. Na Serra Leoa, as pessoas acreditavam que os espíritos estavam por trás dos adoecimentos. A cura, nestes casos, dependia dos sacrifícios de cães, cabras e/ou galinhas, para se obter saúde e a boa vontade dos espíritos. A morte, na narrativa do viajante, era atribuída à índole do espírito que não se satisfazia com os esforços para aplacar seu ânimo. Os espíritos tinham agência, poder de vida e morte sobre os

encarnados. Os espíritos também tinham poder sobre as sementeiras, motivo pelo qual eram levados à Ilha dos Ídolos, para fazer com que o plantio de arroz fosse protegido e prosperasse (PEREIRA, 1954 [1471-1480], 54; FERNANDES, 1958 [1506], 730). A relação sobrenatural entre os espíritos e os encarnados podia ser de paz e prosperidade, mas também poderia ser uma relação conflituosa. Assim, por seu poder sobre a vida cotidiana dos povos sapes, os indivíduos tinham a preocupação de manter uma relação harmônica com os espíritos a partir do culto das chinas.

As chinas eram o elemento material mais diretamente ligado à experiência religiosa dos povos senegambianos e ao culto aos espíritos. Os objetos aparecem como parte da cultura religiosa em toda a Senegâmbia. Materialmente as chinas eram objetos em madeira que tinham um valor simbólico por representar, em alguma medida, aqueles a quem os povos na região demonstravam honra e prestavam suas homenagens. Elas podiam ser utilizadas individualmente ou posicionadas nas casas das pessoas, em lugares importantes da aldeia, próximo às plantações e mesmo nas estradas (FERNANDES, 1958 [1506], 730). O viajante Valentim Fernandes indicou que, na Serra Leoa, as chinas eram construídas para um indivíduo por ocasião de seu sepultamento e posicionadas perto de seu túmulo. A partir desses objetos, os indivíduos podem interagir com os espíritos e lhes presentear a partir de sacrifícios e oferendas.

Os sapes forneciam oferendas diárias as chinas, além de oferendas e sacrifícios específicos quando tinham alguma solicitação acerca de doenças, de guerras, das plantações, de vinganças etc. Estas oferendas também incluíam bens de prestígio. Na região do Rio São Domingos, os povos da costa ofereciam às chinas vinho de palma, milho, farinha de arroz, carne e sangue dos animais sacrificados (ALMADA, 1964 [1594], 345). Durante as oferendas diárias, oferecia-se aos espíritos principalmente noz-de-cola (ÁLVARES. 1990 [1615], v. 2, c. 7, p. 1). Os viajantes afirmavam que ninguém comia sem antes dar um pouco do mantimento às chinas (PEREIRA, [1480], 54-55). Os sapes ainda ofereciam carne e sangue de animais em momentos específicos — como o aniversário de morte do espírito representado por aquela china — para pedir curas ou por agradecimento a algum favor que a china realizou (FERNANDES, 1958 [1506], 730-731; ÁLVARES. 1990 [1615], v. 2, c. 7, p. 1). Algumas chinas recebem oferendas específicas como ouro e ferro (FERNANDES, 1958 [1506], 737-

738; ÁLVARES. 1990 [1615], v. 2, c. 5, p. 11-12). O uso de bens de prestígio no culto às chinas reforça nosso argumento de que a relação dos sapes com os espíritos deve ser considerada ao lado das relações que eles estabeleceram entre si e com os seus vizinhos.

Diante do desenvolvimento conjunto da produção de sal e do plantio de arroz, os sapes estabeleceram relações entre si. A partir do comércio, construíram relações com seus vizinhos. O culto às chinas e seus desdobramentos sócio-culturais foram os mecanismos pelos quais os povos sapes puderam reafirmar suas relações com os espíritos do território (naturais ou ancestrais). Assim, podemos tirar três conclusões principais deste capítulo: 1) O termo “sape”, utilizado pelos viajantes europeus a partir da segunda metade do século XVI, esteve baseado em uma similaridade linguística e cultural entre os povos da região da Senegâmbia. Contudo, é preciso considerar que a tentativa de representar a Serra Leoa enquanto um espaço coeso, e principalmente a submissão aos manes, também foram elementos fundamentais para essa nomenclatura. Assim, o termo “sape” e seu uso não indicam uma categoria de autorrepresentação e nem corresponde a uma coesão interna das nações sapes. 2) O grupo chamado de sape era diverso composto, no fim do século XVI, por inúmeras nações dentre os quais destacamos: bagas, bolões, temnes, limbas, casses, lirigos, caluns, coyas e banges. Essas nações apresentavam particularidades entre si, tendo elas sido registradas pelos viajantes europeus que estiveram na região entre o século XV e XVII. 3) Através da produção, do comércio e do uso de alguns objetos e mercadorias, os sapes estabeleceram relações entre si, com seus vizinhos e com os espíritos dos territórios que habitavam. A mediação que esses objetos faziam desta mediação o colocavam em uma posição emblemática como articuladores de sistemas de sentido<sup>46</sup> e de sistemas de ordem, de modo que seu valor, que extrapolava o comercial, permite sua caracterização enquanto bens de prestígio. Além disso, a forma com que o grupo se inseriu em redes comerciais locais, regionais e de longa distância demonstra como os sapes não podem ser descritos a partir de uma perspectiva isolacionista. Nesse sentido, as muitas relações entre os povos da Serra Leoa e os seus

---

<sup>46</sup> Odete Semedo observa como alguns objetos do cotidiano das populações no rio Cacheu (pano de pente e cabaça) ocupam um lugar importante nas cerimônias, ritos e sociabilidade do grupo. Sua importância se reafirmava no uso poético que recebiam na tradição oral. Considerando essa conjunção a autora descreve esses objetos como sistemas de sentido, consideração que consideramos pertinente na caracterização dos bens de prestígio (SEMEDO, 2010, 93)

vizinhos com e sem Estado questionamos os modelos evolucionistas que concebem o desenvolvimento do Estado como o fim histórico de todas as sociedades na modernidade.

Apesar da exterioridade do uso do termo sape no contexto atlântico e das complexidades em presumir uma coesão a partir dele propomos um uso pragmático do termo partir da denominação de território ou mais especificamente dos espíritos do território. Se houve uma coesão entre os povos considerados sapes ela estava pautada no compartilhamento das práticas culturais, políticas, econômicas e jurídicas em torno do culto aos espíritos do território e da produção, uso e comercialização dos bens de prestígio. À essas práticas demos o nome de sistemas de ordem. Nesse sentido, seguiremos a proposta de Almada e Donelha em considerar os sapes enquanto um grupo dentro do recorte proposto por essa pesquisa que esteve, após a metade do século XVI estiveram submetidos à autoridade mane atuando na construção de novos sistemas de ordem na Serra Leoa. Nosso objetivo, entretanto, não é considerar o grupo de forma homogênea de forma a simplificá-los, mas como um meio de complexificar a nomenclatura assumindo as contradições de seus usos como uma forma de indicar os agentes e populações em contato naquele território.

Continuaremos a tratar de uma dimensão religiosa da vida dos povos sapes na Serra Leoa no próximo capítulo, para evidenciar o funcionamento de sua sociedade descentralizada. As práticas religiosas entre os sapes estavam de alguma maneira ligadas à momentos da vida social dos indivíduos sapes, seu nascimento, as cerimônias de iniciação e, por fim, sua morte. Nossa abordagem no capítulo seguinte utilizou as cerimônias de sepultamento como catalisador para atingir as interfaces sociais e políticas da religiosidade sape. Demonstramos como o trinômio de morte, sepultamento e pós-morte ocupava um lugar central na vida social dos sapes e como, se houve uma crença central entre os sapes, ela está relacionada a esse trinômio.

## Capítulo 2: Morte, Sepultamento, Pós-Morte

O objetivo deste capítulo é discutir o funcionamento das sociedades *sapes* por meio de uma análise das cerimônias de sepultamento durante o século XVI. As cerimônias de sepultamento no período pré-colonial estavam interligadas a uma série de outras práticas religiosas, jurídicas e políticas, como as cerimônias de sucessão, as transferências de herança, bem como as práticas de julgamento e condenação dos possíveis assassinos. Por meio de uma análise dessas intersecções, percebemos as relações entre as dinâmicas do sepultamento, as instituições de parentesco e a organização social entre os *sapes*. Em suma, o que estamos chamando de sistemas de ordem. Discutimos ainda como as relações de parentesco eram centrais para os sistemas de organização dessas sociedades e extrapolavam a esfera dos encarnados, se estendendo também à esfera daqueles que habitavam o mundo sobrenatural.

Este capítulo está dividido em três partes principais. Na primeira, tratamos das cerimônias de sepultamento, indicando como esses cerimoniais eram organizadas e a importância do processo de transformação do indivíduo em ancestral. Analisamos ainda como alguns dos bens de prestígio eram utilizados durante essas cerimônias, e como a inclusão dos escravizados nos sepultamentos indica uma modificação destes bens de prestígio com o decorrer do século XVI. Na segunda parte do capítulo, direcionamos nossa atenção aos indivíduos que não receberam cerimônias de sepultamento. Por meio das cerimônias jurídicas e dos “juramentos”, propusemos uma teoria para as consequências de um mal sepultamento ou da ausência dessa cerimônia. Por fim, utilizamos o conceito antropológico de “tabu” para descrever o status que a morte dava tanto ao indivíduo morto, quanto à sua descendência. Nosso foco de análise durante esse capítulo esteve em indivíduos não nomeados cujos sepultamentos ou execuções serviram de referência para a construção de uma narrativa europeia sobre essas práticas. Analisar esses sepultamentos nos permite perceber, à partir dos casos registrados pelos viajantes, as articulações entre o processo ritual e os sistemas de ordem que tentamos apreender.

A partir do conceito de tabu, evidenciamos que as cerimônias de sepultamento eram uma peça essencial para a vida social dos indivíduos *sapes*, bem como constatamos que a ausência dos ritos fúnebres poderia acarretar a morte social destes mesmos indivíduos. A

partir de uma análise dos sepultamentos e daqueles indivíduos que não foram sepultados, demonstramos o trinômio “morte, sepultamento, pós morte”, indicando o lugar central que ele ocupava na cosmo percepção dos povos sapes no século XVI e em suas relações de parentesco.

## 2.1 Os Sepultados

Na Serra Leoa, quando um indivíduo era morto e sepultado, os vivos construía uma china em sua memória (FERNANDES, 1958 [1506], 731). As chinas apareceram nos relatos dos viajantes como objetos de madeira, alguns deles esculpidos em formas antropomórficas (CADAMOSTO, 1988 [1444], 74). Em relação à forma, Valentim Fernandes indicou que algumas dessas representações foram feitas “à semelhança dos homens honrados” (FERNANDES, 1958 [1506], 731). Algumas dessas esculturas representavam indivíduos que se destacaram individual ou comunitariamente, cuja autoridade e prestígio se estenderam para além de seu período de vida corpórea. A entidade Yniell, por exemplo, era associada à guerra e sua china fora feita à semelhança de um grande guerreiro do passado, de quem a china também recebeu o nome (FERNANDES, 1958 [1506], 728). Por outro lado, as chinas de pessoas comuns e pessoas escravizadas não tinham forma antropomórfica e eram cobertas “birlos de bola”, uma espécie de renda feita com objetos redondos, possivelmente contas (ibidem). A construção de uma china por ocasião da morte de um indivíduo marcava o início de sua vida espiritual e a sua transformação em ancestral.

Na concepção dos sapes, a morte aparecia como mais uma etapa da vida marcada por uma série de processos cerimoniais, assim como o nascimento, o amadurecimento e o casamento. Os processos cerimoniais que demarcavam a passagem de um indivíduo para o pós-morte eram as cerimônias de sepultamento. Argumentamos que a transformação de determinado indivíduo em ancestral dependia de que essas cerimônias fossem realizadas corretamente.

As cerimônias funerárias foram descritas em vários relatos de viagem por toda a Senegâmbia. As exéquias adquiriam manifestações das mais diversas, variando no espaço e no tempo. A primeira descrição sistematizada de cerimônias de sepultamento nos relatos de viagens em língua portuguesa para a Serra Leoa é a de Valentim Fernandes. Utilizamos essa

descrição como ponto de partida para analisar os cerimoniais de sepultamento entre os sapes, nos valendo quanto possível dos relatos de viagem posteriores para confirmar ou aprofundar algumas das informações de Fernandes. O objetivo dessa análise é responder a duas perguntas principais: O que o morto levava consigo em seu enterro? O que ele deixava para os seus descendentes e sua comunidade?

### 2.1.1 O que leva o morto?

Silencio.  
Eles a enterraram  
Houve um grande jantar depois [...]  
Nunca tinha parado para pensar de onde vinha esse costume.

*Kindred (1979)*, Octavia B. Butler.

O sepultamento do morto era um processo fundamental para vida social dos senegambianos e contemplava uma série de cerimoniais importantes, que abarcavam desde a preparação do corpo até o enterramento do cadáver. Na descrição de Valentim Fernandes (1958 [1506]), o sepultamento pode ser dividido em quatro partes: 1) a preparação do corpo; 2) a prestação de homenagens ao morto; 3) o luto dos parentes e as festas de sepultamento; e 4) o enterramento do morto e de seus bens.

O primeiro momento de cuidado com a pessoa recém-falecida era dedicado ao cadáver. O morto passava por um processo de embalsamento, que consistia em preservar o corpo do indivíduo com uma mistura de ervas, farinha de arroz e azeite de palma. Em seguida, o morto era vestido com suas melhores roupas e posto em uma cadeira. Esse processo comum era realizado com todos os membros da comunidade mortos, sem condenações jurídicas. Fernandes continua a descrição distinguindo que se o cadáver fosse um homem, colocavam suas armas com ele: em cada mão colocava-se uma adarga e uma azagaia e também uma espada na cintura. Se fosse um guerreiro reconhecido, colocavam em sua frente as caveiras dos homens que matou. Depois de preparado e vestido, o corpo era colocado em um lugar público, como uma praça, e então começavam as homenagens (FERNANDES 1958 [1506], 732).

O segundo momento era reservado para homenagear ao falecido. Durante a cerimônia de sepultamento se tocavam tambores, os jovens homens faziam apresentações militares na

frente do morto como se “para ir à guerra” (FERNANDES 1958 [1506], 731) e as mulheres e homens velhos pranteavam a morte. Fernandes indica que mesmo os cães se ajuntam a uivar nessas cerimônias. Durante o período, cada um dos visitantes oferecia presentes para o morto ou sua família. Com exceção das manifestações de cunho militar dos jovens, as mulheres recebiam “as mesmas honras” que os homens (FERNANDES 1958 [1506], 732). Toda a comunidade participava das homenagens. Por esse motivo, é possível afirmar que, na cerimônia de entrega de presentes, a ostentação dos sepultamentos dizia simultaneamente da grandeza do morto e de sua comunidade.

O terceiro momento refere-se ao modo como parentes manifestavam o seu luto. No início do século XVI, Fernandes indica que os parentes enlutados raspavam a cabeça, a cobriam com um pó vermelho derivado de plantas e usavam suas roupas mais simples. As mulheres apareciam com um colar trançado ou panos no pescoço, com rabos e chifres de bois nas mãos. Os homens traziam seus arcos desarmados. Os demais visitantes que compareciam ao funeral utilizavam seus mais belos vestidos e nunca paravam de festejar. As festas podiam durar entre três ou quatro dias, e segundo o cronista, “a maior festa que se pode fazer é a morte d’algum homem honrado. E quanto mais honrado tanto maior a festa.” (FERNANDES 1958 [1506], 732).

No fim do século XVI, Almada indicou a importância dos mantimentos nessas festas, que deveriam ser fornecidos pela família do morto. O arroz era um mantimento primordial na festa; que era bem servida de comida e bebida, em que se estava sempre comendo e bebendo (ALMADA, 1964 [1594], 352). Manuel Álvares (1615) chamou essa parte da cerimônia de sepultamento de *vigília*, e na descrição do autor, ela acontecia depois do enterro do morto. As “festas” também duravam dias conforme a honraria do defunto, e as pessoas não paravam de cantar e dançar, nem de dia e nem de noite. A descrição da cerimônia até esse ponto não apresenta distinções do início para o fim do século XVI.

O quarto e último momento dos ritos fúnebres era o enterro, onde o corpo e os bens eram colocados em uma sepultura. É neste momento que as fontes trazem diferentes descrições sobre o processo de sepultamento dos sapes. A maior parte dos indivíduos era enterrada em suas próprias casas (FERNANDES 1958 [1506], 732; ALMADA, 1964 [1594],

352). Porém, a partir do fim do século XVI alguns indivíduos importantes como os “reis” eram enterrados fora da aldeia, ao longo da estrada para que fossem vistos por todos nos leitos dos rios, às vezes em leitos de rios desviados, que após o sepultamento eram redirecionados ao seu curso natural (ALMADA, 1964 [1594], 352). Segundo Álvares, sabendo que os seus reis estavam enterrados em solo macio de onde o morto poderia ser facilmente recuperado, seus seguidores não iriam para outros lugares<sup>47</sup>. (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c 8, p. 7-8). Os locais dos túmulos por vezes eram indicados com a presença de chinças, onde se prestavam oferendas anuais ao falecido.

Apesar de marcar o fim da vida terrena, as cerimônias de sepultamento não eram um lamento sobre a morte, mas uma celebração da vida. As grandes festas que duravam por dias, com o consumo de muita comida e bebida, parecem ser um indício desse caráter comemorativo. Barreira apresentou, em forma de crítica, que os sepultamentos eram um momento em que as pessoas se reuniam mais por “cerimônia” e para comer e beber, do que para chorar pelo morto (BARREIRA, 1968 [1607a], 238). Embora o tom crítico de Barreira não possa ser ignorado, as cerimônias de sepultamento tinham exatamente este caráter, sem que isso fosse na realidade algo ruim. Durante as vigílias havia grandes festas com muita comida e bebida, com tanta música e danças que não se conseguia dormir até que toda a festa terminasse. A importância da vigília, diziam os enlutados, era para que o espírito visse a festa e dissesse: “Eu tenho alguém que se lembra de mim e lamenta por mim”<sup>48</sup> (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c 8, p.6). Nos sepultamentos, era necessário que se festejasse a vida e pranteasse a morte do falecido, para que através dessa exaltação ele fosse alçado à dimensão de ancestralidade (PEREIRA, 2021, 183-184).

Em todos os relatos sobre os sepultamentos na Senegâmbia, o morto era enterrado com uma série de bens de importância social e que, algumas vezes, também tinham um alto valor comercial. Na descrição de Fernandes, o cronista faz questão de pontuar que “nenhum

---

<sup>47</sup> “They do this because of the riches that are buried with kings, riches taken from the goods which are brought to the wake. Others say that they are buried in these places so that their followers, not knowing where the grave is but knowing that it is in soft soil from which (the dead) could easily be recovered, will (be encouraged) not to go to other kingdoms”.

<sup>48</sup> “ I have someone who remembers me and laments for me”.

homem se enterra só, senão com animais com ele, como vacas cabras ou galinhas, segundo a qualidade do homem”, era enterrado também com seus melhores panos, ouros e joias (FERNANDES 1958 [1506], 732). O ouro enterrado com o morto no fim do século XVI era em forma de *massucos*<sup>49</sup>, e Almada indica que eram enterrados também quaisquer outros presentes que a ele fossem oferecidos no decorrer dos sepultamentos (ALMADA, 1964 [1594], 352). A partir da segunda metade do século XVI, outros elementos de valor passam a ser mencionados no enterro com o cadáver, como vinho de palma, arroz, bacias de ferro e latão, contas de coral, noz-de-cola, cristal e recipientes para beber (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 8, p. 6-7). Grande parte dessas riquezas enterradas com o morto podem ser caracterizada pelo conceito de bens de prestígio.

A descrição de André Donelha se difere das que mencionamos até então, pois o autor indica que o processo de sepultamento descrito acontecia entre os manes, e não entre os sapes, apesar disso, sua descrição traz elementos importantes para nossa análise. Em sua descrição, o processo ritual decorria de forma muito semelhante à descrita por outros viajantes, mas segundo o autor, parte dos presentes que o morto recebia eram queimados diante dele e outra parte era enterrada. Além disso, Donelha introduz nos sepultamentos o sacrifício de individuais e indivíduos, que eram enterrados com o corpo. Ele escreve: “[...] o metem [o morto] em uma cova grande e nela há uma cama em que o deitam e com ele as mulheres que tinha em mais estiva e alguns pajens mais privados de que se servia, todos mortos [...]” (DONELHA, 1979 [1625]). Essa descrição é reiterada em outras fontes, principalmente do século XVII: nas cartas de Baltazar Barreira (1606, 107; 1607a, 239; 1611, 452) e na Descrição de Manuel Álvares (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 8, p. 8-9).

Devido à grande quantidade de riquezas mobilizadas nas cerimônias de sepultamento na Senegâmbia, Clara Pereira as caracterizou a partir do conceito de “economia da ostentação” de Catherine Coquery-Vidrovitch. Para Pereira (2021, 189-190), quanto maior a opulência das cerimônias de sepultamento, mais bens eram enterrados com o corpo para testificar da honra do sepultado. Os túmulos sapes eram vistos como muito ricos, devido a

---

<sup>49</sup> Em nota de Rodapé, o comentador da descrição de André Donelha (1979 [1625]) definiu o “massuco” como uma pequena barra de ferro fundido, e no caso dos sapes, geralmente de ouro. Os massucos de ouro eram utilizados como brincos nas orelhas e nos narizes.

qualidade e quantidade dos bens que eram enterrados com os mortos. Entretanto, como temos argumentado, parte do prestígio atribuído aos bens na Serra Leoa não advinham necessariamente de seu valor de mercado.

Voltemos aos bens de prestígio que caracterizamos no último capítulo. Ouro, marfim (in natura e entalhado), tintas azuis e violetas, tapetes/esteiras, arroz, sal, ferro e noz-de-cola eram produtos usados nas relações de comércio entre os sapes. Nos relatos de viagem, a maior parte dessas mercadorias aparece enterrada com os sepultados. Apenas quatro produtos — marfim, tintas azuis esteiras e sal — não apareceram explicitamente nas descrições das cerimônias de sepultamento.

Argumentamos que os bens de prestígio que não eram enterrados com o morto estavam presentes nos sepultamentos, mesmo que não explicitamente. O sal aparece nas descrições de Manuel Álvares como um dos presentes nobres que se podia dar e receber na Serra Leoa (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, cap 4, p 4). Embora não apareça explicitamente nas descrições, considerando o seu valor de mercado e seu valor simbólico como presente, é possível que o sal estivesse dentre os bens recebidos pelo morto ou por sua família enlutada. No caso do marfim, embora ele não apareça discriminado entre os bens no sepultamento, entre os lirigos, as músicas e os preparativos para a guerra incluíam o uso de trombetas de marfim. Como as apresentações de cunho militar tinham um espaço importante no sepultamento dos Sapes, principalmente dos homens e guerreiros, é possível pensar que sal e marfim fizeram parte de algumas das cerimônias da região, mesmo que não fossem enterrados com os mortos ou que não aparecessem discriminadas nas descrições dos europeus.

As esteiras de *nachul* ou ráfia merecem um pouco mais de atenção. Nos rituais funerários contemporâneos ao norte da Senegâmbia, mortos eram sentados em suas esteiras no momento do enterro (SARAIVA, 1998, 125-126). No relato de Donelha, os mortos eram deitados em uma “cama” no momento de seu sepultamento. Considerando que as pessoas na Serra Leoa dormiam em esteiras, é bem provável que a “cama” de Donelha se trate de uma esteira de ráfia (DONELHA, 1979[1625], 115). Não fica evidente se a prática se estendia na Serra Leoa em outros momentos do século XVI, entretanto, as esteiras — ou a ausência delas — chama atenção no relato de Manuel Álvares. Segundo o missionário, durante o período das

festas que seguiam o enterro, parentes enlutados eram submetidos à uma série de restrições alimentares e utilizam vestimentas específicas, como os colares de *nachul*<sup>50</sup>, no caso das mulheres (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c8, p7-8). Naquele período, os parentes do morto também não podiam dormir em suas esteiras, como de costume, dormindo em folhas de bananeira. A descrição de Álvares revela que nem todos os bens de prestígio eram enterrados com o morto. Todavia, a proibição de utilizar as esteiras durante o luto é relevante para ressaltar o quanto as práticas cerimoniais de sepultamento mobilizavam, diretamente ou indiretamente, uma série de bens de prestígio que ocupavam um lugar importante na vida social e nas atividades comerciais dos sapes.

Seja enterrado com os mortos ou como parte das cerimônias de sepultamento, os bens de prestígio podem ser identificados nas descrições das cerimônias de sepultamento entre os sapes. Demonstraremos a seguir como uma alteração significativa nas cerimônias de sepultamento no fim do século XVI parecem indicar o surgimento de um novo bem de prestígio entre essas comunidades na Serra Leoa.

Neste momento, cabe dizer que a todas as práticas de sepultamento narradas nos relatos de viagem para a Serra Leoa que analisamos são semelhantes à descrição de Valentim Fernandes, com poucas, mas significativas alterações. A maior dessas alterações foi a prática de sacrifícios nos sepultamentos, indicada nos relatos publicados no século XVII. A prática de sacrifício não apareceu na descrição de Fernandes (1506) ou de Almada (1594), mas apareceu nos textos de André Donelha (1625), Baltazar Barreira (1606-1608) e Manuel Álvares (1615). Os três últimos registraram que eram sacrificadas algumas esposas do “rei” e algumas pessoas escravizadas. A ausência dos sacrifícios nas descrições do início do século XVI pode significar a falta de conhecimento dos viajantes anteriores sobre a região ou a ausência dessa prática em períodos anteriores a segunda metade do século XVI, e, portanto, uma alteração nas cerimônias de sepultamento. Os relatos da segunda metade do século XVI foram escritos no contexto posterior à chegada dos manes, logo, as práticas de sepultamento e seus significados podem ter sido alterados com a chegada dos estrangeiros.

---

<sup>50</sup> Os colares de *nachul* parecem ser os mesmos “colares trançados” descritos por Valentim Fernandes (FERNANDES, 1958 [1506], 732).

O levantamento documental que *realizei* não permite afirmar de antemão que as alterações nas descrições dos sepultamentos na Serra Leoa se justificam pelo avanço Mane-Sumba, entretanto, nas narrativas sobre o avanço Mane-Sumba, a prática de sacrificar indivíduos por ocasião da morte de pessoas importantes foi significativa o bastante para que os informantes de Donelha e Almada a registrassem. Durante uma batalha importante entre manes e bolões, em Bagarobomba, um dos capitães manes foi morto por um rei bolão. Donelha indica que quem morreu foi um filho de Macarico, enquanto Almada indica que o próprio Macarico (que em seu relato é um capitão do sexo masculino) foi morto durante o combate. Nas duas descrições, a morte do dito guerreiro foi seguida por um massacre de pessoas que, no relato de Donelha, foram “sepultadas no ventre os Sumbas”. Por outro lado, pela descrição de Almada, no sepultamento do general levado a cabo pelas mulheres que o acompanhavam (sua irmã entre elas) “mataram-se muita gente da que traziam cativa” (ALMADA, 1964 [1594], 363), DONELHA, 1979[1625], 110).

As cerimônias de sepultamento não estão localizadas em um espaço fixo no tempo, e sua análise deve levar em conta os processos históricos em que seus praticantes estavam inseridos. O fim do século XVI foi, para além do período de consolidação dos Mane-Sumbas na Serra Leoa, de aumento significativo do comércio atlântico e da demanda de escravizados africanos. Essa demanda significou um aumento no seu valor de mercado e intensificou as relações dos sapes com os estrangeiros. Nosso argumento é que conjunção entre a consolidação do tráfico atlântico e a chegada dos Mane-Sumbas transformou os indivíduos escravizados em *bens de prestígio*, e alterou significativamente as lógicas de funcionamento das sociedades sapes em relação às pessoas escravizadas. Nesse sentido, a inclusão dos escravizados — como bens enterrados com o morto — nas cerimônias de sepultamento na Serra Leoa acompanhou um aumento da demanda de escravizados nas atividades comerciais sapes, e sua transformação em um bem de prestígio.

Em suma, um indivíduo morto na Serra Leoa no fim do século XVI podia ser enterrado com ouro, armas, joias, tecidos, arroz, carnes, bacias de latão, vinho de palma noz-de-cola, contas de coral, cristal, crânios humanos dos inimigos que matou e até mesmo pessoas escravizadas sacrificadas por ocasião de seu sepultamento. Os bens de prestígio mobilizados nas cerimônias de sepultamento, ressaltamos, não continham apenas um valor

comercial. Esses bens indicavam, além da “riqueza” do indivíduo, a amplitude das relações sociais que o morto conseguiu estabelecer em vida com seus vizinhos e com os estrangeiros, através do comércio.

Consideramos que os valores sociais e o valor de troca de uma mercadoria eram construídos simultaneamente, e de forma dialética. Nesse sentido, não vemos o comércio de forma simplista como a troca de um produto por outro, mas como uma construção de redes de sociabilidade onde significados, valores e imaginários eram construídos e reformulados. Assim, quanto mais diversos os produtos e quanto maior a quantidade de objetos enterrados com o morto, maior eram as redes de sociabilidade que o indivíduo e seus entes queridos estavam inseridos.

O morto levava consigo uma série de objetos, bens, produtos e mercadorias com seus valores sociais diversos que atestavam o alcance de suas relações sociais. Mais que isso, é possível afirmar que, a partir de sua transformação em ancestral, o morto levava também parte das relações sociais que estabeleceu enquanto estava encarnado para a sua vida como espírito. Os bens enterrados com o morto simbolizavam, de alguma forma, essas relações sociais.

### 2.1.2 O que deixa o morto?

“Um dia joguem minhas cinzas  
 Na corrente desse rio  
 E plantem meu adubo  
 Na Semente de meu filho  
 Cuidem bem da minha esposa  
 Do amigo, do ninho  
 E do presente que foi prometido  
 Pro ano seguinte  
 [...]
 Cuidem bem da minha casa  
 Tão cheia, meninos  
 Tome conta de aquilo tudo  
 Em que acredito”

*Testamento (1978), Milton Nascimento*

Os viajantes europeus, não raramente, se queixavam sobre a quantidade de riquezas que eram enterradas pelos sapes e se perguntavam o que fazia com que esses indivíduos respeitassem os túmulos e não os saqueassem. Os questionamentos dos portugueses parecem

surgir de uma percepção das cerimônias de sepultamento enquanto o desperdício de riqueza. Acreditamos que a violação dos túmulos dos mortos era impensável por sua sacralidade, e porque tão importante quanto o que o morto levava consigo para o sepulcro, era o que ele deixava para trás.

Nesta dissertação defendemos que as cerimônias de sepultamento não devem ser vistas como o enterramento de bens de prestígio e uma acumulação de riquezas nos túmulos. Pelo contrário, defendemos que as cerimônias fúnebres realizavam uma espécie de “redistribuição de renda” nas sociedades sapes. O sepultamento era, sem dúvidas, a maior festa realizada entre os sapes no período do comércio atlântico. Por esse motivo, as cerimônias de sepultamento faziam com que uma enorme quantidade de riquezas circulasse pelas comunidades em que eram realizadas.

No início do século XVII, Baltazar Barreira mencionou a cerimônia de sepultamento do pai de um “rei” mane que se converteu ao Cristianismo. Barreira indicou que uma mulher, tia deste “rei”, era a responsável pelo sepultamento de seu irmão, que morrera sem se converter ao Cristianismo e, portanto, fora sepultado como era o costume na Serra Leoa. A previsão de encerramento das cerimônias de sepultamento do pai de Dom Felipe era de um ano, em que visitas de diversas terras viriam a chorar o morto e precisavam ser recebidas por essa mulher, chamada Mabete. Não houve um ano de festas ininterruptas visto que, os sepultamentos não aconteciam desta forma. Entretanto, durante o ano da morte do antigo “rei”, seus parentes recebiam visitas lhe trazendo presentes para o falecido ou para seus familiares que retribuía as dádivas com hospitalidade, alimentação e bebidas (BARREIRA, 1968 [1606 a], 106). Em outras palavras, durante todo o ano de sepultamento do pai de Dom Felipe, houve uma circulação de bens de prestígio por ocasião de sua morte assim como ocorria entre os sapes no século XVI.

Manuel Álvares descreveu de forma elucidativa o processo de distribuição de riquezas nas cerimônias de Sepultamento. Segundo o viajante, os bens disponíveis para o sepultamento e os presentes dos visitantes eram divididos em três partes: uma delas era enterrada com o morto, outra usada para os gastos com as festas e o sepultamento, e a última direcionada para as pessoas enlutadas (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c 8, p. 7-8). O viajante indicou que depois

de encerradas as cerimônias, as vestimentas utilizadas pelas pessoas enlutadas eram doadas ao responsável pela cerimônia, chamado *Lobo*, e que parte desses bens era usada para “trabalhos de piedade”<sup>51</sup> (ibidem). Assim, as fontes indicam que o fluxo de bens em circulação durante as cerimônias de sepultamento não ia exclusivamente para o morto, mas afetava todos os envolvidos no sepultamento.

Para explicar como funcionava a circulação nas cerimônias de Sepultamento na Senegâmbia, podemos nos valer dos conceitos de *dom e contradom* (MAUSS, 2003). Jeocasta Freitas (2016) desenvolveu uma análise sobre como a distribuição de bens nas cerimônias de sepultamento do Rio Cacheu seguia a lógica da dádiva e da contra dádiva. O argumento de Freitas é que os presentes que os indivíduos mortos e vivos recebiam nas cerimônias de sepultamento deveriam ser retribuídos quando seus presentadores estivessem enlutados. Essa prática era central para o reforço das alianças sociais entre os indivíduos de dada sociedade (FREITAS, 2016, 124). A mesma lógica pode ser apreendida nas cerimônias de sepultamento em Serra Leoa, assim, a aplicação dos conceitos é coerente para nosso objeto.

Parece haver uma contradição entre as perspectivas de economia de ostentação e a lógica de dom e contradom, mas essa contradição é apenas aparente. A lógica de dom e contradom se baseia não só na ideia de reciprocidade, mas em uma ideia de superação. O contradom sempre se pretende maior que o dom, logo a ostentação ocupava um lugar fundamental nessa troca, uma vez que os presentes recebidos pelo morto deveriam ser retribuídos e superados.

A “opulência” dos mortos em sua cerimônia de sepultamento, além de atestar o prestígio do enterrado, atestava a “legitimidade” do enriquecimento do falecido. A acumulação indevida e desequilibrada de riquezas era considerada feitiçaria, e o feiticeiro, como veremos a seguir, não era sepultado. Deste modo, ostentar suas riquezas em um momento de distribuição e circulação de bens entre a comunidade também tinha o objetivo de

---

<sup>51</sup> “On these occasions they divide the possessions (of the deceased) into three parts. One part he takes with him, another is spent on the funeral and wake, and the third is used to provide suitable dress for the mourners. When the period (of mourning?) is over, this (?dress) is handed over to Lobo, that is, the individual in charge of the wake and the burial of the dead man. Others say that part of the possessions is applied to works of piety.”

legitimar o enriquecimento do morto e de sua família e desviar deles as possíveis acusações de feitiçaria. Manuel Bívar argumentou que o uso das cerimônias de sepultamento como um momento de “impedimentos da acumulação não coletiva” era um dos “cimentos” da Senegâmbia, uma prática comum eu conferia unidade a região (BÍVAR, 2018, 13). Para o autor essa percepção se reafirma em trabalhos como de Robert Baum (1999) e de Walter Hawthorne (2010). Para os sapes, não podemos definir se a *função*<sup>52</sup> de evitar a concentração desigual de renda era o propósito ou uma consequência das cerimônias de sepultamento. Contudo, ao redistribuir os bens de prestígio e atestar quais as acumulações de riquezas eram legítimas essas cerimônias cumpriam um papel determinante de controle social. Nesse sentido, além de reforçar as alianças sociais entre os sapes o sepultamento, as cerimônias de sepultamento evitavam em alguma medida a acumulação de riquezas, pois agiam como um mecanismo de redistribuição dos bens de prestígio.

A partir de uma lógica de dom e contradom o sepultamento aparece como uma ocasião em que um indivíduo presenteava ou era presenteado, com o objetivo reforçar a sociabilidade entre a família do morto e as outras famílias da comunidade. Manuel Álvares afirma que, quando um indivíduo morria, era necessário que sua morte fosse avisada em todos os lugares onde ele tinha descendentes e correlacionados. Em alguns casos, é preciso viajar longas distâncias, uma vez que, segundo o missionário, alguns dos “reis” da Serra Leoa poderiam ter dezenas de “filhos”, biológicos ou não. Importa dizer ainda que, em sua narrativa, o autor menciona que no momento em que a notícia de um falecimento chega a uma vila ou cidade, “todos os habitantes começam a lamentar como se o morto fosse um nativo” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c8, p.5)<sup>53</sup>. Esse tipo de comportamento desencadeado pelas cerimônias de sepultamento implicava sobretudo em uma responsabilidade dos vivos em retribuir a solidariedade, os votos e as dádiva materiais que receberam e receberiam em seu luto.

---

<sup>52</sup> O conceito de função que mobilizamos é consonante com sua definição por Radcliffe-Brown (1986 [1969]) em que a função social aparece como interconexão entre uma estrutura e um processo da vida social (RADCLIFFE-BROWN, 1986, 9-23). Não pretendemos adotar uma análise funcionalista dos rituais e cerimônias na Senegâmbia, ou seja, pautar nosso estudo dos rituais a partir de sua função, mas não acreditamos ser possível se esquivar do uso do conceito para algumas das práticas que analisaremos.

<sup>53</sup> “[...] As soon as those carrying the new of the death reach a village, all the inhabitants begin to weep as if the dead man was a native.”

Por fim, é importante ressaltar como a morte de um indivíduo exigia que alguém ocupasse sua posição terrena. Essa exigência se expressava em dois aspectos do sepultamento: 1) Sua ligação com a herança e as sucessões; e 2) as atividades militares realizadas nas praças pelos jovens da comunidade.

A herança na Serra Leoa foi um tópico reiteradamente mencionado pelos viajantes por sua dinâmica “pouco convencional”. Valentim Fernandes afirmou que na região “não herdavam os filhos senão o irmão do irmão, e do irmão torna ao sobrinho filho de cuja herança foi”<sup>54</sup> (FERNANDES, [1506], 733). Nessa dinâmica, o herdeiro de um indivíduo era inicialmente seu irmão, e por sua vez, o herdeiro deste irmão era o sobrinho. Almada reafirmou a descrição de Fernandes, indicando que “na terra do sapes herdavam os reinos os filhos e irmãos, parentes mais chegados ao rei” (ALMADA, [1594], 350). Rodney interpretou o modelo de herança dos sapes como uma coexistência confusa entre os modelos de herança matrilinear e patrilinear na Serra Leoa (RODNEY, 1984, 112). Contudo, no argumento do autor, essa coexistência seria um resultado da chegada dos manes, o que não explicaria o mesmo modelo de herança no início do século XVI e nem sua manutenção fora da Serra Leoa.

O relato de André Donelha reafirma uma continuidade dos sistemas de herança descritos por Fernandes e por Almada, na Serra Leoa durante a expansão Mane-Sumba e também nos lugares para onde os sapes fugiram do avanço dos estrangeiros. Em sua descrição sobre Becabore e Becacaya, Donelha apresentou, mesmo que indiretamente, a continuidade dos sistemas de herança sapes na Senegâmbia. Becabore e Becacaya foram “reis” sapes que governaram a Serra Leoa e fugiram para São Domingos no momento da invasão Mane-Sumba. Com a morte de Becabore, seu irmão Becacaya é quem herdou sua posição e bens, e o filho de Becabore substituiu o tio depois que morreu. Segundo o relato, “por falecimento do tio, rei Becacaya, que tinha herdada a casa do seu pai rei Becabore, herdou a casa do tio [...]” (DONELHA, [1625], 111). O fato de o sistema de herança persistir na comunidade sape que se formou próximo ao rio São documentos reafirma a problemática em tratar esse aspecto sape como uma confusão entre um modelo patrilinear e matrilinear de

---

<sup>54</sup> Não heredã os filhos seno o jrmaõ do jrmaõ, e do jrmaõ torna ao sobrilho filho de cuja a herança foy.

sucessão. Antes, parece ser um aspecto importante dessas sociedades que foi deliberadamente mantido após o deslocamento demográfico.

A partir do século XVII, o sistema de herança parece ter se consolidado aos poucos no modelo familiar aos europeus. Manuel Álvares indicou que os herdeiros sapes prioritários são os filhos, mas caso eles não possam assumir o cargo, então herdaram os irmãos (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c3, p 1-2)<sup>55</sup>. Entretanto, Baltazar Barreira indicou um caso intrigante. O missionário afirmou que um dos reis manes na Serra Leoa não assumiu o trono que lhe era de direito, por ser muito jovem e ter medo de morrer envenenado. Ele escreveu que “por ficar moço [o “príncipe”] quis que governasse um seu tio já velho com título de rei, porque esses quando entram moços no reino temem que os matem com peçonha” (BARREIRA [1606], 111). Os dois registros dão a impressão de que no século XVII o modelo de herança horizontal e patrilinear parece ter se tornado a regra entre sapes e manes embora o tio ainda ocupasse um lugar muito importante como uma alternativa ao herdeiro oficial. Contudo, ao evocar outra descrição de Barreira, percebemos que a situação da herança na Serra Leoa parece não estar completamente definida. Barreira indicou uma figura, Mabete, que deveria ser a governante se não fosse mulher. A fala de Barreira poderia indicar o direito de posse de Mabete desde a juventude, mas é preciso considerar que no momento da descrição o antigo rei, seu irmão, tinha falecido. Ao considerar o falecimento do irmão de Mabete, a fala de Barreira ganha uma nova nuance, e indica a possibilidade de ela herdar o reino de seu irmão falecido se não fosse mulher. Assim, embora no século XVII o modelo de herança horizontal pareça ter se tornado mais comum devido à expansão mane, os casos expostos por Barreira indicam que ainda não havia uma cristalização deste modelo, por persistência do antigo cenário em que os irmãos apareciam como herdeiros prioritários dos falecidos.

Além das preocupações com quem havia de herdar, as cerimônias de sepultamento de pessoas notáveis geralmente estavam associadas às cerimônias de sucessão. Embora o contexto tortuoso da Serra Leoa durante o século XVI possa ter criado alterações na forma de legitimidade dos governantes, Almada indicou que sua descrição diz respeito à um herdeiro que “não entra no reino por guerra”, e Álvares faz duas descrições diferentes: uma para

---

<sup>55</sup> “On the death of the last ruler, the kingdom goes to his son; or if the son is incapable, to the dead kng’s oldest brother, or to one of his neasrest relatives”

quando a sucessão ocorre naturalmente, e outra para quando há intervenção de terceiros. Assim, é possível perceber que o modelo de cerimônia para a ascensão dos “reis” variava em contextos típicos, e nos contextos de guerra. Trataremos no momento daqueles casos em que o coroamento se dava em contextos de típicos de paz, e as cerimônias de coroamento no contexto de guerra serão abordadas no próximo capítulo, no contexto da expansão Mane-Sumba.

O espaço ocupado por um indivíduo não poderia estar vago, por isso, as cerimônias de coroação aconteciam logo depois das de sepultamento, e por vezes até como parte delas. Para evitar perturbações durante o período em que morria um “rei” ou um “lorde”, em alguns casos a morte não era noticiada até que seus “superiores” fossem avisados e um substituto fosse definido (ALMADA, 1964 [1594], 350; ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c3, p1-2). Esses casos demonstram que o início do sepultamento de alguns indivíduos e a escolha de seu sucessor não estavam coincidentemente relacionadas, ao contrário de antes, quando os processos eram condicionados um ao outro. Em outros termos, em alguns casos o morto só era sepultado e apenas se tornava um ancestral quando seu descendente estivesse escolhido, e o descendente só ocupava sua posição quando o antecessor estivesse devidamente sepultado como um ancestral.

A liturgia dos rituais de ascensão consistia em uma etapa de repreensão e uma etapa de exaltação. Segundo Almada, passados os sepultamentos, “logo davam na casa de quem havia de herdar [...] e o amarravam e lhe davam alguns açoites na casa real donde é levado” (ALMADA, 1964 [1594], 350). Manuel Álvares corroborou com essa narração, dizendo que após o rei ser amarrado, uma multidão “levantava um alvoroço gritando e gemendo, não menos o rei que está amarrado, e ele seguia seu caminho seguido por suas esposas e filhos e por uma multidão de pessoas. Quando alcançavam o palácio real eles raspavam sua cabeça, o despiam e o batiam” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c3, p1-2)<sup>56</sup>. Nem Almada nem Álvares indicaram quem eram os responsáveis por prender o rei e o acompanhar até o funcho (casa real), mas o missionário indicou uma multidão de pessoas participando de parte desse

---

<sup>56</sup> [...] At this stage of the proceedings they raise such an uproar all of them shouting and wailing, not less the king who is tied up, that it makes his way in this fashion, followed by his wives and children and a crowd of people. When they reach the king's palace and countryard, theu shave his head, strip and strike him.

processo. A partir daí, entretanto, os dois autores indicaram o protagonismo dos anciãos para a continuidade da cerimônia. Na descrição de Almada, o solategui mais antigo reafirmava a legitimidade do herdeiro “que por direito lhe cabe herdar [...] por morte do pai ou irmão” (ALMADA, 1964 [1594], 350). Em seguida, os anciãos faziam um discurso sobre as justificativas da sucessão e explicavam ao rei e ao público sobre a sucessão dizendo: “[é] necessário que [o rei] faça justiça mui reta às partes, e por isso começavam com ele primeiro para que ele assim administre aos outros, castigando a quem merecer castigo, galardoando a quem bem servir” (ibidem). Os discursos marcavam o fim da fase de repreensão e o início da fase de exaltação. Nesta fase, algumas insígnias do antigo rei eram entregues ao novo, e assim ele era coroado. Dentre elas, Almada destacou apenas o queto, descrito como um cetro utilizado para cortar as cabeças dos condenados (ibid.). Assim se cumpria a etapa das coroações, que por vezes eram seguidas de festas, concretizando assim as etapas de repreensão e exaltação do novo rei.

Das cerimônias de ascensão de reis que descrevemos, consideramos importante destacar a atuação dos solateguis. Almada indicou como o solategui mais antigo era responsável por indicar o sucessor do rei. No cenário de heranças que descrevemos, em que os modelos vertical e horizontal coexistiam de forma a ser difícil aos estrangeiros identificar qual deles era determinante, o papel desse ancião se sobrevalorizava. Era ele que atestava o fluxo correto das heranças por filiação ou fraternidade. Para além disso, a etapa de repreensão, embora discursivamente tivesse o objetivo de instruir o rei sobre como agir em relação àqueles que não cumpriam a lei, também era uma demonstração de poder dos solateguis que indicava ao rei as possíveis consequências de suas ações. O apoio que esses anciãos tinham da multidão que os acompanhava reitera sua força política na Serra Leoa. Assim, as cerimônias mostram que esses indivíduos eram mais que conselheiros do rei, eram aqueles de onde advinha sua legitimidade.

Existem dois casos que ilustram bem nosso argumento sobre o poder dos solateguis em relação ao rei: 1) O caso de Becabore em São Domingos e 2) o caso de Xerembabea. Depois da morte de Becacaya que havia herdado os bens e postos de seu irmão, a herança foi para o filho de Becabore, chamado por Donelha de Ventura de Serqueira. Ventura de

Serqueira assumiu a posição de liderança no povoado sape em São Domingos, e segundo as fontes, tentou impor o Cristianismo a seus liderados. Donelha registrou:

“por querer que seus súditos se fizessem cristãos, se alevantaram contra ele [Serqueira] favorecendo um primo seu, que também era cristão e havia estado nesta ilha [Santiago], e o deitaram fora da aldeia. Sem os tangomãos lhe darem ajuda, que por qualquer favor o tornariam meter de posse do seu, ficou pobre entre os brancos” (DONELHA, [1625], 111)<sup>57</sup>.

Donelha indicou ainda o caso de Xerembabea, um rei da Serra Leoa cuja aldeia se despovoou por discordâncias entre ele e “os vassalos” (DONELHA, [1625], 94). Caso os sapes mantivessem as práticas litúrgicas e cerimoniais no Rio São Domingos, como fizeram com as práticas de herança, seria possível indicar que na Serra Leoa o poder do rei estava terminantemente ligado ao interesse de seus “súditos” de continuar o seguindo. Assim, o caso de Xerembabea e o de Serqueira parecem concretizar o que o momento de repreensão ilustrava. No fim, a necessidade de sucessão que a morte de um indivíduo sepultado exigia, também funcionava, no caso dos governantes, como um alerta sobre a possibilidade de substituição do herdeiro ou até mesmo de seu abandono.

As apresentações militares nos sepultamentos também tinham o objetivo de evidenciar a substituição do morto. Fernandes indicou que as cerimônias eram realizadas exclusivamente para os indivíduos do sexo masculino, e que seus participantes eram todos homens jovens (FERNANDES 1958 [1506], 731). Sendo assim, essas apresentações também introduziam os jovens guerreiros para a comunidade. Além de homenagear o morto, *acredito* que essas simulações de combate serviam para evidenciar a força e coragem dos jovens que, em alguma medida, substituiriam o morto e “herdariam” sua coragem, sua destreza e, ainda mais importante, suas responsabilidades. A exposição desses jovens assegurava ao morto e à comunidade a renovação de uma geração.

---

<sup>57</sup> [...] he por fallesimento do tiyo, rej Becacaja, que tinha erdada ha casa de seu paj Rej Becabore, erdou ha casa do tiyo, mas por querer que todos os da aldeã seus súditos se fizesem cristãos, se alleuntarão comtra elle fauoresemdo os hum prjmo seu, que também hera cristão, he hauja estado nesta ylha, he ho dehtarão fora da alldea sem os tangomaos lhe darem ajuda, que com quallquer fauor ho tornarjão meter de pose do seu, ficou pobre amtre os brancos [...]

Em suma, pode-se dizer que o morto deixava para seus descendentes três coisas principais: 1) Uma porção dos objetos e bens de prestígio que recebeu como presentes; 2) as redes de sociabilidade que estabeleceu em vida; e 3) a responsabilidade de substituição tanto em suas antigas funções quanto na manutenção das relações sociais que ele ou ela construíram. A partir da divisão dos bens trazidos para o sepultamento e da hospitalidade de seus descendentes, o novo ancestral redistribuía os bens de prestígio entre os membros de sua comunidade. Simultaneamente, a partir das lógicas de *dom e contradom* e do agrupamento de diferentes indivíduos na cerimônia de sepultamento, os descendentes podiam reafirmar os laços sociais que seu ancestral havia construído em vida.

### 2.1.3 O que tem um rei sem súditos?

“Não vos pedimos riquezas, porque aquele que tem saúde e filhos também terá riquezas. Não pedimos mais dinheiro, e sim mais parentes. Somos melhores que os animais porque temos parentes. Um animal, quando sente coceira, esfrega o flanco numa árvore; um homem pede que um parente o coce.”

*O Mundo se Despedaça (1958), Chinua Achebe*

Nossa interpretação dos “reis” da Serra Leoa complexifica uma visão dos sapes enquanto sociedades descentralizadas e elenca uma questão sobre de onde provêm, de fato, a autoridade e a riqueza desses indivíduos. É somente a partir da resposta dessa questão que podemos caracterizar o que estamos chamando de “redes de sociabilidade”. Demonstraremos a seguir de onde advinha a autoridade dos “reis” na Serra Leoa, a fim de complementar a resposta para a pergunta: “O que deixa o morto?”.

Não é contraditório falar de descentralização em uma terra de tantos “reis”, uma vez que a autoridade dos “reis” da Serra Leoa não advinha de um poder necessariamente centralizado. Os “reis” descritos pelas fontes não parecem ter sido, ao menos antes da chegada dos manes, figuras que concentravam em si o poder político ou as fontes de riqueza. Fernandes descreveu dois “reis” da Serra Leoa; um entre os bolões e outro entre os temnes. Ambos foram descritos como “senhores de todos”, e em seguida foi dito não terem fontes de renda, súditos ou impostos. Segundo o autor, os únicos sinais de sua posição estavam no título, na ajuda que essas figuras recebiam para semear e colher, na autoridade que tinham para convocar guerras e no recebimento periódico de partes dos animais caçados (ora couro,

pele, dentes, carne, etc). Esses elementos, concordamos, seriam indícios suficientes do poder que o rei exercia sobre determinado território ou grupo de pessoas; entretanto, ainda no registro de Fernandes, outros indícios questionam a autoridade dessa figura soberana.

O primeiro indício de que a autoridade do rei não deve ser tomada de antemão como algo estabelecido, é o conselho dos “velhos”. A figura dos velhos é recorrente no texto de Valentim Fernandes. O cronista indica que esses indivíduos estavam sempre com o rei, e todos os tributos que ele recebia — carne, vinho, peles — eram repartidos com eles. Quando o rei desejava entrar em uma guerra, recorria ao conselho dos velhos: “se lhes parece a guerra não ser lícita ou a parte contrária ser mais poderosa dizem ao rei que não lhe querem ajudar e o *ordenam* pazes ainda que o rei não quer.” (FERNANDES, 1958 [1506], 726-727 [*grifo nosso*]). Os velhos tinham ainda o poder de julgar e executar as penas, bem como autoridade religiosa e, como vimos, eram responsáveis por alertar os reis sobre as consequências de seus atos e muito provavelmente por puni-lo, e mesmo substituí-lo como no caso de Ventura de Serqueira. O que vemos é que são esses indivíduos marcados como velhos e que não são plenamente identificados nas fontes que aparecem com o poder de decisão na descrição de Valentim Fernandes.

Para além das responsabilidades jurídicas e da participação nas cerimônias de herança e posse dos reis, uma descrição de Manuel Álvares sobre a casa real, o “funco” onde os anciãos exerciam suas funções, é útil para pensar um pouco sobre suas funções administrativas. Álvares descreve o “funco” como uma construção suspensa por postes, no topo dos quais eram postos discos do tamanho de escudos em cada uma das pontas. Esses discos “tinham o objetivo de impedir ratos de atacar os mantimentos e as peças de roupas mantidas lá, pois em resumo, eles [os sapes] utilizavam o funco como celeiro, guarda-roupas e despensa”<sup>58</sup> (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c3, p. 1). As roupas cerimoniais eram utilizadas pelos anciãos nos processos jurídicos, como os julgamentos e os conselhos. No entanto, os mantimentos parecem merecer um olhar atento. Os anciãos eram responsáveis por determinar os tempos propícios para a colheitas de frutas da estação, para a coleta do vinho de palma e

---

<sup>58</sup> This [a funco] is a kind of house, but it is raised up in the air on four poles. These poles carry discs on their upper parts, each disc the size of a large shield, in order to stop rats from attacking the foodstuffs and pieces of clothing they keep there, because, in short, they use the funco as a granary, as a wardrobe, and as a larder.

sua distribuição. John Hawkins apontou que “[...] o vinho de palma era dividido, parte a parte com cada homem pelo julgamento dos anciãos, até cada homem estar satisfeito [...]”. A descrição de Hawkins afirma que não havia nenhum tipo de cobrança ou posse dos bens e colheitas particulares, apenas daqueles que eram comuns, pois em uma coleta desordenada desses bens, ou momentos de escassez “[...] todo o homem faria o mesmo [colheria] para si mesmo o que poderia gerar contenda” (HAWKINS, [1564], p.19)<sup>59</sup>. Seguindo essa lógica, os animais de caça também podem ser compreendidos como um bem coletivo, sobre os quais era necessário estabelecer algum tipo de controle jurídico para evitar contendas. Almada e Fernandes indicaram que o lugar onde o elefante morre implica o pagamento de tributos ao “rei” daquela “jurisdição” (FERNANDES, [1506], p.735; ALMADA, 1964[1594], p.355). Interpretamos que a carne de caça recebida pelo rei não pode ser caracterizada exclusivamente enquanto um tributo. Aqueles “presentes” eram marcadores jurídicos utilizados por ele e pelos anciãos como uma forma de controle do uso de bens coletivos. Assim, os anciãos tinham um lugar administrativo importante na redistribuição dos bens coletivos necessários para a manutenção da estabilidade das sociedades sapes.

O rei e seus conselheiros exerciam influência significativa sobre os bens comuns de dada jurisdição (para usar o termo de Fernandes), mas é importante que isso não se confunda com a ideia de posse de um determinado território. Em algumas regiões da África Ocidental, o controle da terra<sup>60</sup> foi considerado pela historiografia como a principal forma de autoridade dos reis, mas não parece ter sido este o caso da Serra Leoa. Rosalind Shawn indicou que uma mulher em meados do século XX poderia facilmente conseguir um pouco de terra para se estabelecer e roçar, mesmo que não fosse casada ou fosse divorciada (SHAW, 2002, 158). Para ela, o que definia a autoridade dos chefes não era a posse da terra, mas a mobilização de seu grupo familiar para trabalhar na terra. Embora a pontuação de Rosalind Shaw trate do

---

<sup>59</sup> “They take order in gathering of fruits in the season of yeere, and also for receiving of palmito wine, and this divided, part and portion like to every man by the judgment of the captaine and elders, every man holdeth himself contented [...] for otherwise, where scarcitie of palmito is, every man whould have the same, which might breede great strife : but for such things, as euery man doth plant for himselfe, the sower thereof reapeth it to his own vse, so that nothing is common but that which is vnset by man's hands.”

<sup>60</sup> A teorização de Robin Horton (1971) sobre a origem do Estado propõe que o estabelecimento de uma modelo sedentário de agricultura gerou dinâmicas de controle da terra que estiveram no cerne da estratificação social, da complexificação do sistema de linhagens e da formação do Estado na África Subsaariana. Judith Carney (2010) aplica o modelo de Horton para tratar da domesticação do arroz no Vale do Níger e da formação dos Estados mandé naquela região.

século XX, acreditamos que algo semelhante possa ser pensado para o século XVI. O argumento da autora é que, em meados dos anos 1990, as mulheres da zona rural da Serra Leoa estavam relativamente dependentes de seus esposos ou parentes porque, mesmo que elas adquirissem a terra, dificilmente conseguiriam mobilizar a força de trabalho necessária para limpar o terreno, semear e colher em tempo hábil (ibidem). Nosso argumento sobre os espíritos do território e as justificativas para o sepultamento dos reis em lugares públicos indicam que a relação dos sapes com a terra não ser menosprezada. No século XVII, inclusive, um dos principais generais que invadiu a Serra Leoa deu um território como dote para Mabete, à época uma das mulheres mais importantes da região (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p2). A complexidade da posse da terra na Serra Leoa no período da escravidão atlântico merece um trabalho mais aprofundado ainda por fazer<sup>61</sup>. Apesar disso, Shawn compõe uma historiografia, com a qual concordamos, para quem a posse da terra enquanto gerador de valor econômico era menos importante que a questão do trabalho na terra.

Deixando em suspenso a questão da posse da terra, uma análise do plantio de arroz permite repensar melhor sobre de onde vem a autoridade dos “reis”. O plantio do arroz exigia uma quantidade de trabalho considerável, que ia do preparo da terra até a colheita. O cultivo necessitava de um número grande de trabalhadores, homens e mulheres. Esse trabalho em um grupo familiar era realizado principalmente pelas esposas e filhos de um patriarca, também chamados de seus *dependentes*. A importância dos dependentes é bastante considerada nos estudos sobre as sociedades descentralizadas, sendo seu maior articulador a linhagem (BALANDIER, 1969, 51). Assim, a linhagem pode ser elencada como uma das principais fontes de autoridade entre os “reis” da Serra Leoa.

Neste contexto, a pontuação das fontes sobre o papel das mulheres sapes na economia e sua relação com a poligamia ganha relevância. Valentim Fernandes apontou que as mulheres eram as maiores produtoras de riqueza entre os sapes, fazendo todas as funções do plantio de arroz, inclusive o preparo da terra. Por isso, devia “haver tantas mulheres, porque

---

<sup>61</sup> Crislayne Alfagali (2019) propõe uma análise sobre a posse da terra em Angola a partir de estudos de caso sobre reivindicação das posses da terra no século XVIII. Não encontramos um trabalho semelhante em relação à costa da malagueta. Almada indicou que se um português morre em terra na Guiné, incluindo a Serra Leoa, suas fazendas eram herdadas pelos reis da terra (ALMADA, 1964 [1594], 334). Seu relato mostra, dentre outras coisas, a importância dos territórios para a relação estabelecida entre os estrangeiros e os povos locais.

quanto mais mulheres mais ricos são” (FERNANDES, 1958 [1506], 733). Em termos mais antropológicos, quanto mais esposas, maior o número de dependentes. A descrição de Valentim Fernandes simplificou demasiadamente o papel das mulheres nas sociedades sapes; apesar disso, relatos como o de Fernandes embasaram o argumento da historiografia sobre a importância das mulheres nas sementeiras do arroz, e em seu protagonismo no processo de cultivo do cereal (CARNEY, 2001; FIELDS-BLACK, 2008; SARRÓ, 2009).

A poligamia, na visão dos viajantes estrangeiros no século XVI e XVII, seria uma ferramenta central para a aquisição de dependentes e de força de trabalho. A narrativa de Fernandes sobre a relação entre a quantidade de esposas de um homem e suas riquezas foi reafirmada por Baltazar Barreira. Na descrição de Barreira, o maior obstáculo para a cristianização dos povos da Serra Leoa era a poligamia, e ele chegou ao ponto de dizer que os esposos utilizavam o trabalho de suas esposas como se essas fossem suas escravas (BARREIRA, 1968 [1606 a], 171). Os viajantes descreveram a relação matrimonial na Serra Leoa como o uso que o esposo fazia de sua esposa, e por isso, não conseguiam evidenciar a agência das mulheres na construção destas relações.

Dentro da instituição matrimonial havia, além da poligamia, a prática de *cabondo*. Esta prática foi descrita nas fontes como a hospitalidade dos senhores da terra em “dar” uma de suas esposas a um visitante, para que o auxiliasse nas atividades cotidianas, o instrísse sobre os costumes locais e para ter relações sexuais com ele. Assim, com *cabondo* as mulheres que passavam a ser responsáveis diretamente pela sobrevivência e adaptação dos estrangeiros em bases cotidianas conseguiam intermediar as relações entre seus esposos e os visitantes. Os filhos que porventura fossem provenientes dessas relações eram adotados pelo esposo e se tornavam seus filhos (ALMADA, 1964 [1594], 348; DONELHA, 1979 [1625], 113; ÁLVARES, 1990 [1615]. v2, c4, p4). Porém, Almada indica que se, no *cabondo* entre as mulheres locais e os europeus, o filho nascesse branco, ele era entregue ao pai biológico (ALMADA, 1964 [1594], 348). A poligamia e a prática de *cabondo* reforçam nossa concepção sobre a importância dos dependentes para as sociedades sapes, e sua centralidade nas relações de autoridade nas formas de organização social destas sociedades. Contudo, defendemos que sua importância não se restringia ao seu uso como força de trabalho nas atividades agrícolas na Serra Leoa.

Não corroboramos com a concepção dos viajantes que percebe as mulheres sapes apenas como braços para o plantio de arroz e uma ferramenta para a reprodução biológica. Essas mulheres agiam como mediadoras sociais nos sistemas de parentesco Sapes. O casamento era uma forma necessária de coesão social, que ligava duas linhagens diferentes e permitia que as relações entre os indivíduos destas linhagens se expandissem para além de sua própria ascendência. A descrição dos viajantes indicou a possibilidade às mulheres de rejeitar propostas de casamento que recebiam (BARREIRA, [1606] 103; 106) e de retornar à casa de seus pais caso decidissem romper com as relações com seu esposo (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c8, p 4). Esses registros apontam, de forma indiciária, que as mulheres não eram indivíduos passivamente inseridos nas relações entre pai/esposo, marido/estrangeiro, mas como agentes que construíam essas relações cotidianamente. Argumentamos que o casamento e a poligamia eram as formas mais efetivas que um indivíduo tinha de se inserir ou ampliar suas redes de sociabilidade nas sociedades africanas, e com isso ampliar a quantidade de pessoas a quem estava ligado e com quem poderia contar em sua vida social. Para os estrangeiros, que geralmente não estavam associados por nascimento a nenhuma linhagem, a relação com as mulheres sapes era ainda mais fundamental, já que os incluía nas dinâmicas de parentesco ou sociabilidade. Os casamentos entre conquistadores e conquistados foram tão, ou mais importantes que os conflitos no processo de expansão Mane-Sumba. No século XVI, o casamento entre sapes e sumbas foram descritos com a presença de intermediários, geralmente mais velhos, que além de negociar os preços dos dotes e as condições do relacionamento, também mediavam os conflitos entre esposas e maridos (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c8, p 4). Em suma, as relações sociais que as esposas destes “reis ou chefes” construíam e mediavam estavam em um lugar estratégico, de onde derivava a autoridade desses homens.

A autoridade e a riqueza dos “reis” sapes estavam intimamente associadas à quantidade de pessoas que ele conseguia mobilizar para o trabalho agrícola, para a guerra, para o comércio e/ou para chorar a sua morte. Para além da mobilização material que um indivíduo podia realizar com seus dependentes durante sua vida, era fundamental que aqueles relacionados ao morto estivessem ativamente presentes em seu sepultamento para sua transformação em ancestral. A transformação do morto em ancestral só era possível mediante a intervenção de seus correlacionados (esposas, filhos, pais, irmãos, sogros, genros, cunhados

e amigos) durante a cerimônia de sepultamento. Percebemos que, por mais que os bens de prestígio fossem importantes no momento de sepultamento, eles não superavam a capacidade do morto de mobilizar pessoas; antes, esses dois aspectos da autoridade estavam interconectados e se influenciavam mutuamente.

Uma das formas de perceber a influência mútua entre os bens de prestígio e o aumento de redes de sociabilidade foram os dotes. Valentim Fernandes indicou que a prática de casamento na Serra Leoa acontecia a partir da “compra da vontade do pai e da mãe” da noiva, por meio do ouro (FERNANDES, 1958 [1506], 733). O ouro, portanto, era um elemento central para o casamento com as mulheres, que a partir de seu trabalho, sua descendência e suas redes de sociabilidade, possibilitavam aos esposos, a elas mesmas e a seus descendentes o acesso a outros bens de prestígio. Fernandes ressalta ainda que o ouro com que uma relação de casamento era iniciada deveria ser guardada, porque “se esta mulher for e não quer fazer vida com ele [o esposo], ele vai requerer seu ouro a seu sogro” (ibidem).

Essa relação dialógica — entre a posse de bens de prestígio e a capacidade de adquirir e mobilizar correlatos — nos permite compreender as sociedades sapes enquanto sociedades que, embora não contassem com uma estrutura política centralizadora que suplantasse as organizações de parentesco, eram hierárquicas. As redes de sociabilidade permitem que um indivíduo e sua descendência acumulem bens de prestígio, que por sua vez, lhe permitem construir outras redes com outros indivíduos. Embora houvesse mecanismos de controle da concentração de riquezas, o acúmulo de bens não era necessariamente vedado e indicava seu prestígio. Isso não é uma contradição, visto que as sociedades descentralizadas não são, por isso, igualitárias (BALANDIER, 1969, 56-57).

Nesse sentido, a autoridade de um indivíduo não derivava apenas de seu número de seus descendentes diretos e esposas, nem da sua quantidade de bens acumulados. Para nossa análise, o que determinava o prestígio de um indivíduo era a amplitude de relações sociais que ela ou ele conseguia estabelecer através da filiação, do casamento, do *cabondo*, do comércio e mesmo da guerra. Um rei sape, embora não tivesse súditos, possivelmente havia uma ampla rede de sociabilidade com uma série de indivíduos dispostos ou responsáveis por ajudá-lo, e dessa rede derivava sua autoridade.

Quando argumentamos que as sociedades sapes eram descentralizadas, estamos evidenciando como as estruturas de autoridade de um indivíduo visto pelo estrangeiro como um “rei sape” dependia de uma série de desdobramentos que dizem respeito de suas relações parentais (seus ancestrais e descendentes), maritais (suas esposas e familiares dela), econômicas (seus parceiros comerciais) e político-jurídicas (seu conselho de anciãos). Retomando a figura dos velhos, argumentamos que o poder de decisão que esse conselho tinha estava apoiado sobre o fato desses indivíduos serem, possivelmente, chefes de linhagens. A impossibilidade do rei de passar pela vontade de seu conselho, mesmo quando era de seu interesse, parece derivar do fato de que quem mobilizava as pessoas para o trabalho ou a guerra eram esses indivíduos velhos, mais do que o próprio rei. Assim, os relatos de viagem demonstram que a autoridade dos reis não advinha da centralização do poder, mas da capacidade de mobilizar outros indivíduos através de suas conexões.

As cerimônias de sepultamento mobilizavam simultaneamente os bens acumulados pelos indivíduos sepultados e as redes de sociabilidade que haviam construído em vida, e de forma concomitante, auxiliavam os descendentes dos indivíduos mortos a receber presentes e bens de prestígio, reforçando ou criando suas próprias redes de sociabilidade a partir do contato com aqueles que vinham prestar suas homenagens. Portanto, assim como argumentamos que os indivíduos levavam consigo parte de suas relações sociais para o pós-morte, defendemos que — considerando as lógicas de dom e contradom, além da necessidade de substituições — eles deixavam para trás parte dessas relações sociais. Não pretendemos construir um cenário em que as relações entre as sociedades sapes eram harmoniosas, igualitárias ou sem conflitos. Demonstraremos a seguir como o sepultamento, assim como poderia construir redes de sociabilidade, era uma forma de controle social, na medida em que também tinha a possibilidade de romper tais laços sociais.

## 2.2 Os Não Sepultados

“Tá lá um corpo estendido no chão,  
 Em vez de um rosto uma foto de um gol  
 E vez de reza uma praga de alguém,  
 E um silêncio servindo de amém.  
 Veio o camelô vender anel, cordão, perfume barato  
 Bahiana pra fazer pastel e um bom churrasco de gato  
 Quatro horas da manhã baixou um santo no porta bandeira  
 E a moçada resolveu parar, então  
 Tá lá o corpo estendido no chão [...]”

*De frente pro crime – João Bosco (1975)*

Uma das perguntas que mais marcou nosso processo de pesquisa foi: Considerando a importância dos sepultamentos, o que acontecia com aqueles que não eram sepultados? Nossa inquietação encontrou poucas respostas na historiografia da região da Serra Leoa.

Embora não tenhamos encontrado nenhuma análise historiográfica para Serra Leoa sobre o mal sepultamento, o trabalho de Jeocasta Freitas (2016) forneceu indícios que tentaram sanar nossa inquietação. Em sua análise das cerimônias fúnebres na região do Rio Cacheu, a autora indicou que a morte desencadeava simultaneamente o desejo pela transformação do morto em um antepassado e o medo do retorno de seu espírito. Para ela, essa ambivalência de respeito e receio marcava a relação entre os vivos e os mortos de maneira determinante. Para corroborar seu argumento, Freitas mobilizou um trecho do relato de André Almada em que um “rei”, em seu leito de morte exigiu que o filho lhe fizesse uma promessa, cujo descumprimento acarretaria o retorno do espírito do pai para uma cobrança (ALMADA, 1964 [1594], 261-262). O argumento de Freitas é bastante elucidativo dos compromissos entre os mortos e os vivos, todavia ele não nos satisfaz o suficiente, uma vez que cumprida ou não a promessa, o rei de quem ela tratou provavelmente passou pelas cerimônias fúnebres adequadas para seu estabelecimento como ancestral.

Outro indício em que tentamos nos apoiar, baseados na análise de Freitas, foram os já mencionados espíritos que causavam infortúnios e doenças entre os vivos. Entretanto, não é possível identificar nos relatos de viagem uma distinção entre espíritos bons ou maus, ou espíritos que trazem benefícios ou malefícios. A narrativa de Valentim Fernandes, pelo contrário, nos alerta que, embora os espíritos pudessem causar infortúnios e até mesmo a morte das pessoas, eles continuavam sendo reverenciados:

E se a pessoa doente morre dizem que o ydolo que aquella doença lhe tinha dado he muy valente, que com quantos sacrificios que lhe fazem, nunca lhe quis dar saúde. Em maneyra [que], quer o doête morre quer guareçe, sempre o ydolo he bõo. (FERNANDES, 1506, 730)

Não é possível, portanto, concluir a partir do trecho citado e nem de outros relatos no recorte desta pesquisa que os espíritos que causam infortúnios eram de pessoas que haviam sido mal sepultadas ou não receberam sepultamento. Considerando ainda que os espíritos a quem Fernandes se referia poderiam ser “espíritos do território”, que em tese não precisavam do sepultamento para sua divinização, qualquer afirmação categórica a partir desta citação pode nos levar a um equívoco.

Embora não tenhamos uma resposta evidente nas fontes acerca da ausência de sepultamento, encontramos fragmentos que nos serviram para pensar este fenômeno entre os povos sapes na Serra Leoa. Os fragmentos que temos nos fazem pensar em dois possíveis contextos de não sepultamento: contextos de guerra e casos de condenação jurídica. Analisaremos detidamente, a seguir, cada um deles.

### 2.2.1 A morte em guerra e a negação de sepultamento

“Que este vaso, onde o espírito brilhava,  
Vá nos outros o espírito acender.  
Ai! Quando um crânio já não tem mais cérebro  
Podeis de vinho o encher!”

*Uma taça feita de um crânio humano*, Lord Byron (1913)

Como indicado nos relatos de viagem da primeira metade do século XVI, os sapes eram descritos enquanto nações que “nunca tiveram paz”, e pessoas muito valentes em guerra. Esse traço guerreiro foi percebido pelos viajantes em suas formas de se organizar para o combate e de guerrear, propriamente, em suas armas, nos conflitos que alguns deles tiveram com os estrangeiros e nas cerimônias de caráter bélico dessas nações. Dentre as cerimônias de caráter bélico descrita pelos viajantes e cronistas do século XVI, a mais relevante para nós nesse momento é a cerimônia de aquisição de crânios.

Havia, dentre os bagas, uma prática intrigante de colecionamento de crânios. Almada e Donelha indicaram essa prática em trechos de seus relatos de viagem, e *registrei* esses trechos na íntegra para facilitar sua análise e comparação:

Estes Bagas são mui atraídoados. Folgam estranhamente de matarem aos nossos, quando se desmandam pela terra a irem chatinar. E se sentem que é homem de sua pessoa, não no acometem, e quando o fazem há de ser à traição. E em os matando cortam-lhe [s] as cabeças e dançam com elas, e escaramuçam e ficam cavaleiros. E depois as cozem e tiram a carne toda. E limpa[s] da carne e miolos bebem por elas, servindo de púcaros; nisto não há dúvida. E quantos mais vasos tiver um negro em sua casa, mais honrado é. (ALMADA, 1964 [1594], 343)

O cabo da Verga entra muito ao mar, é de pequena altura; a par dele estão os Bagas [...] São covardes, traiçoeiros, não comem carne humana, mas bebem o vinho no casco da cabeça humana, e cortam e lavram e fazem taças, e se é cabeça de homem branco ou preto cristão, ou de algum senhor de terras ou de pessoas nobres, que matam por suas mãos, as tais taças são muito estimadas, e por festa as mostram. Quem tem mais taças é mais honrado, e quando acertam com suas traições de matar alguma pessoa destas que em caminhos, em ciladas de trás das árvores, por detrás e por diante se são muitos, tanto que dos tais cortam as cabeças, bailam por cavaleiros, e são daí em diante mais estimados e honrados<sup>62</sup>. (DONELHA, 1979 [1625], 105)

Analisando os trechos selecionados, percebe-se que a aquisição de crânios era uma prática sistematizada. A cerimônia de aquisição consistia, pela descrição, em um ataque furtivo à vítima como “traição” ou “covardia”, que era seguido por sua decapitação. Com a cabeça do morto, o assassino festejava e em seguida lhe retirava a carne e a pele, transformando o crânio em uma taça onde bebiam vinho. Desta descrição, destacamos três pontos principais: 1) a origem dos crânios; 2) sua transformação em troféu; e 3) a relação entre os crânios e a honra dos colecionadores. O primeiro ponto é em relação à origem dos crânios. Os dois viajantes afirmaram que não importa se o assassinado era branco ou negro, mas Donelha insistiu que a posição que o indivíduo ocupava enfatizava a importância do objeto. O segundo ponto que podemos ressaltar é o caráter cerimonial ou litúrgico da aquisição do crânio e de sua transformação em troféu. Os dois viajantes falam de uma festa e de danças que os bagas faziam com o crânio. Essas danças parecem marcar uma cerimônia que transformava a cabeça humana em um troféu. Por último, ressaltamos a relação direta, apontada pelos dois autores, entre o número de crânios e o aumento da honra ou prestígio dos indivíduos, transformando-os em “cavaleiros”. Estes três aspectos da prática de aquisição de

---

<sup>62</sup> Ho cabo da Uerga êtra mujto ao mar, hé de piquena altura; ha par delle estão os bagas [...] São cobardos, trasoejros, não comem carne humana, mas beuem ho ujnho no casco da cabesa humana, he as cortão he llaurão he fazem tasas, he se a cabesa hé de homem bramco ou de preto cristão, ou de algum senhor de terás ou de pesoas nobres, que mataõ por suas mãos, as tais tasas são muj estimadas, he por festa as mostraõ; quem tem mais tasas hé mais homrado, he quãdo hasertaõ com suas trahisomis matar allguã pesoa [155] destas, que ê camjnhos, ê silladas detrás das aruores, por detrás he por diante se são mujtos, tanto que dos tais cortão as cabesas bajlão por caualejros, he são dahi he diante mais estimados he omrados.”

crânios parecem atestar sobre uma manifestação de um uso ritual dessas caveiras entre os povos bagas.

O uso ritual de crânios humanos foi mapeado em outras regiões da África Ocidental, como no Daomé. As diferenças no contexto do Daomé e da Serra Leoa são deveras significativas. Não pretendemos, de modo algum, estabelecer uma continuidade entre as práticas no contexto daomeano e serra leano. Contudo, o estudo que Nicolau Parés realizou sobre os usos rituais dos crânios em Uidá e no Daomé, nos indicou possibilidades importantes de abordagem do fenômeno que encontramos nas fontes da Serra Leoa. Existiram três usos de crânios humanos na região do Daomé: 1) os crânios eram utilizados no culto aos ancestrais (PARÉS, 2016, 126-128 epub); 2) os crânios e os ossos eram utilizados como amuletos; e 3) os crânios dos inimigos eram utilizados como troféus de guerra (ibidem, 132, epub). Os dois primeiros usos que Parés identificou não encontram correspondência nos relatos sobre os Bagas na Serra Leoa. Contudo o terceiro uso dado aos crânios no Daomé parece semelhante ao usos dado aos objetos pelos Bagas.

A prática de colecionismo dos Bagas estava relacionada ao uso de crânios como troféus. Segundo os relatos de viagem, os crânios, enquanto troféus, testificavam das vitórias de quem os possuíam. Almada afirmou que “é costume entre eles [os Sapes], que matando nas guerras ou brigas, ficam cavaleiros; e escaramuçam com as cabeças dos mortos [...]” (ALMADA, 1964 [159], 349). Os crânios dos mortos, portanto, eram símbolo de distinção em um indivíduo derivado de sua vitória em um conflito.

Caveiras humanas também apareceram descritas nas cerimônias de Sepultamento dos Sapes no início do século XVI. Os viajantes do fim do século XVI não apontaram o destino das taças dos Bagas por ocasião do sepultamento de seus possuidores, mas nos parece que esses troféus eram usados de forma semelhante aos crânios descritos anos antes por Valentim Fernandes. Fernandes indicou que se o homem era um guerreiro que matou muitos soldados em guerra, no seu sepultamento eram colocadas em sua frente “tantas caveiras de homens diante dele, quanto tem mortos”<sup>63</sup> (FERNANDES, 1958 [1506], 731). A ideia de que àqueles que eram enterrados com um indivíduo testificavam seu triunfo também foi registrada nas

---

<sup>63</sup> “tãtas caueyras de homès diãte delle quãtos tem mortos.”

descrições dos missionários jesuítas no século XVII. Manuel Álvares indicou que o sacrifício dos escravos era feito para celebrar as vitórias do sepultado em vida e perpetuar seu triunfo na morte (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c 8, p. 5-6). Frederick Lamp (1983) analisou uma escultura em pedra, provavelmente Temne, da região da Serra Leoa e do período do comércio atlântico que apresenta um indivíduo em seu sepultamento cercado de crânios que simbolizam seu prestígio (LAMP, 1983, 229)<sup>64</sup>. A análise de Lamp e principalmente o objeto que ele analisa ajudam a materializar a descrição dos viajantes europeus e a retirar a descrição dos sepultamentos com crânios da esfera das representações europeias sobre os Sapes, uma vez que indica o evento em uma perspectiva de autorrepresentação. A partir desses relatos, é possível tirar três conclusões: A primeira, de que os crânios realmente representavam uma espécie de troféus entre os bagas; a segunda, de que esses troféus ocupavam seu lugar nas cerimônias de sepultamento ao lado dos bens de prestígio; e por fim, que a aquisição e acumulação de crânios era uma prática que não se restringiu aos bagas, mas se repetiu em outros povos nomeados sapes na Serra Leoa.

O uso ritual desses crânios, embora aparente nos falar mais dos seus possuidores que das pessoas que foram assassinadas, nos indica uma possibilidade de resposta para nossas perguntas sobre o não sepultamento. As pessoas que eram decapitadas nas guerras ou nas brigas tinham suas cerimônias de sepultamento negadas, para serem utilizadas como indicadores de prestígio de outra pessoa. Esses indivíduos não tinham o direito ao processo ritual que lhes garantia a passagem da esfera terrena para uma esfera da ancestralidade.

O estudo de Parés sobre o Daomé também nos ajudou a pensar sobre as consequências da decapitação para os indivíduos não sepultados<sup>65</sup>. No Daomé, uma das razões para se capturar os crânios dos chefes e reis inimigos era impedir a continuidade de sua dinastia. Segundo Parés, a cabeça do rei morto era de grande importância para os rituais de sucessão, e

---

<sup>64</sup> Tal figura é referenciada por Lamp como “figura de homem cercada por cabeças decapitadas” e é localizada por ele na coleção Franco Monti em Milão. Encontramos uma figura muito semelhante, ou correspondente, no museu do Quai Branly em Paris, onde esteve referenciada apenas como “Estátuas Pomodo” em conjunto com uma série de outros objetos de mesma natureza.

<sup>65</sup> Ressaltamos que não estamos estabelecendo uma equivalência entre o Daomé e a Senegâmbia, a menção do trabalho de Parés tem como objetivo registrar nesta dissertação a trajetória de pesquisa diante de um impasse historiográfico.

sem elas essas cerimônias não poderiam ser realizadas corretamente (PARÉS, 2016, 133). Diante do exposto, nos perguntamos se a recusa do sepultamento, de modo semelhante, poderia ter implicações nas lógicas de parentesco, principalmente na relação entre os ancestrais e seus descendentes. Para analisar esse aspecto, é preciso dar atenção para a segunda forma de aquisição de crânios descrita nas fontes: as condenações jurídicas.

### 2.2.2 Os juízos dos sapes e a condenação de morte

Que se até animal tem direito a repousar sobre a terra  
 Porque nossos irmãos, que não são bicho, mas gente,  
 Não teriam essa igualdade que é de todos independente  
 de qualquer fato ou moral?

*Antígona Recortada*, Luaa Gabine e Roberta Estrela D’Alva (2013)

No decorrer deste tópico, desenvolvemos uma apresentação do sistema jurídico dos sapes, evidenciando como se davam os julgamentos dos delitos graves e sua condenação. Indicamos alguns dos agentes sociais que participavam destes julgamentos e falamos sobre o lugar que os “juramentos” ocupavam nessa organização social. Em seguida, apresentamos os três delitos graves que poderiam ser punidos com a pena capital: o assassinato, o roubo e a feitiçaria. Tratamos ainda de algumas formas a execução das penas de morte, evidenciando seu caráter cerimonial. No tópico seguinte, tratamos como o adultério passou a ser considerado um delito social grave, ou pelo menos, passou a ser narrado nos relatos de viagem como tal. Nosso objetivo durante toda a narrativa é evidenciar a relação entre as condenações jurídicas e as práticas de sepultamento, ou mais especificamente, entre as condenações e a negação de sepultamento aos condenados.

Nem todos os sepultados eram pessoas com opulência e ostentação. As fontes descreveram que, enquanto os velórios de “reis” e chefes na Senegâmbia eram suntuosos e chamativos, os velórios das pessoas comuns com menos renda eram, por sua vez, mais discretos. O choro se fazia conforme a qualidade das pessoas, e mesmo os lugares de sepultamento variavam entre os reis e as pessoas comuns (ALMADA, 1964 [1594], 352). Assim, as pessoas mais simples eram enterradas com menos cerimônia que os “honrados” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c 8, p. 5-6). Apesar disso, todos os indivíduos tinham suas cerimônias funerárias estabelecidas, e normalmente eram enterrados de forma apropriada.

Existe um equívoco em pensar que as pessoas sem prestígio social recebiam uma cerimônia de sepultamento menos importante. Clara Pereira indicou que criminosos e párias, pessoas malquistas pela sociedade, continuavam nesse lugar marginal mesmo no pós morte. A autora argumentou que sua punição terrena era “estendida à esfera dos mortos”, e seu sepultamento não era duradouro e nem sequer socialmente importante (PEREIRA, 2021, 187). A documentação escrita não nos oferece indícios suficientes para essa afirmação na Serra Leoa e nem em outros lugares da Senegâmbia. Reiteramos que os casos dos criminosos, principalmente àqueles condenados à morte, exigem uma atenção particularizada.

Os principais delitos punidos entre os sapes com pena de morte eram o assassinato, o roubo, a feitiçaria e o adultério. Tratamos do adultério no tópico seguinte, por configurar um caso particularmente interessante para nossa análise. Por agora, indicamos de forma respectiva o assassinato, o roubo e a feitiçaria.

O assassinato não recebeu tanta atenção dos viajantes na Serra Leoa. Poucos casos de assassinos são citados, e para além de sua execução, de que trataremos mais a frente, não temos muitas informações acerca de como os sapes lidavam com o crime ou com seus praticantes. No entanto, o assassinato era um delito tão grave que poderia causar conflito entre duas linhagens diferentes, e até mesmo entre duas nações (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c 9, p.2).

Sobre o roubo, os relatos nos trazem mais informações. Certa vez, um indivíduo europeu anônimo comentou com o padre Baltazar Barreira que viu onde uma rainha sape fora enterrada com todas as suas riquezas, mas não saqueou o túmulo por medo de que as pessoas descobrissem e o matassem (BARREIRA, 1968 [1607a], 239). Além do relato do europeu, os sapes utilizavam-se de uma série de rituais para proteger seus bens e suas plantações dos ladrões (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c 9, p.3-4). Esses rituais consistiam, geralmente, em utilizar elementos sagrados, como as chinas, próximo a lugares estratégicos, para que os ladrões não se aproximassem e fossem punidos pelos espíritos, caso o fizessem. Segundo a descrição de Álvares, os “tabus” e as cerimônias de proteção eram as ferramentas mais efetivas de afastar os ladrões. Considerando a gravidade da pena aplicada tanto para ladrões

quanto para feiticeiros, é compreensível que essas duas acusações fossem tomadas pelos Sapes como ofensas que não tinham perdão (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c 2, p.6).

Algumas doenças e mortes que ocorriam na Serra Leoa eram ser atribuídas, para além da ação dos feiticeiros, à uma punição divina por um delito que o indivíduo cometeu, como uma quebra de tabu. Argumentamos que os tabus na Serra Leoa parecem ter sido bastante associados ao roubo. Quando descrevemos o marfim como bem de prestígio indicamos a impossibilidade de algumas pessoas de tocar no material sob o risco de punições divinas. Além dos tabus sobre o marfim, por exemplo, pessoas comuns não poderiam tocar a pele de uma caça depois de comer sua carne (ÁLVARES, 1990 [1615], v.2, c. 5, p. 11). Os atributos do marfim e sua caracterização enquanto bem de prestígio justificam os tabus em torno do material e as peles parecem ter tido um caráter semelhante. No início do século XVI, é dito que as peles e couros eram estimados pelos sapes como eram as tapeçarias entre os portugueses (FERNANDES, 1958 [1506], 733). No século XVII, eram um elemento de distinção que poderiam ser utilizadas no lugar de esteiras, a depender da qualidade de quem se recebia em sua casa (ÁLVARES, 1990 [1615], v.2, c. 4, p. 3). Impedir o toque a itens tão valiosos, como as peles e os dentes de marfim, era possivelmente uma forma de inibir o roubo, delito passível da pena de morte. O adoecimento causado pela quebra de um tabu era uma punição divina pela violação de leis terrenas, e a cura dessa doença dependia da intervenção de um mediador religioso ou adivinho, de um feiticeiro.

Por serem os alvos principais das condenações cerimoniais, é necessário introduzir os feiticeiros em nossa discussão para continuarmos nosso argumento. A morte fora do contexto de guerra não era considerada casual entre as nações sapes. Por esse motivo, as pessoas consideravam que a morte e as doenças eram causadas por alguma força, geralmente sobrenatural, e que poderia ser combatida. Clara Pereira (2021) fez desse impasse o título de sua dissertação, e é coerente dizer que para a Serra Leoa no século XVI, de mesma forma, “se alguém morreu, alguém o matou”. Os responsáveis pela morte, ou por descobrir os seus mistérios, estavam ambos associados a uma ideia de *feiticeira*.

A figura do feiticeiro foi descrita de forma dissonante nos relatos de viagem sobre a Senegâmbia. Retomemos uma vez mais a descrição de Valentim Fernandes sobre a prática de

sacrificar aos espíritos para aplacar seu ânimo e curar um doente. Na descrição, o viajante indicou que o responsável por descobrir as causas de um mal, quais sacrifícios fazer e para qual entidade os oferecer era o *feiticeiro*. Fernandes escreve:

Em suas doenças não tem física nem regra dela, somente se alguma pessoa adoce vão e chamam aos feiticeiros que lhe deite sorte porque é doente, o qual sempre acham que os ídolos lhe fazem aquela doença e mandam que lhe matem cães, cabras ou galinhas, porque destas coisas costumam sacrificar<sup>66</sup>.(FERNANDES, 1958 [1506], 730)

Os feiticeiros, pela descrição, eram capazes de mediar o mundo visível e invisível a partir dos sacrifícios, das práticas religiosas e da adivinhação. Nos relatos de comerciantes posteriores, o termo “feiticeiro” apareceu para designar uma figura social um tanto diferente. Em André Almada e André Donelha, os feiticeiros foram descritos como indivíduos a quem se aplicava a pena de morte. Nos dois relatos, feiticeiros eram aqueles indivíduos que faziam mal a outrem, comendo-o (não literalmente) e causando com isso sua morte (ALMADA, 1964 [1594], 249). No relato dos missionários portugueses, por sua vez, o termo apareceu em um sentido mais amplo, abarcando tanto as figuras citadas por Fernandes, responsáveis pelas práticas de cura e adivinhação, quanto aquelas descritas por Almada, responsáveis por causar doenças e mortes (BARREIRA, 1968 [1609], 381; [1611] 463-465). Em ambos os casos, o feiticeiro ou a feiticeira tinha um papel central na morte, ora sendo responsável por ela, ora descobrindo seus responsáveis através das práticas de adivinhação.

Embora documentalmente tenhamos uma descrição lacunar sobre a feitiçaria na Serra Leoa no século XVI, alguns trabalhos antropológicos articularam de forma significativa o imaginário da feitiçaria no século XIX com o passado moderno. Segundo estes trabalhos, os feiticeiros não se diferenciavam tanto dos adivinhos que os combatiam, sendo que os últimos eram inclusive chamados pelos mesmos termos em parte da documentação. Ramon Sarró argumentou que, linguisticamente, existe uma oposição entre os termos bagas *deser* e *wuser*. Enquanto *deser* descreveria um poder dos ancestrais e era usado para coisas positivas, o *wuser* seria o poder dos feiticeiros, que “ao invés de comer arroz, como seres humanos deveriam fazer, comem pessoas”. O próprio autor, em seguida, ponderou que essa dicotomia é

---

<sup>66</sup> “Em suas doenças não tem física nem regra dela, somente se alguma pessoa adoce vão se aos feyticeyros que lhes deyte sortes porque he doête, ho qual sempre acha que os ydolos lhe fazê aquella doêça e manda que lhe mate cam, cabra ou galinha, porque destas cousas acustumã de sacrificar”.

bem menos definitiva e muito mais ambígua. O *deser* dos ancestrais também pode causar coisas negativas, e o *wuser* dos feiticeiros causar coisas positivas (SARRÓ, 2009, 36). Os feiticeiros e adivinhos se aproximam ainda quando as duas categorias de pessoas são descritas com seus “quatro olhos” nas narrativas do século XX, dois para ver o mundo visível e outros dois para ver o mundo invisível dos espíritos (SHAW, 2002, 104, 207). Por essas descrições, é possível perceber que a condenação da feitiçaria, ao menos no século XX, não parecia estar na simples existência ou no poder do feiticeiro, mas no desequilíbrio social que ele poderia causar.

Nas narrativas sobre no século XX, os feiticeiros não eram responsáveis apenas pela morte ou doença de outrem comendo sua alma, mas também podiam ser culpados pelo atraso nas chuvas e o mal rendimento das colheitas. Neste último caso, eles poderiam inclusive roubar o arroz que deveria crescer em uma fazenda, fazendo-o crescer nas suas próprias terras (SHAW, 2002, 208). Rosalind Shaw desenvolveu bem esse argumento, indicando como o discurso da feitiçaria é sobretudo um discurso totalizante de “economia moral”. No século XX, a feitiçaria era associada de forma recorrente na Serra Leoa com o desenvolvimento e o uso de tecnologias. O “país dos feiticeiros” era descrito com base nos imaginários dos serra leanos sobre as grandes metrópoles ocidentais, com seus arranha céus de vidro e seus aviões (SHAW, 2002, 202, 209). A feitiçaria foi redefinida, em suma, como uma alegoria que explicava a desigualdade e o desequilíbrio entre as sociedades africanas e europeias, a partir da experiência histórica da colonialidade (SHAW, 2002, 201).

Antes que acusem nosso devaneio, as sociedades pré-coloniais parecem igualmente condicionar sua descrição de feitiçaria à historicidade de seu contexto. Tão grave quanto comer outra pessoa ou inibir o crescimento de arroz, foi o delito de uma feiticeira morta na Serra Leoa no início do século XVII sob a acusação de, além de comer uma jovem, impedir que os navios chegassem até o porto (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c 5, p11)<sup>67</sup>. Egoísmo e ganância são sentimentos geralmente associados à noção de feitiçaria que, ao menos de forma

---

<sup>67</sup>“ The people said that the poor woman was the cause of the death of the sick woman, and the reason why ships did not come to the port; and they ill-treated her until they killed her.”

discursiva, apareciam como uma ameaça à coletividade das sociedades sapes e que podiam, portanto, causar prejuízos a toda a sociedade.

Além da punição divina, que se caracteriza principalmente pelos adoecimentos por quebra de tabus, os sapes também tinham um sistema de jurídico organizado. A maior parte das condenações passava por um julgamento que envolvia membros importantes das sociedades, incluindo os chefes ou “reis”. Nesses julgamentos, os “velhos” — para usar o termo de Fernandes —, figuras extremamente influentes, aconselhavam os chefes nas tomadas de decisão. Nas fontes do fim do século XVI, outras duas figuras aparecem no julgamento na Serra Leoa, os *solateguis* e os *arões*. Os *solateguis* foram apresentados como “pessoas principais do reino”, junto com quem o “rei” administrava justiça em segredo. Os *arões* eram dois indivíduos mascarados que usavam vestimentas específicas de *nachul*, e que representavam as partes queixosas diante do “rei” e dos *solateguis*. Esses indivíduos semelhantes a advogados usavam máscara como uma forma de não se inibir de falar diante do “tribunal” (ALMADA, 1964 [1594], 348-349). Embora Almada não tenha indicado a origem do termo *solategui*, Manuel Álvares pontuou que esse era o termo dos “nativos<sup>68</sup>” para designar os conselheiros do rei, formado por anciãos e governadores (ÁLVARES, 1990 [1615] v 2, c 3, p. 2-3). Apesar disso, não é possível afirmar de antemão que os *solateguis* que aparecem em Almada e Álvares eram os velhos em Fernandes. Esse impedimento se deve justamente à expansão Mane-Sumba, que se interpôs entre os dois relatos e pode ter alterado a identidade desses agentes. Seja como for, era a partir da deliberação deste grupo de *solateguis* que uma sentença era ordenada e executada, fosse ela penas em dinheiro ou condenações por morte. Essa era a forma corrente de julgar as ofensas na Serra Leoa, mas em casos de dúvidas, os *juramentos* eram utilizados.

Os juramentos eram práticas de adivinhação utilizadas como formas de dissipar dúvidas nos julgamentos na Senegâmbia. Como todas as cerimônias jurídicas e religiosas, os juramentos se realizam em uma diversidade de formas que variam no tempo e espaço até os dias de hoje. Uma descrição de juramento entre os sapes que nos interessa particularmente: Almada apontou que os *bagas* e *nalus* compartilhavam seus juramentos com os outros povos

---

<sup>68</sup> O termo “nativo” era utilizado por Álvares para descrever os Sapes, uma vez que manes e sumbas eram considerados estrangeiros e invasores pelo missionário.

sapes. O viajante cita dentre eles o juramento da água fervente, em que um acusado ou as partes envolvidas precisavam colocar sua mão dentro de uma panela com água fervendo para recuperar uma pedra no fundo, e aquele que se queimasse era o culpado entre eles. Almada indica que uma panela era posta no fogo desde a manhã e a água ficava fervendo até o momento de realizar o julgamento (ALMADA, 1964 [1594], 345; 262-263). Não parece coincidência que essa prática seja descrita entre os bagas e nalus, que foram conhecidos nas fontes por produzir sal a partir da fervura da água. Concordamos com Rosalind Shaw que as práticas divinatórias, os juramentos e a ação dos espíritos estão intimamente relacionados à identidade, cultura material e historicidade dos grupos que as praticam (SHAW, 2002).

Por fim, um último recurso jurídico utilizado para a condenação que devemos explicitar: as confissões. Manuel Álvares descreveu as confissões junto com outras práticas de juramentos que catalogou na Serra Leoa. O missionário explicou que as confissões poderiam ser voluntárias ou involuntárias, e que atestavam a culpa do acusado, por vezes atenuando sua sentença, mas geralmente apenas para o desengano de sua consciência. Essas confissões aconteciam geralmente por motivos de doença e, no caso das mulheres, também, no momento do parto. Um caso citado por Álvares chamou nossa atenção. Nesse caso, um homem adoentado e próximo de morrer confessou ser um feiticeiro, e a partir dessa confissão, sua sentença foi decretada e estando ele já morto, a sua família foi escravizada<sup>69</sup>. O missionário mencionou uma série de outros caos e práticas divinatórias em que a condenação de morte para um indivíduo se estendia para sua família, ou era convertida em uma pena de escravização aos descendentes dos condenados (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 3, p. 4-5). Essa prática, de escravizar os descendentes de um condenado, não era nem um pouco rara na Senegâmbia, principalmente após o estabelecimento do comércio atlântico de escravizados. As confissões, quando realizadas no leito de morte de um indivíduo, permitiam que a pena capital fosse aplicada depois de sua morte aos seus descendentes diretos.

Depois que a sentença era decretada, os criminosos se ainda estivessem vivos eram submetidos às condenações e à execução da pena, tendo ambos os processos sido

---

<sup>69</sup> “When a witch who had fallen ill admitted that he was indeed one, and the corofins had brought him to this state because of his witchcraft and because of his great sins. The king ordered the Family to be enslaved” (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 3, p. 5).

documentados nos relatos de viagem. No início do século XVI, Valentim Fernandes (1506) fez uma distinção entre a prática jurídica temne, em que as ofensas mesmo graves eram sentenciadas ao pagamento de compensações, e a dos bolões, em que delitos graves como o assassinato eram punidos com uma execução cerimonial (FERNANDES, 1958 [1506], 734). No caso da pena de morte, não há uma descrição sobre o sepultamento do condenado em Valentim Fernandes, mas a execução da pena foi descrita no seguinte trecho:

[...] atam-lhe os pés e as mãos e põe-no cerca de um ídolo chamado Anima. E ali o matam a pancadas, **quebrando-lhe os olhos e dentes**, machucando-o todo. E estes que isto fazem são os **mais honrados da terra, bailando e dançando e cantando**<sup>70</sup>. (FERNANDES, 1958 [1506], 734 [**grifos meus**])

A descrição é incômoda, mas nos traz dois elementos importantes que discutiremos a seguir. O primeiro deles é a execução em si, e o segundo são seus executores.

A prática de execução dos condenados descrita por Fernandes é semelhante a algumas cerimônias de sacrifício de animais. Os animais sacrificados eram geralmente degolados, mas na cerimônia específica de declaração de guerra ou armistício, a forma de sacrifício era diferente. Nesses casos, os sapes escolhiam alguns animais, como galinhas, e “quebravam a boca [ou bico desses animais] e a atam pelo meio da boca à árvore Cru<sup>71</sup>” uma árvore sagrada. (FERNANDES, 1958 [1506], 729 [acréscimos meus]). A narrativa de Fernandes continua dizendo que, nos casos de armistício, “se acontece de fazerem as pazes uma aldeia com outra, então vem os contrários matar uma galinha à essa aldeia e esses vão a aldeia dos outros fazer este mesmo sacrifício a seu ídolo Cru” (ibidem). A execução do condenado na frente de Anima, que representava uma entidade também sagrada, dava à execução das penas de morte um caráter sacrificial. O condenado aparece “sacrificado” de forma semelhante à um animal na cerimônia supracitada. Considerando que a execução de penas de morte possivelmente tinha como objetivo acalmar os ânimos entre a família do assassinado e do assassino para

<sup>70</sup> “atamlhe os pees e mãos e põem no cerca de huiu ydolo chamado Anima. E alli ho matã as pancadas, **quebrãdolhe os olhos e os dêtes**, machucãdoo todo. E estes que esto fazê sô **os mais honrrados da terra, baylãdo e dançado e catando.**”

<sup>71</sup>“ Outra maneyra de fazer sacrificio quãdo querê hyr á guerra .s. os velhos daldea trazê hũa galinha e quebrãlhe a boca e a atã pello meio da boca á aruore Cru sobredita manipeyro [...] E a este sacrificio vam todos rey e molheres. E se acõtece de fazerê pazes hũa aldeã cõ outra, emtã vem cs cõtrayros matar hũa galinha a esta aldeã. E estes vam á aldeã dos outros fazer este mesmo sacrificio a seu ydolo Cru. (FERNANDES, 1958 [1506], 729)”

evitar o conflito entre as partes, as relações entre a execução de um indivíduo e o sacrifício de armistício se estreitam.

O outro elemento que apreendemos da descrição da pena eram seus executores. Os homens honrados que Fernandes cita eram possivelmente os “velhos” que ele afirma serem figuras importantes na região da Serra Leoa, que tinham participação ativa em grande parte dos ritos políticos e das cerimônias religiosas e solenes, como cerimônias de iniciação, casamentos e conselhos de guerra (FERNANDES, 1958 [1506], 730-734). Em casos jurídicos, os “velhos” eram as vozes de todas as sentenças, bem como eram eles os executores do sacrifício de guerra e armistício (FERNANDES, 1958 [1506], 734). Além disso, os dois elementos que destacamos do excerto reforçam um caráter cerimonial, quase religioso, das condenações de morte entre os sapes no século XVI.

Essa dimensão cerimonial das condenações de morte também aparece em outras descrições dos viajantes quando à execução de penas de morte no fim do século XVI. Entre os bagas e nalus, que tinham o sistema jurídico igual ao dos sapes, segundo os informantes de Almada, os feiticeiros eram mortos, tinham as cabeças arrancadas e seus corpos eram dados aos animais (ALMADA, 1964 [1594], 349). André Donelha indicou que “uma das grandes justiças que os reis faziam a algum feiticeiro ou famoso ladrão, era atá-lo nos pés e mãos e metê-los vivos em uma casa de bagabagas<sup>72</sup>, porque nessa hora lhe comeriam a carne sem ficar mais que os ossos limpos<sup>73</sup>” (DONELHA, 1979 [1625], 104). No século XVII, em outros casos, durante a execução, a cabeça do condenado era amassada e ele era empalado nas encruzilhadas para que fosse reconhecido enquanto ladrão (ÁLVARES, 1990 [1615] v 2, c 3, p. 2-3). As estradas aparecerem nessas descrições como um lugar de evidência em que os túmulos dos grandes reis estavam localizados, para que fossem vistos publicamente e onde também se expunha o corpo dos ladrões para sua vergonha. A execução dos condenados era

---

<sup>72</sup> As bagabagas que o autor cita são uma espécie de formiga reconhecida nas fontes por sua ferocidade e pela capacidade de destruir os mantimentos que por acaso encontrarem. Álvares descreve as formigas como uma praga capaz, inclusive, de prejudicar plantações. (DONELHA, 1979 [1625], 104; ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c1, p 15)

pública e performática. Essas duas características reafirmam o que estamos chamando de caráter cerimonial das condenações, a fim de evidenciar sua ritualidade.

Seja no caso das condenações por pagamento de dívidas ou no caso das execuções cerimoniais, os bens do condenado eram divididos entre o rei e seus conselheiros. Almada indicou que, depois de empossados, os solateguis passavam a receber as “espórtulas” dos condenados (ALMADA, 1964 [1594], 351). Os documentos não explicam se essa renda era redistribuída às pessoas comuns da Serra Leoa, mas interessa ressaltar que, assim como os reis sapes na descrição de Valentim Fernandes deveriam dividir a carne e os demais presentes que recebiam com os velhos, ao fim do século XVI, os solateguis tinham o direito de dividir os espólios com o rei.

Por fim, é preciso demonstrar como essas execuções se relacionavam com a aquisição de crânios. Além da espetacularização de suas execuções, os condenados à morte podiam ser vendidos a outras pessoas a partir do fim do século XVI. Nesses casos, os compradores matavam os condenados e ficavam com sua cabeça, da mesma forma que faziam com os mortos em guerra. O excerto de Almada citado no início tópico anterior continua da seguinte forma: “[...] alguns que ainda não alcançaram estas honras por suas pessoas [de matar os inimigos em guerras ou brigas], compram aos condenados por pouco preço, que não passa de cinco ou seis cruzados de ouro, e os matam, e ficam honrados.” (ALMADA, 1964 [1594], 349 [acréscimo meu]). As condenações jurídicas e a execução ritualizada dos condenados impediam que o indivíduo morto fosse devidamente sepultado. Assim, a aquisição de crânios incluía os condenados à morte no mesmo grupo dos mortos em guerra, cujo sepultamento era negado para que suas caveiras fossem utilizadas como bens de prestígio no sepultamento de outrem.

Demonstramos como as mortes em guerra e as condenações negavam o sepultamento a um certo grupo, resta ainda tratar das consequências do não sepultamento. Para tanto, retomaremos no próximo tópico a possibilidade de a pena de morte ser estendida aos

---

<sup>73</sup> “Huã das grades yustisas que os rejs fazem a algum fejtisejro ou famoso lladraõ, hé atallo dos pés he mãos, he metellos ujuos ê huã caza de bagabagas porque nesa hora lhe come[m] a carne sem ficar mais que hos hosos lljmpos.”

descendentes do condenado. Acreditamos que as consequências do não sepultamento estão intimamente ligadas à descendência dos condenados à morte e, por esse motivo, trataremos do assunto no tópico a seguir.

## 2.3 Um não-lugar entre descendente e ancestral

Aqui, nossa argumentação ganha enfim toda a sua forma. Tentaremos sistematizar a torrente de pensamentos deste capítulo em um último tópico, que relaciona 1) a ausência de um sepultamento à negação da ancestralidade; 2) a negação da ancestralidade com a exclusão das lógicas de parentesco; e 3) a exclusão das lógicas de parentesco como morte social. Em suma, tentamos indicar como a ausência de um sepultamento adequado levava à morte social do indivíduo.

### 2.3.1 A morte como tabu

A morte na Senegâmbia exigia um sepultamento. Os relatos parecem demonstrar que só através das cerimônias de sepultamento corretamente realizadas, um indivíduo morto poderia se tornar um espírito ancestral. Essa exigência coloca a morte e o morto em uma posição social emblemática, que pode ser caracterizada com uma definição antropológica de *tabu*.

Uma definição antropológica de *tabu* refere-se a uma condição de sacralidade atribuída a eventos, objetos e/ou práticas (RADCLIFFE-BROWN, 1986, 153). Os indivíduos que tocam um objeto, praticam uma ação ou participam de um evento *tabu* adquirem para si a condição de sacralidade, e se tornam eles mesmos um tabu. A condição de tabu em indivíduos pode ser acompanhada por uma série de sanções de natureza jurídica, política, religiosa ou social que os diferencia do restante do grupo. O tabu altera momentaneamente o *status* do indivíduo e, para reverter uma condição-tabu, é necessário que esse indivíduo se submeta a um ritual de dessacralização (RADCLIFFE-BROWN, 1986, 153-156).

Radcliffe-Brown descreveu uma série de exemplos históricos sobre a condição tabu. Um desses exemplos simples é o de deixar cair o sal, ato que traz má sorte à pessoa, alterando seu status (de boa sorte ou neutralidade para um status de má sorte), mas que pode ser revertido com o ritual de jogar sal sobre os ombros, que o dessacraliza. Além de exemplos cotidianos, existem outros tabus de grande relevância social para os quais as sanções podem ser rígidas e inclusive mortais. A morte na Serra Leoa do século XVI pode ser compreendida como um desses casos graves de tabu.

A morte entre os sapes impunha à família do morto uma série de sanções cerimoniais. Os indivíduos enlutados deveriam vestir roupas simples, raspar as cabeças e as cobrir com um pó vermelho derivado de plantas da região. Além do mais, os homens deveriam andar com seus arcos desarmados, já as mulheres, carregar chifres e rabos de boi e utilizar colares de nachul, também mencionados em fontes posteriores (FERNANDES, 1958 [1506], 732). No século XVII, entre as sanções, também havia a proibição de dormir em esteiras e comer carne, peixe ou arroz. Não obstante, os enlutados não poderiam comer nenhum outro alimento com a mão direita (ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c 8, p 7-8). Nem toda sanção cerimonial é derivada de um tabu. Contudo, no caso do sepultamento, essa série de restrições ou sanções podem ser compreendidas enquanto uma condição tabu imputada para os indivíduos em luto.

Surge então o questionamento: que mudança de status ocorria com alguém por ocasião de sua morte, que colocava toda a sua família enlutada em uma situação tabu? A resposta que encontramos nos remete à organização linhageira dos sapes. Algumas sociedades consideradas descentralizadas eram e são baseadas em uma complexa lógica de parentesco em que a relação de um dado grupo com seus parentes místicos, os ancestrais, era vital para organização e coesão dos vivos, os descendentes (BALANDIER, 1969, 115)<sup>74</sup>. A coesão das sociedades da Serra Leoa passava pela relação com os ancestrais, e essas relações eram pautadas sobretudo por uma potencialidade: os vivos tinham em si a potência de se tornarem ancestrais. Todavia, o estabelecimento da relação dos descendentes com os ancestrais e a transformação de descendentes em ancestrais dependiam das cerimônias de sepultamento. Nosso argumento central neste capítulo é que a morte de um indivíduo o colocava em um limiar social, uma situação tabu que o afastava de sua condição de descendente, e que a cerimônia de sepultamento era um rito de dessacralização do morto — ou nesse caso, de divinização — que o colocavam de volta nas lógicas de parentesco no lugar de ancestral.

---

<sup>74</sup> O culto aos ancestrais e às relações pautadas por uma lógica de parentesco existem também nas sociedades centralizadas ou sociedades com Estado. As considerações de Balandier sobre as sociedades sem estado colocam a linhagem como sua forma central de organização. Não acreditamos que seja possível generalizar essa concepção a respeito de todas as sociedades sem estado, porém os indícios que temos parecem indicar que a possibilidade de utilizar esse argumento para as sociedades sapes no século XVI. Não nos sentimos confortáveis em ampliar tal uso para outros grupos costeiros ao norte da Senegâmbia e nem mesmo aos povos sapes em outros momentos no tempo, sem antes realizar um estudo aprofundado sobre o funcionamento dessas sociedades (BALANDIER, 1969)

Deste modo, a percepção da morte a partir do que estamos chamando de trinômio de *morte, sepultamento e pós-morte* pode ser expressa nos termos antropológicos de *tabu, desacralização e normalidade*; ou em termos mais diretos, *morto, sepultado e ancestral*.

A manutenção dos descendentes diretos do morto nas lógicas de parentesco dependia da transformação do enlutado em ancestral. Por consequência, os parentes diretos estavam no mesmo limiar que o morto, afastados de um lugar de descendentes que lhes era marcado pelo luto. A condição-tabu do morto poderia ser revertida com a transformação do indivíduo em ancestral e sua reinclusão no sistema social em um lugar de aparente eternidade. Então, o status de descendentes era reatribuído aos vivos com o fim das cerimônias de sepultamento. Contudo, nem sempre era isso o que acontecia.

### 2.3.2 O não sepultamento enquanto morte social

Assim como podia ser revertida com o sepultamento, a condição-tabu de um morto podia se agravar sem ele. Alguns indivíduos fora de seu lugar de descendentes não eram reintegrados ao sistema de parentesco enquanto ancestrais, por não receberem as devidas homenagens, honras ou sacrifícios no momento de sua morte. Esse é o caso principalmente dos criminosos condenados à morte. Enquanto indivíduos que recebiam os sepultamentos podiam ser vistos como indivíduos que, apesar da morte do corpo, continuavam socialmente vivos, para os indivíduos executados sua morte representou de fato o fim de sua vida. Argumentamos que essa condição de não-descendente era, simultaneamente, marcada e constituída pela ausência de sepultamento. Os descendentes que não se transformavam em ancestral a partir da cerimônia das exéquias experimentavam com sua morte física, também uma morte social.

A morte social dos indivíduos não sepultados pode ser atestada com mais precisão a partir das consequências desse fenômeno em sua descendência. A partir da segunda metade do século XVI, em muitos relatos da execução da pena de morte na Senegâmbia a “geração” do condenado era vendida para os estrangeiros como pessoas escravizadas (ALMADA, 1964 [1594], 294, 295, 332). Foi isso o que aconteceu com o feiticeiro na Serra Leoa que, ao se confessar no seu leito de morte, trouxe a escravização para seus filhos (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 3, p. 5). O missionário Manuel Álvares ilustra esse processo de condenação em

outra passagem ao descrever um dos juramentos usados para descobrir quem havia feito malefícios à alguém doente ou falecido:

Existe outra provação que é a do esquife, que já foi mencionada. Em um esquife eles trazem um homem que está doente ou as roupas de um homem que morreu, e andam pela vila. Infeliz a pessoa a quem àqueles que conduzem a provação direcionam o esquife, muitas vezes por ódio ou vingança. Eles atacam sua casa sob as instruções das autoridades judiciais, e contra toda a justiça verdadeira, prendem toda a sua família, matando ou vendendo eles e saqueando completamente a família. (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c3, p5)<sup>75</sup>.

A passagem é interessante por indicar como as roupas do falecido também poderiam ser utilizadas para indicar o responsável por sua morte, descrevendo ainda como os bens dos condenados eram confiscados pelos executores da pena. Entretanto, esse trecho nos interessa por indicar novamente como a pena recebida por um indivíduo poderia se estender a toda a sua família. Esses casos parecem enfatizar o nosso argumento de que a desassociação do condenado das lógicas sociais de parentesco também acarretava uma desassociação de seus descendentes diretos. O conceito de *morte social* desenvolvido por Orlando Patterson (1986) se aplica em nosso objeto por tratar justamente de indivíduos desligados dos laços de solidariedade de um determinado grupo. Sem a transformação de seu patriarca<sup>76</sup> em ancestral, sua “geração” parecia perder seu status de descendente, e era essa a compreensão que possibilitava que a pena de morte aplicada ao condenado se estendesse para a sua família.

Em alguns casos, o medo da condenação era tão grande que alguns indivíduos se envenenavam antes de ser condenados. Quando descreveu o juramento da água vermelha, onde o indivíduo tomava uma água com substâncias que poderiam ser fatais, Manuel Álvares indicou que parte dos indivíduos acusados, “aqueles que tinham meios, escapavam dos efeitos do julgamento” ora tomando antídotos (como pó de ouro), ora testando o veneno em

---

<sup>75</sup> “There is yet another ordeal, that of the bier, which has been already mentioned. On a bier they bring either a man who is ill, or the clothes of a man who has died, and they proceed through the village. Unhappy the person towards whom those conducting the ordeal direct the bier, often out of hatred or revenge. They attack his house on the instructions of the judicial authorities, and against all true justice seize his whole family, killing them or selling them, and plundering the family completely.” (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c3, p5).

<sup>76</sup> O uso do termo no masculino, aqui, é proposital. Os registros para a Serra Leoa não relatam casos em que com a condenação e morte de feiticeiras sua família também era submetida à escravização. Os casos que mencionamos parecem se aplicar apenas para indivíduos do sexo masculino. Essa mesma compreensão se aplica ao roubo. Não argumentamos que não existam feiticeiras ou ladras ou que elas não passem pelo processo de julgamento, apenas que não estão registrados eventos em que essa condenação se estenda a seus descendentes.

escravizados ou animais, e mesmo pedindo auxílio à um “feiticeiro”. Entretanto, “aqueles que careciam de meios, às vezes, se envenenavam para evitar o fim miserável e vergonhoso para si mesmo e para sua família” (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c3, p5)<sup>77</sup>. A passagem não deixa claro se os envenenamentos voluntários dos indivíduos faziam parte do processo do juramento, mas pelo contexto, eles parecem ser uma forma de evitar a condenação ou, ao menos, que ela se estendesse para seus familiares.

Analisar as formas de sepultamento entre os escravizados poderia nos trazer mais indícios sobre os fenômenos que analisamos, uma vez que eles já estariam fora ou à margem de uma lógica de parentesco, mas os relatos sobre a prática nos textos que lemos são escassos. Existem apenas algumas menções ao processo no século XVI na descrição de Valentim Fernandes e no século XVII as menções sobre o sepultamento dos escravizados estão todas relacionadas à morte de seu senhor. Trataremos delas a seguir,

Na descrição de Valentim Fernandes, no início do século XVI, não há nenhuma descrição sistematizada sobre as cerimônias de sepultamento de escravizados, nem sobre a participação desses indivíduos em outras cerimônias. Entretanto, o cronista indicou que também se construíam chinias para os escravos mortos, tal como para os homens livres pobres (FERNANDES, 1958 [1506], 731). A produção de chinias para escravizados indica uma relação desses indivíduos com a morte no início do século XVI, que se alterou com o decorrer do século XVI.

No século XVII as menções sobre os escravizados no sepultamento aumentaram, mas as descrições que relacionavam os escravizados com as cerimônias de morte abordaram apenas os sacrifícios desses indivíduos em cerimônias de outrem. Álvares indicou um caso em que, com a morte de um indivíduo, seus escravos puseram-se a chorar e quando inquiridos sobre o pranto, responderam não chorar pelo homem morto, e sim pela própria morte que viria. E o faziam porque não teriam quem chorasse por eles, acreditando que os portugueses também matariam seus escravos para o velório (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c8, p9). A descrição da escravização em Álvares inseria os escravizados em uma lógica de dependência

---

<sup>77</sup> “So those who have the means thus escape the effects of the ordeal. But those who lack means sometimes poison themselves in order to avoid a miserable and shameful end for themselves and for their family.”

com seu possuidor, sua vida social dependia da vida do senhor enquanto seu mediador social (PATTERSON, 1982, 46). Baltazar Barreira descreveu um sepultamento de uma “rainha que tinha governado muito tempo e matara muitos vassallos por leves culpas [...]”, e que por essa razão na ocasião de sua morte “[...] não lhe quiseram matar mais que uma moça que lhe puseram debaixo dos pés; a razão que davam porque ela acharia os que tinha mandado matar em sua vida que a serviriam” (BARREIRA, [1607a], 238)<sup>78</sup>. A descrição de Barreira é importante para nosso argumento por relacionar diretamente as pessoas escravizadas e sacrificadas para as exéquias com àqueles que morreram por condenações jurídicas. As pessoas com condenações jurídicas, que podiam ser compradas e enterradas como bens de prestígio por outras pessoas, no relato de Barreira, substituiriam os escravizados que deveriam ser sacrificados no momento das exéquias. Álvares também reiterou essa relação ao indicar que alguns reis na Serra Leoa, entre eles Sacena, que não sacrificariam por ocasião de sua morte por dizer “que as pessoas que já matou durante o tempo de vida eram o suficiente” (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c8, p8)<sup>79</sup>. Assim, os missionários aparecem como as principais fontes de informação sobre a participação de escravizados nas cerimônias de sepultamento apesar de seu crivo religioso na descrição dessas práticas.

Os relatos de Ferreira, Barreira e Álvares que mencionamos foram escritos com um intervalo de intensa transformação para o contexto da Serra Leoa. A descontinuidade entre Fernandes e os missionários não nos permitiu chegar a conclusões afirmativas sobre o processo de sepultamento dos escravizados entre os sapes, entretanto, a partir dela, reafirmamos nossa reflexão acerca da transformação dos escravizados em bens de prestígio a partir do fim do século XVI que se não se equivaliam, mas se aproximavam daqueles condenados juridicamente.

Para finalizarmos nosso argumento acerca da morte social, devemos tratar do adultério e da relação deste delito com as relações de parentesco e linhagem. O adultério se tornou, com

---

<sup>78</sup> “Morrendo huã Rainha que tinha gouernado muito tempo e matara muitos uassallos por leues culpas, foi enterrada da maneira que disse, mas não lhe quiseraõ matar mais que huã moça, que lhe poseraõ debaixo dos pees; a rezaõ dauaõ porque laa acharia os que tinha mãdado matar em sua uida que a seruiriaõ.”

<sup>79</sup> “However, some of these kings are better disposed, and are unwilling to agree to such abominations. This was the case with Sacena, uncle of King Philip of Serra Leoa, who said that those he had already killed during his lifetime were enough” (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c8, p8).

o decorrer do século XVI, um dos delitos graves puníveis com a morte entre as sociedades da Serra Leoa. Enquanto em Fernandes sua sentença era, muito provavelmente, o pagamento de compensações em dinheiro, nas descrições de Manuel Álvares, o adultério apareceu ao lado da feitiçaria como crime passível de morte (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 3, p3; p5). Álvares argumentou que antes da chegada dos manes, o adultério era um dos únicos motivos (ao lado de assassinato e feitiçaria) capazes de gerar conflitos entre duas nações (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 9, p9).

Manuel Álvares indicou que existiam instituições sociais que permitiam que as mulheres tivessem relações sexuais com outros indivíduos além de seu marido, a mais conhecida delas é o *cabondo*. Embora o adultério não tenha sido caracterizado pelo autor, ele poderia se tratar de uma prática sexual fora destas instituições sociais ou de um rompimento nos acordos de casamento, principalmente do *cunane*<sup>80</sup> (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c8, p 4-5). O adultério passou a figurar um delito tão grave, que o viajante indicou um caso em que, durante as confissões do parto a esposa de um indivíduo falou o nome de um escravizado, e o bebê foi morto. O infanticídio, neste caso, tinha o objetivo de assegurar que não haveria dúvidas sobre a paternidade da criança e impedir os riscos de um filho “ilegítimo” de receber uma herança (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2, c 10, p7)<sup>81</sup>.

O assassinato dos filhos de escravizados com uma mulher adúltera geraria, segundo nossa argumentação, um descendente sem linhagem. Na medida em que a pena de morte aplicada sobre a mulher por seu delito faria com que ela não ascendesse como ancestral, deste modo seu filho não estaria associado, por sua mãe, a nenhuma linhagem. Assim, a única linhagem possível para o bebê seria a de seu pai, que pela escravização também era, possivelmente, considerado como um indivíduo socialmente morto, ou ao menos um indivíduo em uma posição marginal nas lógicas de parentesco do século XVII. Não

---

<sup>80</sup> Álvares descreve o *cunane* como o “verdadeiro casamento”. Este seria, geralmente, o casamento de um homem com sua primeira esposa e para o qual não haveria a possibilidade de divórcio. A esposa ligada a um homem por Cunane pode ser a esposa enterrada com ele nos sepultamentos.

<sup>81</sup> Essa é a única descrição nos relatos de viagem sobre a Serra Leoa que citamos em que a pena por um delito de uma mulher afeta seus descendentes.

encontramos menção na documentação sobre outros casos de adultério que recebiam um tratamento diferente do mencionado, e se o fato de uma das partes ser um escravizado serviu como agravante para o delito que levou ao infanticídio. Todavia, o adultério com um escravizado aparece como um delito tão condenável à luz de nossa argumentação por ser, justamente, um crime contra a linhagem, contra o parentesco.

A escravização da família direta do condenado não sepultado atesta sobre sua exclusão da lógica de parentesco. Contudo, essa prática deve ser localizada historicamente. O trabalho de Jeocasta Freitas nos alerta para como as práticas jurídicas e religiosas locais passaram a ser utilizadas para aumentar o contingente de escravizados disponíveis à venda em alguns grupos da Senegâmbia, principalmente o fim do século XVI e no século XVII (FREITAS, 2016, 127). Na Serra Leoa, a modificação das lógicas judiciais pode ser atestada se considerarmos que no início do século XVI, “a justiça dos temnes era que acostumavam assim como morte, todos os delitos e injúrias comprar com dinheiro e a nenhum não matavam” (FERNANDES, 1958 [1506], 734). Embora entre os bolões a pena de morte tenha sido uma prática comum desde o início do século XVI, a ampliação dos casos de condenação de morte a partir da metade do século pode ser vista como uma alteração causada pela consolidação do comércio de escravizados pelo atlântico, e pelos novos sistemas de ordem em construção a partir da chegada dos Manes. Para além do caráter aparentemente arbitrário dessas escravizações e condenações, é preciso pensar a forma com que elas se justificavam socialmente. A morte social de uma família a partir da perda de seu elo com os ancestrais parece ter sido uma justificativa cada vez mais plausível para a escravização. O não-sepultamento equivalia à morte social do indivíduo e por vezes de sua descendência direta, mas a escravização apareceu como uma comutação cada vez mais viável para essa sentença de morte social a partir do desenvolvimento do comércio atlântico.

Enfim, através de fragmentos indiciários nos relatos de viagem, *busquei* construir uma imagem possível do passado das nações sapes. *Meu* esforço se assemelha ao de um arqueólogo tenta conferir uma unidade aos rituais de sepultamento que podem ter sido tão fragmentados quanto parecem nos relatos de viagem. Contudo, o exercício de abstração histórica com base documental e cuidados metodológicos que propusemos é bastante útil,

mesmo que para incitar a reflexão e o diálogo sobre o trinômio *morte, sepultamento e pós-morte* e principalmente sobre a ausência de sepultamento.

### **Capítulo 3: “Por amor do exercício da Guerra”**

A prática da guerra foi registrada como uma característica marcante das populações africanas em alguns relatos de viagem. As imagens comuns dos guerreiros impetuosos e sanguinários que vivem pelo conflito, bem como as imagens dos “nobres selvagens” resistindo heroicamente à modernidade são geralmente tropos que marcam as descrições dos viajantes estrangeiros sobre África e o imaginário contemporâneo sobre o continente (REID, 2012). O foco deste capítulo é superar as abordagens caricatas e essencialistas da prática da guerra na modernidade e mostrar que tais práticas podem ser utilizadas como ferramenta para desvelar elementos da cultura e da sociabilidade do grupo estudado. Por isso, destrinchamos alguns elementos da prática de guerra na Serra Leoa, que revelam aspectos fundamentais para compreender os movimentos sociais, históricos e políticos que os sapes protagonizaram no século XVI.

Em meados do século XVI, os povos sapes protagonizaram uma série de interações sociais com um grupo estrangeiro: os manes. Essas interações por vezes foram militarizadas a ponto de que Almada indicasse que, a partir delas, os sapes adotaram uma série de costumes “por amor do exercício da guerra” (ALMADA, [1594], 357). As guerras entre os manes, sapes e sumbas forneceram elementos para que desenvolvêssemos análises sobre a vida social dos povos da Serra Leoa. Não tentamos construir um cenário que exime os conflitos de seu caráter violento. Tentamos superar os exageros descritivos dos viajantes portugueses, ora indicando os povos sapes como “maus e belicosos” e com quem era preciso “ter cuidado” (PEREIRA, 1954 [1471-1482], 54), ora como “covardes” (ALMADA, [1594], 356) para entender as dinâmicas históricas desse aspecto bélico das sociedades sapes.

Nosso objetivo é analisar como os povos da Serra Leoa lidavam com os conflitos e com a guerra no período de nossa análise. Para tanto, o capítulo está subdividido em três grandes tópicos. O primeiro descreve a guerra na Serra Leoa, se atentando aos rituais e cerimônias de preparação para o combate e de armistício, aos agentes dessas cerimônias e à sua relação com a religiosidade dos sapes. Ainda neste tópico, apresentamos elementos da cultura material da região desenvolvida e mobilizada em contextos de conflito, nos atentando para o que denominamos bens de prestígio. No segundo tópico, apresentamos os conflitos

entre sapes e manes, nos atentando especialmente a particularidades dessas interações conflituosas e das narrativas que dela se derivaram. Indicamos algumas das alterações nas sociedades da Serra Leoa a partir desses conflitos, bem como suas interações com o mercado atlântico em consolidação. No último tópico, tratamos especificamente dos sumbas, nome dado aos povos conquistados incorporados aos manes e da sua prática antropofágica. Ao tratar da guerra enquanto elemento constituinte dos povos sapes em seu imaginário, sua religiosidade, materialidade e sociabilidade, acreditamos realizar uma análise da guerra que supere o paradigma da guerra na Serra Leoa como criação de novas estruturas políticas ou de disseminação do Estado, e consiga se concretizar como uma história social dos povos da Serra Leoa.

### 3.1 Uma história social a partir dos conflitos na Serra Leoa nos séculos XV e XVI

A guerra na Senegâmbia foi descrita em uma série de etapas, que iam desde os conselhos de guerra para determinar sua legitimidade até as cerimônias de armistício e aos sacrifícios pela vitória. Essas etapas envolviam uma série de recursos e agentes diversos que explicitam a importância dos conflitos para os grupos da região. Embora a guerra pareça ter aumentado sua importância e se tornado parte do cotidiano das sociedades sapes, a partir da invasão Mane-Sumba e da consolidação do tráfico atlântico de escravizados, já é possível apreender parte dessa importância nos relatos do início do século XVI, e mesmo do fim do século XV. Para além das interfaces com a cultura religiosa e com a materialidade, acreditamos que as cerimônias e rituais que envolviam os contextos de guerra e conflito indiciam, ainda, algumas das relações sociais dos povos da Serra Leoa e a forma com que elas se reafirmavam nestes momentos de tensão.

Além das cerimônias de guerra, a literatura de viagem também descreveu a prática da guerra em si; a apresentação das armas, vestimentas e armas de guerra de algumas das comunidades da Serra Leoa. No século XVI, a descrição de batalhas na região também é relevante para nossa análise. Esses excertos das fontes evidenciam como elementos da materialidade eram mobilizados durante os contextos de guerra. Os materiais utilizados nas

armas e vestimentas, e os locais e períodos propícios para os combates são exemplos de elementos que permitem evidenciar a historicidade da prática de guerra na Serra Leoa.

Assim, argumentamos que a prática da guerra não deve ser vista apenas como um ímpeto destrutivo. Apesar de seu caráter sempre violento, concordamos com Richard Reid de que a guerra, principalmente antes do século XIX, pode ser vista como “uma expressão de energia política e cultural” que evidencia a “criatividade nas questões políticas e sociais” (REID, 2012, xi). Entendemos que uma análise histórica das práticas de guerra entre os sapes revela aspectos de sua organização social, sua religiosidade e suas formas de interação com o espaço e a materialidade. Essa análise não enxerga a cultura guerra como um aspecto cristalizado das sociedades sapes que corresponde ao imaginário do estrangeiro sobre a região. Reitero, nosso esforço é demonstrar a partir de uma análise das práticas de guerras os movimentos sociais, históricos e políticos que diferentes agentes sociais, especialmente os sapes, protagonizaram no século XVI na Serra Leoa.

### 3.1.1 As “cerimônias de guerra iminente” entre sapes e manes

A partir das descrições em nosso recorte, é possível observar que antes dos conflitos se concretizarem, os grupos sapes e manes realizavam uma série de práticas cerimoniais que visavam garantir a realização e o sucesso dos combates. Trataremos essas práticas como cerimônias de guerra iminente. Dentre as cerimônias de guerra iminente, destacaremos quatro principais: Os conselhos de guerra, as consultas aos espíritos, as cerimônias públicas de batalha e as cerimônias de paz (envio de embaixadores e armistício). A prática da guerra em si e a descrição de algumas das armas já estavam presentes no século XV, na descrição de Duarte Pacheco Pereira. Entretanto, as cerimônias de guerra na Serra Leoa, assim como as de sepultamento, foram descritas sistematicamente pela primeira vez por Valentim Fernandes. As alterações nas descrições de Fernandes para descrições posteriores parecem justificar-se principalmente pelo aumento da frequência de embates no decorrer do século XVI, e pelas transformações sofridas naqueles contextos por ocasião da expansão Mane-Sumba. Trataremos das cerimônias de guerra a partir da descrição dos relatos de viagem, indicando as mudanças e discordâncias entre os escritores a fim de pontuar as lógicas bélicas e sua alteração no decorrer de nosso recorte. Ressaltamos de antemão que, embora as mudanças

possam ser perceptíveis, o cuidado litúrgico com cada uma das cerimônias de guerra foi mantido em todas as descrições.

*Das cerimônias privadas: Os conselhos de guerra e as consultas aos espíritos*

Na primeira metade do século XVI, os povos da Serra Leoa mantinham a prática de realizar conselhos a fim de determinar a legitimidade de um conflito ou guerra em que eles deveriam se engajar. Retomemos um excerto que já mencionamos no capítulo anterior. Valentim Fernandes afirmou que, quando um rei queria fazer guerra, “ajuntavam-se os velhos e tinham seu conselho” (FERNANDES, [1506], 727). Estes velhos eram os responsáveis por administrar os julgamentos e as penas na Serra Leoa no início do século XVI e também por avaliar o desejo do rei de iniciar um confronto com outros grupos. Nesse momento de discussão, os velhos determinavam sobre a legitimidade da demanda do rei. Apesar da legitimidade do confronto, os velhos também deveriam analisar se os inimigos eram mais poderosos que as forças disponíveis para combate. Enfim, era decisão deles ajudar ou não o rei na empreitada que ele se propunha. Se por algum motivo o conselho fosse contrário à prática da guerra naquele momento, diziam “ao rei que lhe não querem ajudar e ordenam pazes ainda que o rei não queira” (*ibidem*)<sup>82</sup>.

Na segunda metade do século XVI, por sua vez, não temos menção aos conselhos para a legitimidade dos conflitos e as práticas de guerra aparecem descritas de forma mais direta. Almada indica que, quando o rei queria fazer guerra, ele “sai fora da aldeia e manda fazer uma casa sobrada de madeira [...] chamada por eles de arrifal; estando ali se vem os capitães dos lugares apresentar suas companhias” (ALMADA, [1594], 374). Na descrição do viajante não há menções sobre um conselho de guerra; pelo contrário, o autor menciona uma “lista”, em que os capitães que se apresentavam eram ordenados de acordo com as pessoas que traziam.

A mudança nas descrições dos conselhos de guerra indica uma alteração na forma com que os povos da Serra Leoa lidavam com a ameaça de um conflito ou com a guerra iminente.

---

<sup>82</sup> “El rey se quer fazer guerra, ajütamse os velhos e ham seu cõselho. E se lhes parece a guerra nõ ser lícita ou a parte cõtrayra ser mais poderosa, dizê a elrey que lhe nõ querê ajudar e ordena pazes ajnda que elrey nõ quer.”

No início do século XVI não havia entre os sapes um grupo dedicado exclusivamente à prática da guerra. Fernandes afirmou que em caso de necessidade, os “súditos” do rei se reuniam para o acudir em um cerco, ou realizar um confronto (FERNANDES, [1506], 726). Embora pareça que o rei é que detinha a autoridade sobre a convocação dos indivíduos para a guerra, desviando-os de suas atividades habituais, a descrição do conselho aponta que a mobilização dos indivíduos para a guerra só era possível a partir da intervenção dos velhos. Eram esses indivíduos, possivelmente chefe de linhagens, que “ajudavam” o rei lhe dando os meios necessários para se manter em um combate. Sem eles, o rei era obrigado a suprimir sua vontade pessoal e fazer as pazes com a parte contrária. Apenas pelo excerto de Almada, não é possível afirmar que os solateguis tenham perdido poder em relação aos velhos do início do século. Entretanto, a ideia de ordenamento trazida pelas “listas” de capitães e a construção de uma estrutura voltada para um alistamento são, aparentemente, indícios de uma maior institucionalização da prática da guerra a partir de meados do século XVI.

A decisão sobre a legitimidade da guerra, entretanto, não estava limitada aos anciãos, velhos e conselheiros do rei, ela também passava por vezes pelo crivo e pela vontade dos ancestrais. Valentim Fernandes descreve que um dos espíritos responsáveis pela guerra entre os sapes se chamava Yniell, e tinha sua representação — provavelmente uma china antropomórfica — feita à semelhança de um antigo guerreiro com o mesmo nome. Realizavam-se sacrifícios para Yniell durante os tempos e guerra, e o espírito também era consultado sobre a legitimidade de um conflito ou sobre sua conveniência. Yniell, ancestral dos sapes, decidia sobre a guerra em uma consulta descrita da seguinte forma:

Tomam uma galinha e degolam-na ante ele [Yniell] e deitam o sangue dela por cima da cabeça e do rosto do ídolo. Então põe a galinha de costas diante dele entre ele [o ministrante do sacrifício] e o ídolo com a cabeça contra o ídolo e os pés contra ele. E se a galinha vira de bruços é mal ir à guerra e não vão lá, e se morre trabalhando ou com um pé ou asa em cima da outra não vão lá, dizendo que algum mal está encoberto. E quando morre queda, hão por bem ir à guerra. E a galinha quer que morra mal ou bem cosem-na e comem-na. E os ossos põe diante do pescoço do ídolo. (FERNANDES, [1506], 728-729)<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> E ao tẽpo que ham de hyr á guerra a este fazẽ seu sacrificio, pedindolhe que lhe mostre se he bõ de hyr á guerra ou nõ .s. tomã hũa galinha edegollãna ante elle e deytam o sangue delia por cyma da cabeça e rosto do ydolo. Entã põem a galinha em as costas diãte a amtre elle e o ydolo cõ a cabeça cõtra ho ydolo e pees cõtra elle. E se a galinha se vira de bruços he mao de hyr á guerra e nõ vam lá, ou se morre trabalhado, poẽdo hüu pee ou

A descrição do autor indica como o processo de consulta aos ancestrais era parte importante dos conselhos de guerra. A resposta do espírito aos anciãos e ao rei se manifestava na forma como o animal se debatia em seus momentos finais indicam. O cuidado litúrgico dos anciãos e a forma de ler os sinais dados pelo ancestral indicam as sutilezas das práticas de guerra, bem como o cuidado que os sapes tinham ao entrar em conflito. Esse processo, descrito no excerto pelo cronista aparentemente era realizado de forma privada pelo rei e seus conselheiros e apenas quando as decisões sobre a legitimidade do conflito já haviam sido realizadas é que outros sacrifícios públicos no contexto das guerras aconteciam.

O sacrifício a Yniell indica ainda um aspecto recorrente da interação do rei com seus conselheiros, a comensalidade. Na descrição de Fernandes todos os tributos, presentes e ofertas dados ao rei eram divididos com os seus conselheiros e toda a carne dada a ele era “comida com os velhos diante do ídolo” (FERNANDES, [1506], 727). Comer junto era uma prática que reafirmava a relação dos conselheiros com o rei e com o espírito que os testemunhava. A ave, galinha, escolhida para o sacrifício, também é relevante na medida em que este mesmo animal reaparece em outros rituais ligados ao contexto de guerra. Embora a literatura de viagem não ofereça uma justificativa para a escolha do animal de sacrifício, a repetição do animal nos sacrifícios deste contexto não é coincidência. No século XVII. Manuel Álvares descreveu duas sociedades secretas (chamadas de Benles e Togmas), das quais os solateguis faziam parte. Nelas, o consumo de carne de galinha, só era permitido aos iniciados quando o animal era abatido e preparado por alguém da mesma sociedade (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2. c 6, p 2)<sup>84</sup>. O tabu sobre as galinhas e a rigidez com que ele era seguido, na descrição do missionário, parece refletir a posição emblemática desses animais no sistema religioso da Serra Leoa bem como a importância do ato de comer em conjunto.

É possível estabelecer uma série de semelhança entre a cerimônia de consulta aos espíritos por ocasião da guerra com outros tipos de consultas aos espíritos, chamadas

---

aza è cima da outra nom vam lá, dizõdo que está algüu mal êcuberto. E quãdo ella morre queda, ham por bem de hyr á guerra. E a galinha quer que moyra mal ou bem, cosemna e comêna. E os ossos poem ao pescoço do ydolo

<sup>84</sup> Those who follow the rule of this society must not eat hens unless they have been cookd by a member. [...] However, if we offer them any other sort of meat, or any other kind of foog, they do not refuse it. They refuse chicken because it is a spcial rule of their superstitious code.

geralmente de adivinhações e relacionadas a práticas jurídicas. O uso de galinhas como animal de sacrifício era uma dessas semelhanças. A partir das consultas ou adivinhações, os anciãos tinham meios de indicar culpados por delitos e crimes desde que no contexto devido (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2. c 3, p 4). A descrição de Manuel Álvares sobre as consultas e adivinhações ressaltava seu caráter privado. Esse mesmo aspecto destas cerimônias aparece na descrição de Valentim Fernandes, quando o cronista descreve um “ídolo dos homens velhos” cujo local de culto é proibido para mulheres e onde os velhos determinam as diferenças da aldeia (FERNANDES, [1506], 728). Nosso argumento é que a descrição do início do século XVI de espaços exclusivos para os anciãos fazerem deliberações, sacrifícios e outras práticas cerimoniais indicam instituições semelhantes às que foram chamadas de sociedades secretas a partir do fim século XVI. O processo de consulta aos espíritos e as suas nuances reafirmam o caráter privado das cerimônias de guerra – que se davam provavelmente dentro de “sociedades secretas –, a importância de seus agentes, das práticas e dos recursos utilizados para esse fim, bem como confirmam a importância dos espíritos na vida cotidiana dos povos sapes.

No século XVII, Manuel Álvares apresentou, ainda, algumas cerimônias de adivinhação em contexto de guerra iminente na Serra Leoa de origem mane. Essas cerimônias foram chamadas pelo missionário de medicinas de guerra e são muito instigantes pelo uso de uma série de elementos materiais e objetos. Segundo Álvares, em uma dessas medicinas os manes preparavam uma mistura de ervas e em seguida a aspergiam em um pano pendurado pelo rabo de um elefante, onde também eram postos 21 sinos. Caso algum desses sinos tocasse, mesmo que, pela ação do vento ou de algum pequeno animal, como um rato, as pessoas interpretavam como o indício de uma guerra vindoura. O uso de elementos naturais como ervas e couro de animais — nesse caso o elefante — se reafirma em outras descrições do missionário sobre as práticas de guerra no século XVII (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2. c 12, p 2). Álvares indicou que a maioria das medicinas de guerra tiveram origem nos manes que chegaram à Serra Leoa, mas que no momento dos conflitos os nativos, sapes, “as compraram pelo preço da idolatria”. Ou seja, segundo o missionário, os sapes passaram a centrar sua prática de guerra nas medicinas e adivinhações como uma “idolatria”. Idolatria esta que os manes não compartilhavam com afinco, uma vez que seu interesse principal era nas práticas de guerra, e não nas medicinas de guerra. Em 1615, a região da Serra Leoa já

estava sob controle dos Manes e pela descrição do missionário era difícil distinguir o que era praticado por manes e sapes (ÁLVARES, 1990 [1615], v 2. c 12, p 4)<sup>85</sup>. Deste modo, embora as medicinas de guerra tivessem origem entre os manes seu uso no século XVII já estava totalmente difundido na Serra Leoa e os sapes parecem ter se apropriado desses objetos e técnicas muito efetivamente.

Os agentes espirituais não estavam alheios as angústias dos encarnados sobre as relações de guerra e paz, como evidenciam os relatos de Fernandes e Alvares. Tanto o guerreiro ancestral Yieil, quanto os espíritos responsáveis por tocar os sinos avisando sobre os confrontos eram agentes ativos das práticas de guerra na Serra Leoa como mostram as cerimônias de guerra iminente. Além disso o uso de uma série de elementos da materialidade nestas cerimônias deriva da relação estabelecida entre os habitantes da região com o território, como indicam os relatos de viagem. Nesse sentido, destacamos a mobilização de animais em sacrifícios ou como relíquias, no caso da calda de elefante para tais cerimônias; e de cavalos, búfalos e vacas em outros ritos. para tais cerimônias.

*Das cerimônias públicas: O Sacrifício nas Praças e no Manipeiro*

Depois das consultas aos velhos e aos espíritos eu tinham um caráter privado, os sapes realizavam outras cerimônias públicas em relação à guerra. A partir da análise da documentação identificamos para além do caráter público e privado de algumas cerimônias sua amplitude local ou regional. Para evidenciar esses aspectos analisaremos ainda nas cerimônias de guerra iminente: os sacrifícios nas praças, o envio de embaixadores e os calendários da batalha produzidos no fim do século XVI. A primeira das cerimônias que trataremos é a dos sacrifícios nas praças para iniciar uma nova guerra.

Fernandes indicou que, antes de entrar em combate, um sacrifício público era feito no centro da aldeia em frente à uma árvore chamada pelo autor de manipeiro<sup>86</sup>. O manipeiro era

---

<sup>85</sup> “These are the infernal reliquaries of all the kinds of Manes, who arrived with these goods, and the native heaten when they received them paid for them with the money of idolatry; wich the Manes themselves did not see in such light because they are a warrior people who are more interested in the art of war. But today in the province it is all one.”

<sup>86</sup> A Edição da Academia Portuguesa de História relaciona a descrição de Fernandes com a descrição posterior de Dapper sobre a árvore e reafirma o veredicto de Avelino Teixeira da Mota que identifica a planta como uma

uma árvore que estava no centro de todas as aldeias sapes, e foi associada por Fernandes à entidade Cru, uma divindade reverenciada em toda a Serra Leoa no início do século XVI. A cerimônia que já mencionamos no último capítulo consistia no sacrifício de uma galinha, entretanto desta vez o cronista escreveu: “trazem uma galinha e quebram-lhe a boca e a atam pelo meio da boca à árvore [...] em altura de um homem. E outra corda atada pelo corpo e as asas estendidas e assim a deixam morrer”. Esse sacrifício é presenciado por todos os “reis e mulheres” (FERNANDES, 1958 [1506], 729).

A principal distinção entre as cerimônias de consulta e o sacrifício nas praças parece ser sua publicidade. O sacrifício a Yniell acontecia com um número reservado de pessoas. A prática de comer o animal sacrificado e a associação dessa cerimônia com as sociedades secretas da Serra Leoa indicam como esses sacrifícios, assim como os conselhos de guerra, apresentam um caráter muito mais privado e restrito. Por outro lado, o sacrifício no manipeiro aparece descrito como uma cerimônia essencialmente pública. Essa cerimônia também era realizada em outros momentos importantes para a comunidade, como nos momentos de “muitas águas” ou enchentes, por exemplo (FERNANDES, 1958 [1506], 729)]. E sua localização na praça, na presença dos cidadãos e das mulheres, reafirma essa característica pública. Deste modo, fica evidente que para além da dimensão privada dos conselheiros do rei, a guerra tinha outra dimensão pública atestada pelas cerimônias na praça.

Outro aspecto relevante destas cerimônias, reside nas diferenças entre um culto regional e outro local. Fernandes caracterizou Yniell como um ancestral que viveu a algum tempo e foi um respeitável guerreiro (FERNANDES, [1506], 727). As menções a esse ancestral não reaparecem em outros momentos na literatura de viagem, o que indica um alcance limitado no tempo ou no espaço da fama deste guerreiro. Esse fato indica que o culto a Yniell talvez estivesse mais relacionado à uma prática local da comunidade em que esse guerreiro viveu (ou de onde viveu o informante do cronista) do que a uma prática regional.

---

cajazeira: *Spondias mombin*. Há uma discussão sobre a introdução da espécie no continente africano no século XIX que inviabilizaria a conclusão de Mota, entretanto trabalhos como o de Chris S. Duvall reafirmam a presença anterior da árvore no continente africano (DUVALL, 2006).

Diferente de Yniell, a entidade Cru, representada pelo manipeiro, era reverenciada por toda a região da Serra Leoa, o que permite pensar as práticas em seu entorno como práticas regionais. Fernandes afirmou que as aldeias da Serra “tem muitos ídolos, porém cada aldeia tem um ídolo geral a que eles chamam Cru” (FERNANDES, 1958 [1506], 727)<sup>87</sup>. Apesar da descrição enfática de Fernandes não é possível pensar, apenas por ela, um compartilhamento de práticas em torno de uma entidade comum. A dimensão regional da cerimônia do manipeiro se reafirma nos seus usos durante os armistícios. Nos momentos de fim dos combates, os oponentes iam realizar o sacrifício um na aldeia do outro. A ocorrência dos sacrifícios no manipeiro no início e no fim do conflito nos mostra a relevância dos espíritos regionais, como Cru, e das práticas de reverência a esses espíritos para reafirmar a relação das aldeias na Serra Leoa com suas vizinhas, mesmo depois de um momento de combate.

Outro aspecto importante de explicitar em relação as diferenças entre o culto à Yniell e o culto à Cru é o da despersonalização de alguns espíritos. A origem de Yniell pôde ser traçada por Valentim Fernandes porque os sacrifícios a ele eram realizados em uma china, construída à sua semelhança (semelhança do guerreiro Yniell). Por outro lado, a representação de Cru era uma árvore geralmente “muito velha [...] escolhida do tempo velho [...] que [...] caso se secasse, não falta que outra nova se crie no dito lugar das raízes” (ibidem)<sup>88</sup>. A associação entre Cru e uma espécie de árvore comum na região, desvinculado de uma china e de um indivíduo, também reafirma sua dimensão regional. Apesar disso, ao invés de caracterizar Cru como um espírito genérico da natureza, é preciso reafirmar que a entidade tinha uma dimensão territorial. Retomando o excerto de Fernandes argumentamos que o ato de plantar uma árvore nova nas raízes por ocasião da morte da anterior, ocorria porque a entidade Cru estava vinculada ao território. O cronista escreveu: “assim seu ídolo Cru sempre [se] tem no lugar antigo de seus antecessores que a nenhum lembra se não ali”. Deste modo, a diferença entre Yniell e cru pode ser caracterizada como uma diferença entre um culto de amplitude local e outro de amplitude regional, ou mesmo como a diferença de um espírito

<sup>87</sup> “tem muytos ydolos, porê cada aldeã tê hüu ydolo geeral a todos, a que elles chama Crü.”

<sup>88</sup> “Este Cru he hüa aruore soo, muyto velha [...] E esta aruore por todas aldeãs tê por seu deus Cru. E nõ embargãte que desta sorte daruores aja outras muytas pella terra, porê cada aldeã tem hüa escolhida do têpo velho que ouerõ por seu ydolo. E tal aruore comümete está na praça ou jüto cõ a casa delrey. E se for caso que algüa destas aruores se secasse, nõ falta que outra noua se nõ crie no dito lugar das rayzes, assi que o seu ydolo Cruu sempre tem no lugar antijgo de seus antecessores que a nenhüu lembra se nõ ali”.

ancestral e outro de território, essa diferença na descrição dos viajantes foi descrita a partir das cerimônias de caráter público e privado.

*O envio de embaixadores e o Calendário de Batalha*

Passadas as cerimônias privadas e públicas acerca da legitimidade da guerra, é preciso analisar outras duas práticas que antecediam o combate propriamente dito. Essas cerimônias e costumes atestam sobre a existência de uma etiqueta da guerra na Serra Leoa. O que chamamos de *etiqueta* são uma série de procedimentos que um grupo tomava em relação a seu adversário, a fim de reafirmar a legitimidade do combate e de sua vitória. Ao descrever uma dessas práticas de etiqueta, André Donelha menciona os *lirigos*, que seriam “de muito primor e palavra nas guerras”. Tal povo, que parece ter se adaptado rapidamente ao contexto bélico do século XVI, fazia trégua para que seus adversários consertassem uma muralha ou cerca derrubada pela chuva ou pelos ventos. O motivo disso, era que eles “se *tinham* por afrontados de entrar por lugares abertos por casos semelhantes porque tudo *queriam* acabar por esforço e valentia” (DONELHA, 1979 [1625], 107)<sup>89</sup>. Assim como os *lirigos*, outros povos da Serra Leoa, os *manes* principalmente, tinham cuidado com a legitimidade de sua vitória e, por isso, seguiam etiquetas de combate. As duas práticas de que tratamos para evidenciar a etiqueta de guerra são respectivamente o calendário de guerra e o envio de embaixadores. Ambas descritas apenas na segunda metade do século XVI e associadas à invasão Mane-Sumba.

A produção de um calendário era uma prática para os momentos de combate. O calendário era feito com palhas e marcava a quantidade de dias que restava até a luta. Passando os dias, as palhas iam sendo retiradas até que não sobrasse nenhuma e o conflito realmente acontecesse. Segundo Donelha, (1979 [1625], 112) o objetivo dessa contagem era “avisar os inimigos o dia e a hora que há de ser com eles para pelear para que estejam providos e prestes” para o combate. O mesmo calendário foi mencionado anteriormente por Valentim Fernandes (1958 [1506], 736), que não descreveu seus usos nos momentos de

---

<sup>89</sup> “São de mujto prjmor he pallaura no que toca ás couzas da guera, porque se ê algü serco acometece, por grandes tempestades ho cresemte de rjyos cayr he Heuar parte da serca, os sercadores Hogo fazem com os [156] sercados tregoa até se fortificarem he repajrarem, porque se tem por hafrontados êtrarem por llugares abertos por casos semelhantes, porque tudo querem acabar por esforço he uallentia.”

combate. Assim, embora saibamos a existência desse recurso entre os sapes antes da chegada dos Manes o uso militar desse objeto só pode ser atestado a partir da invasão Mane-Sumba.

O envio de embaixadores era uma prática corrente na Senegâmbia fartamente documentada depois do estabelecimento do comércio atlântico. Quando um viajante europeu chegava à costa da Senegâmbia, ele era recebido por um mandatário da região ou por um de seus representantes (BARROS, [1552], 29; TINOCO, [1578], 596). Esse contato geralmente estava associado à troca de presentes e a outras práticas de hospitalidade na região, como a comensalidade ou mesmo o *cabondo*. Esses mediadores que faziam um primeiro contato oficial com o visitante eram fundamentais para o estabelecimento de uma relação pacífica entre os estrangeiros e os habitantes da terra.

Durante os conflitos entre manes e sapes, o envio de embaixadores também parece ter sido recorrente. Uma descrição de André Almada indica essa prática por parte dos manes:

Costumavam os que governavam este exército [os Manes] [...] mandarem *embaixadores* aos governantes dele com algumas roupetas e calções ao seu modo, de presente, e com um coldre com as suas flechas, arco, adarga e azagaia; finalmente lhes mandavam amostra das armas que traziam, dizendo que lhes ofereciam os vestidos em sinal de amizade, e quando a não quisessem lhes mandavam amostra das armas com que os haviam de vencer, quando se eles não quisessem dar, e que traziam muita gente cujos peitos haviam de ser suas sepulturas [...]. (ALMADA, [1594], 362). Grifos meus.

Inicialmente, deve-se notar como o ato dos manes enviarem um representante, bem como a possibilidade de haver desistência contrariam uma narrativa recorrente que caracteriza os manes e sumbas como implacáveis e ferozes. Em um dos relatos descritos por Almada, o embaixador dos manes tentou uma negociação com os sousos que evitaria o conflito entre os dois grupos (ALMADA, [1594], 369). A partir da recusa de ambas as partes dos termos do adversário, essa negociação não procedeu de forma pacífica. A descrição simplificada de Almada não explicita a frequência nem os termos com que esses encontros aconteciam, e nem menciona a agência dos sapes em impor seus próprios termos à negociação. Apesar disso, acreditamos que o momento de envio de embaixadores não representava apenas uma solenidade, mas uma oportunidade efetiva de negociação entre sapes e manes no momento da expansão do último grupo pela Serra Leoa.

Outro aspecto relevante do relato do comerciante cabo verdeano presente no trecho supracitado são as armas e vestimentas que os embaixadores manes levavam nas cerimônias de negociação. Almada indicou que os embaixadores carregavam um coldre com flechas, arco, adarga e azagaia e algumas roupetas e calções “ao seu modo”<sup>90</sup> (ALMADA, [1594], 362). Essa prática não era uma exclusividade dos manes e nem da Serra Leoa. Antônio Velho Tinoco descreveu uma cerimônia de encontro no rio São Domingos em que o embaixador carregava as armas de seu governante. No relato de Tinoco, as armas eram “sinal de paz, dizendo que entrega aquela arma àquele seu criado para que a entregue ao capitão, para que entenda que lhe dá as armas e não quer fazer guerra” (TINOCO, [1578], 596). Na Serra Leoa durante o século XVII Manuel Álvares indicou que um “cetro” do rei era utilizado como um salvo conduto pela região para aqueles a quem o rei o entregasse (ÁLVARES, 1990[1615], v2, c12, p 2). Como o cetro real que representava um salvo conduto para que os indivíduos que o recebiam circulassem pela região e representassem o rei em determinada ocasião ou atribuição, as armas parecem ter servido para o mesmo propósito tanto no início quanto no fim de século XVI. Como vimos, inclusive, algumas armas dos reis mortos, eram entregues para os seus substitutos na Serra Leoa no momento de sua coroação. O queto, descrito por Almada exemplifica bem essa característica. Chamado pelo comerciante de uma “arma de execução”, o queto utilizado para decapitar os condenados juridicamente era considerado um “cetro” real por suas funções como insígnia de poder. Nos momentos de encontros de embaixadores o porte das armas ou do cetro real, parecem indicar a autoridade desses indivíduos concedidas a eles por seus superiores, de modo que podemos considerar que em alguns momentos as armas entre os sapes e manes tinham uma função cerimonial que as aproximava de insígnias de poder.

Uma cerimônia de negociação muito semelhante à do rio São Domingos na forma e no significado do uso de armas foi descrita por Tinoco na região da Serra Leoa:

---

<sup>90</sup> Almada descreveu que as roupas dos Manes, assim como a língua e as armas eram as mesmas que ele percebeu nos mercadores malinké que encontrou na região do Senegal e Gâmbia ou mais especificamente dos homens de guarda que acompanhavam esses mercadores (ALMADA, 1964 [1594] 360). Segundo Almada: “os vestidos desta gente de guarda, que vem com eles, são diferente, porque são as roupetas grandes e os calções grandes, que vêm a ficar os fundilhos mais de palmo por debaixo dos joelhos” (ALMADA, 1964 [1594], 279). Assim, embora o autor não descreva com detalhes as vestes manes, é possível inferir que as roupetas e calções que descreve na cerimônia de embaixadores seguia este mesmo modelo ou modelo semelhante.

“Surgindo aqui [*na Serra Leoa*] o capitão foi mandado visitar do rei da terra, mandando-lhe também seu criado em sinal de paz que lhe entregava suas armas. Veio justamente uma mulher moça que trazia um coldre com setas deitado ao pescoço e um arco na mão, que era sinal de grande paz e aliança, porque queria significar com ele entregava suas armas a uma mulher que não pode pelejar” (TINOCO, [1578], 598. Acréscimo em itálico meu).

Nessa descrição, Tinoco reafirmou a narrativa sobre os encontros com embaixadores do rei, mas introduziu novos elementos: uma identificação das armas e novos agentes. Começamos pela descrição das armas. Enquanto o arco e flecha, para Tinoco, eram um sinal de paz e boa vontade, no excerto de Almada as armas significavam o completo oposto, uma amostra da guerra iminente. Neste último caso, a paz estava representada pelas vestimentas, roupetas e calções de algodão, que caracterizamos como bens de prestígio por indicar as relações sociais que os sapes construíam com outros grupos através do comércio, da religião e nesse caso, pelas alianças de guerra. O arco com o coldre na narrativa sobre Serra Leoa corresponde à descrição de Almada sobre as armas na mesma região. Os arcos e flechas, como veremos a seguir, eram armas importantes tanto para sapes quanto para manes.

Assim, a partir da identificação de armas na sua narrativa, Tinoco ajudou a identificar como as mesmas cerimônias de envio de embaixadores e as insígnias utilizadas variavam no espaço, incluindo, na Serra Leoa, armas características dos povos que habitavam a região e das mudanças em curso no século XVI. A participação de uma mulher virgem que “não podia pelejar” é outro elemento reiterado pelo viajante. Essa descrição, isoladamente, não permite chegar a conclusões sobre o papel dessa mulher como embaixadora, contudo, sua presença é suficiente para indicar a alteração de agentes e dos significados atribuídos aos elementos carregados pelos embaixadores.

A presença da diplomacia nos quadros políticos do oeste africano nem sempre foi notada pelos europeus. “Criado” foi o termo utilizado por Tinoco para indicar a presença de representantes diplomáticos dos governantes da região de Serra Leoa. O termo de Tinoco pode derivar de um desconhecimento do escritor das lógicas sociais que observou, ou de uma dificuldade em perceber a agência que esses indivíduos, homens ou mulheres, escravizados ou não, exerciam efetivamente no estabelecimento de relações com o outro. Diferentemente de Tinoco, Almada conceituou tais indivíduos como embaixadores, pois eram pessoas de extrema confiança para os governantes da região. As armas e as insígnias portadas pelos

embaixadores representavam a autoridade e o poder atribuídos pelos governantes a eles e elas. Em suma, comparar a narrativa de Tinoco à narrativa de Almada sobre o contexto de guerra permite evidenciar agentes e relações sociais a partir das cerimônias de envio de embaixadores que antecediam os combates e constituíam as práticas de guerra na Serra Leoa.

Todo o processo que temos chamado de “etiqueta de guerra” permitia aos povos sapes se preparar para o conflito iminente. Uma das alternativas que esse processo possibilitou aos povos sapes foi pedir ajuda aos seus vizinhos. Na descrição de André Almada, ao perceber a aproximação do inimigo e provavelmente receber seus embaixadores, os sapes tentaram recorrer a seus vizinhos, também sapes e: “mandando pedir socorro aos vizinhos, respondiam que pelessem e se defendessem, e que quando chegassem a eles, eles pelejariam” (ALMADA, [1594], 363)<sup>91</sup>. Para Almada, esta recusa em ajudar os vizinhos vulneráveis se devia à pouca prática militar dos sapes. No entanto, o mais provável pelo cenário que construímos é que o pedido por socorro, avaliado pelos conselhos de guerra, tenha sido rejeitado pelo rei e pelos velhos. De modo semelhante era, muito provavelmente, em conselho, que eles decidiram sobre a possibilidade de aceitar a rendição oferecida pelos manes e possivelmente negociar os termos dessa rendição. Nesse cenário, a continuidade entre os velhos e solateguis pode ser vista como um indício da capacidade desses indivíduos que compunham os conselhos de reafirmar sua posição no novo sistema social que já estava em construção desde os primeiros contatos entre manes, sumbas e sapes na Serra Leoa.

Para além das mudanças litúrgicas sobre a prática da guerra uma análise das cerimônias de guerra nos ajuda a compreender como estavam organizadas as estruturas de poder na Serra Leoa no século XVI. Richard Reid argumentou que uma hierarquia de comando, recursos financeiros e a mobilização de setores-chaves na sociedade como os homens jovens [para a guerra] figuram, geralmente, nas sociedades modernas como características de um estado centralizado (REID, 2012, 26)<sup>92</sup>. O argumento do autor, ilustrado

---

<sup>91</sup> [...] parece que devia ser de serem pouco exercitados nas armas, porque chegando o inimigo a algum lugar ou aldeia, mandando estes pedir socorro aos vizinhos, respondiam que pelessem e [se] defendessem, e que quando chegassem a eles, eles pelejariam; e por esta desordem os foram destruindo, de maneira que se despovoaram muitas aldeias, destruídas e queimadas com mortes dos seus moradores, consumidos e comidos;

<sup>92</sup> “Clearly certain activities were difficult, if not impossible, without centralised political structures, and these included the waging of war, whether defensive or offensive, on a large scale and as an extension of political and

pelas cavalarias da Savana, explica melhor o cenário descrito por Almada no fim do século XVI do que aquele descrito por Fernandes. Sobre a organização militar do início do século XVI, Reid indicou que uma autoridade política “essencialmente gerontocrática e coletiva, exercida por meio dos conselhos e implementadas sobre grupos mais jovens” era, geralmente, característica de grupos “segmentários” ou “sem Estado” (REID, 2012, 12)<sup>93</sup>. Este modelo explicativo é bastante amplo, logo é necessário historicizá-lo. Os velhos ou solateguis que em nossa análise decidem a legitimidade de um conflito a despeito da vontade do rei, acumulavam em si, no início do século XVI, as responsabilidades do sistema jurídico na ministração e execução das sentenças, bem como o controle de uma autoridade religiosa de exercer sacrifícios e mediar as práticas de adivinhação. Person argumentou que esses indivíduos, velhos, eram chefes de clãs e patriarcas a quem a vontade dos reis estava submetida (PERSON, 1984, 343). No fim do século, os relatos indicam um arrefecimento da autoridade desses indivíduos. Contudo, a manutenção de uma estrutura que os reconhecia e reafirmava a relevância dessas autoridades, reitera nosso argumento sobre a capacidade de sobrevivência dessas pessoas, enquanto indivíduos e enquanto agentes sociais e políticos que cumpriam papéis de destaque depois da expansão Mane-Sumba.

Demonstramos nesse tópico como uma análise das cerimônias de guerra iminente permite compreender uma diversidade de aspectos da vida social na Serra Leoa dos séculos XVI e XVII. Pudemos perceber as interfaces entre os conselhos de guerra e a consulta aos espíritos como cerimônias de âmbito privado que se relacionam com o culto ancestral ligado a práticas locais que contrastam com os sacrifícios nas praças e armistícios, momentos comunitários e públicos que se relacionam com o culto à Cru, uma entidade respeitada por toda a serra Leoa. Além disso, uma análise da etiqueta de guerra nos permite desvelar agentes, e elementos da cultura material relevantes entre os sapes e manes no século XVI e XVII, bem

---

economic strategy. Hierarchical command, financial resources and the mobilisation of key sectors of the population (mostly young males) are characteristic of centralised statehood, and the cavalry empires of the savannah were able to organise these critical elements.”

<sup>93</sup> “The crudest of analytical dissections involves the separation of ‘state’ from ‘non-state’ or ‘segmentary’ forms: [...] the latter by decentralised political authority which was essentially gerontocratic and collective, wielded via councils of elders whose directives were implemented by junior age-sets, and often – owing to networks of clan alliances and secret associations – over wide areas. wielded via councils of elders whose directives were implemented by junior age-sets, and often – owing to networks of clan alliances and secret associations – over wide areas.”

como as alterações nesses contextos. Essas descobertas nos permitem considerar a prática de guerra como uma chave para a realização de história social da região.

### 3.1.2 Instrumentos e práticas de guerra: a cultura material e o saber bélico na Serra Leoa

Além das práticas das cerimônias de guerra iminente, nos interessa analisar como as guerras entre os sapes e manes se deram. Para tanto, analisaremos alguns aspectos relevantes que aparecem na descrição dos viajantes e cronistas europeus que registraram aspectos da guerra na Serra Leoa. Descreveremos a prática militar dos dois grupos indicando principalmente as alterações causadas pela expansão Mane-Sumba, e analisaremos suas armas, armaduras e vestimentas de guerra. Além disso, observaremos as práticas religiosas, a produção de amuletos e os recursos sobrenaturais utilizados nos combates, chamados por Manuel Álvares de “medicinas de guerra”. Tentaremos, por fim, indicar como os bens de prestígio apareciam nesses conflitos, indicando seu uso e a construção de significados que a prática de guerra realizava e agregava a esses objetos.

#### *A prática militar dos sapes e manes*

A primeira grande alteração nos relatos de viagem entre o início e o fim do século XVI acerca dos sapes da Serra Leoa diz respeito à sua relação com a prática da guerra. Enquanto nos relatos do início do século XVI relatos descreviam os sapes foram como grupos belicosos, no fim do século, outros relatos os descreviam como grupos não familiarizados com a prática de guerra, que foram forçados a se militarizar em razão dos invasores manes e sumbas. Apesar da dissonância nas declarações dos autores, é possível perceber permanências nas práticas de guerra a partir de suas descrições. Mais que isso, as descrições permitem evidenciar as adaptações sapes aos novos contextos bélicos, e desvelar algumas das relações entre os grupos manes e sapes especificamente.

Os sapes foram descritos como um grupo com brigas e guerras constantes entre si no início do século XVI. Parece um pleonasmo reafirmar o desenvolvimento de técnicas de combate entre os sapes, uma vez que a guerra parece ser uma constante no desenvolvimento de qualquer grupo humano. Entretanto, uma leitura acrítica dos relatos de viagem do fim do

século XVI e do século XVII pode incorrer em uma interpretação que condiciona o desenvolvimento bélico dos sapes à invasão Mane-Sumba. Além da frequência exagerada, algumas outras características das batalhas sapes foram indicadas pelos viajantes do século XV e do início do século XVI.

As principais descrições sobre as práticas de guerra sapes no fim do século XV e início do século XVI se concentram nas descrições de Cadamosto, Pereira e Fernandes. Alvise de Cadamosto afirmou que os povos da Serra Leoa, principalmente na região do Cabo de Sagres, não tinham armas por não haver ferro (CADAMOSTO, [1444], 75). Em se tratando das batalhas do grupo, por sua vez, a principal característica dos sapes descrita por Duarte Pacheco Pereira foi o uso de arcos com flechas envenenadas e de almadias, embarcações para combates na água (PEREIRA, [1471-1480], 54; 57). Valentim Fernandes, apesar de reproduzir algumas das descrições de Cadamosto em sua crônica, descreveu a série de cerimônias de guerra das quais já tratamos e indicou as armas e embarcações utilizadas pelos sapes. Fernandes indicou, ainda, a organização das batalhas sapes “que se davam por terra e por mar” sob a orientação dos “capitães” (FERNANDES, [1506], 734). Parte dessas descrições que caracterizavam certos povos sapes — os bolões, por exemplo — como povos que “nunca tinham paz” estavam provavelmente apoiadas num desconhecimento dos observadores das lógicas bélicas dos povos da Serra Leoa (PEREIRA, [1471-1480], 54). Apesar disso, argumentamos que esses relatos são relevantes por evidenciar como a prática da guerra já fazia parte do cotidiano dos sapes desde o final do século XVI.

Se uma cultura da guerra já era perceptível entre os sapes, não se pode ignorar que em meados do século XVI as práticas e lógicas de guerra foram consideravelmente alteradas com a chegada dos estrangeiros manes. Uma das principais mudanças na prática de guerra do fim do século em relação ao início foi o surgimento das práticas de *atabancar*. A ação de “atabancar” foi descrita por Almada como uma prática de entrincheiramento e fortificação (ALMADA [1594], 367). As atabancas eram cercas ou muros de madeira utilizados para dificultar o avanço dos inimigos às cidades ou vilas em conflitos (DONELHA, [1625], 107). Enquanto os grupos estavam fortificados era comum que antes das batalhas definitivas houvesse uma série de pequenos conflitos (escaramuças) para que os grupos pudessem experimentar suas forças (DONELHA, [1625], 108). O termo atabanca, segundo Peter Kup,

parece ser uma derivação do termo temne “atobankere”, que descrevia o crescimento do arroz nas lavouras (KUP, 1961, 166). Assim, apesar de as práticas de entrincheiramento terem sido desenvolvidas por manes e sumbas, elas se espalharam rapidamente entre os povos sapes pela Serra Leoa (KUP, 1961, 166; RODNEY, 1966, 115-116; THORNTON, 1999, 49-50).

Por sua rápida disseminação na Serra Leoa a técnica de entrincheiramento sofreu alterações e foi adaptada por sapes e manes a partir do território que esses grupos ocupavam. John Thornton descreveu as muralhas da Serra Leoa como círculos concêntricos de madeira, às vezes com fossos entre eles e torres de vigia com arqueiros (THORNTON, 1999, 49-50). Em algumas regiões da Serra Leoa as atabancas eram fortalecidas com árvores da região que, por vezes, já estavam enraizadas, assim, criavam a impressão de uma sebe ou de cerca viva (ibidem). Além disso, Almada escreveu que algumas atabancas tinham o próprio rio como “muro” (ALMADA, [1594], 370). Entre os limbas, as atabancas se associaram aos esconderijos subterrâneos para dificultar a invasão dos estrangeiros (THORNTON, 1999, 49; ALMADA, [1594], 356). Os construtores sapes e manes faziam uso estratégico do terreno para potencializar suas construções defensivas. Nosso argumento é que as atabancas foram apropriadas e adaptadas por grupos diversos na Serra Leoa, e que sua popularização foi importante para resistir à invasão Mane-Sumba. Além disso, a prática se consolidou entre os sapes a ponto de fazer parte da etiqueta de guerra que se desenvolveu no século XVI, como indicamos com os lirigos.

As atabancas foram precursoras de uma série de fortificações características da Serra Leoa sobreviveram até o século XIX. Thornton argumentou que os núcleos de povoamento onde existiam atabancas, e as cidades posteriormente desenvolvidas nestes locais deram origem às cidades de guerra<sup>94</sup> que, no século XIX, ofereceram resistência ao processo de colonização da Serra Leoa. O argumento do autor ainda indica que, a partir do século XVII, o número de cidades fortificadas na Serra Leoa aumentou (THORNTON, 1999, 49). O aumento

---

<sup>94</sup> Durante o período de colonização da Serra Leoa exploradores e administradores coloniais constataram uma série de assentamentos agrícolas construídas com um sistema defensivo com muralhas, fossos, paliçadas etc. Esses assentamentos, geralmente com poucos habitantes, foram chamados pela administração colonial de cidades de guerra “war towns” e ofereceram resistência ao processo de colonização inglesa no país. Embora datado, o artigo “War-towns in Sierre Leone: A study in social change” de D. J. Siddle (1968) faz uma apresentação desses assentamentos e uma discussão sobre sua desestruturação a partir do avanço da colonização inglesa no território.

das fortificações a partir do século XVII não estava relacionado, diretamente, com a expansão mane, pois esta estava praticamente consolidada nesse período. Todavia, a prática de atabancar nunca foi abandonada na Serra Leoa e foram adaptadas a novos contextos. Argumentaremos à seguir que essa técnica desenvolvida por ocasião da expansão dos manes foi adaptada para as demandas do tráfico de escravizados crescente na região à partir do século XVII.

A partir de sua disseminação no século XVI as atabancas passaram a caracterizar a prática de guerra e na Serra Leoa. Cristophe DeCorse (2015) desenvolveu uma análise arqueológica sobre as antigas cidades fortificadas e ruínas de fortificações na região de Serra Leoa, evidenciando a relação dessas localidades com o tráfico de pessoas durante o comércio atlântico. Segundo o autor, as cidades fortificadas foram utilizadas simultaneamente por grupos escravistas (inclusive de europeus no continente) e grupos escravizados, para organizar o comércio de pessoas ou escapar dele, respectivamente. Na descrição do autor: “As fortificações utilizadas em áreas defensivas, às vezes, eram muito elaboradas incorporando sistemas de muralhas, poços defensivos e torres de guarda. Entradas sinuosas entre arbustos densos também eram utilizados (DECORSE, 2015, 306)”<sup>95</sup>. DeCorse indicou a formação dessas construções a partir do século XVII e as condicionou ao comércio atlântico. Entretanto, as áreas de fortificação utilizadas no interior da Serra Leoa contra as expedições de aquisição de escravizados correspondem às descrições de atabancas do século XVI. Considerando essa análise DeCorse, nosso argumento é que as atabancas desenvolvidas no século XVI por manes e sumbas na Serra Leoa foram adaptadas nos séculos posteriores a partir dos contextos do comércio atlântico de escravizados, e posteriormente da colonização inglesa na Serra Leoa.

Outro aspecto importante das práticas de guerra entre sapes e manes é o uso das vias fluviais. Diferentemente das fortificações, a literatura de viagem registrou os usos de embarcações destinadas a combates desde o fim do século XV. Duarte Pereira indicou que, na região da Serra Leoa, as almadias utilizadas na guerra contavam com lotação de quase cinquenta pessoas (PEREIRA, [1471-1480], 57). Valentim Fernandes descreveu a mesma

---

<sup>95</sup> “The fortifications employed in these defensive sites were sometimes very elaborate, incorporating systems of walls, defensive ditches, and guard towers. Winding entrances through dense brush were also employed”.

embarcação, mas com capacidade para cento e vinte pessoas, com armas e suprimentos (FERNANDES [1506], 735). Essas embarcações eram feitas com um único pedaço de madeira e geralmente utilizavam remos. As almadias eram uma peça recorrente na descrição dos visitantes estrangeiros à Senegâmbia, e não eram incomuns os embates entre elas e as embarcações europeias, principalmente no início do estabelecimento do comércio atlântico. Em meados do século XVI, o navegante John Hawkins apresentou uma das descrições mais completas sobre as almadias na região da Serra Leoa: as embarcações tinham cerca de “oito jardas [sete metros] de comprimento, com a proa e a popa feitos de forma proporcional com a parte externa esculpida e pintada de vermelho e azul (HAWKINS, [1564], 18)<sup>96</sup>”; eram velozes e podiam carregar de trinta a sessenta pessoas, a depender da distância da costa. Por fim, o viajante indicou uma grande quantidade de embarcações — em torno de cinquenta — o que aponta para uma verdadeira frota de almadias utilizada principalmente para atividades cotidianas, como a pesca e a locomoção, e também para a guerra.

A prática de “guerra fluvial” foi de extrema importância para o desenvolvimento da guerra na Serra Leoa do século XVI. Durante a invasão Mane-Sumba, as ofensivas aconteceram por terra e por mar, simultaneamente. Thornton estipulou que durante o momento de conflito, cerca de dois mil soldados — entre manes e sumbas — devem ter combatido na região do Rio Tagarim, organizados em cerca de trezentas almadias (THORNTON, 1999, 47-48). Os números de Thornton não são precisos, pois estão baseados em descrições como a de Hawkins que apontam um número estimado de embarcações e sua capacidade de lotação, ainda assim, sua estimativa indica a importância do combate fluvial na região da Serra Leoa. Em uma das descrições de combates de nossa documentação, o Almada escreveu que após se aproximar da Costa da Malagueta, os manes e os sumbas, “principalmente os bolões e temnes”, tiveram de “embarcar e desembarcar” tantas vezes que desenvolveram suas habilidades como marinheiros e nadadores (ALMADA, [1594], 373).

---

<sup>96</sup> In this Island of Sambula, we found about 50. boates, called Almadyes, or Canoas, which are made of one peece of wood, digged out like a trough, but yet of a good proportion, being about 8. yardes long, and one in bredth, hauing a beake head, and a sterne very proportionally made, and on the outside artificially earned, and painted red, and blewe: they are able to carry 20. or 30. men, but they are about the coast able to carry three score and vpwards. In these Canoas they rowe standing vpright, with an ower somewhat longer then a man, the ende whereof is made about the breadth and length of a man's hand, of the largest sort. They rowe very swift, and in some of them foure rowers, and one to steere. make as much way as a paire of ON res in the Thames of London.

Alegamos que a experiência adquirida pelos manes estava ligada principalmente à incorporação dos sapes em sua força militar. George Brooks afirmou que embora “os manes fossem lutadores formidáveis em terra, os sumbas eram os grupos que possuíam a habilidade em entalhare as habilidades marítimas necessárias para as viagens e combates fluviais e costeiras” (BROOKS, 1993, 290)<sup>97</sup>. Concluimos que o desenvolvimento do combate fluvial dos manes foi consequência da incorporação dos grupos costeiros da Costa da Malagueta e da Serra Leoa, e seu sucesso na conquista da Serra Leoa foi dependente da expertise desse grupo no combate fluvial e em suas habilidades para construir a frota dos manes.

Na infantaria, a literatura de viagem descreve os batalhões manes e sapes como muito organizados. Fernandes afirmou que eles seguiam uma hierarquia e tinham divisões de funções por estratégia e distinção social. Em Donelha, a descrição dos lirigos<sup>98</sup> apresenta um aspecto importante dos combates em terra. Segundo o autor, os lirigos “usam de pregões nos exércitos para que não se desmandem”<sup>99</sup>(DONELHA, [1625], 107). A prática de evitar a fuga dos soldados nos exércitos da Serra Leoa também foi descrita, por outros viajantes da região, entre os manes. No relato de Manuel Álvares, o missionário indicou que “nenhum dos selvagens [soldados manes] recua ou nem mesmo olha para trás por medo do capitão que os seguia durante as conquistas com um chicote feito de espinha de peixe” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c13, p4)<sup>100</sup>. Essa organização hierárquica e as técnicas de controle ficam ainda mais importantes se considerarmos que a maior parte do exército mane era formado por sapes e outros povos da Costa da Malagueta, incorporados ao grupo após a conquista de seus territórios.

---

<sup>97</sup> The Mani were formidable fighters on land, but it was the Sumba groups who possessed the dugout craft and the maritime skills necessary for riverine and coast-wis travel and raiding.

<sup>98</sup> Os lirigos foram um grupo sape citado apenas por Donelha em sua descrição. As descrições do comerciante sobre esse grupo estavam focadas nas práticas de guerra. As práticas de guerra dos lirigos se assemelham muito mais às práticas manes que as descrições anteriores sobre os sapes. Não é possível estabelecer a origem do lirigos entre os ,anes. Entretanto, pela similaridade das descrições, muito provavelmente os lirigos foi um grupo que esteve muito associado aos estrangeiros durante a expansão Mane-Sumba e se adaptou muito bem às técnicas de guerra trazidas por eles para a Serra Leoa.

<sup>99</sup> “Huzaõ de pregomis nos êxersitos pera que se não desmãdem.”

<sup>100</sup> Not one savage turned back nor even looked round, out of fear of the captain who followed at the rear during these conquests, with his strap mad from booz fish.

Outra descrição extraordinária sobre as infantarias refere-se à participação de mulheres, como parte desse corpo militarizado. Uma dessas mulheres era Mabete, uma figura muito influente entre os reis manes da Serra Leoa, que seria ela mesma um soberano se não fosse uma mulher. Em uma carta, o padre Barreira afirmou que “quando os deste reino vão à guerra, [esta mulher] vai sempre na retaguarda com seu arco e coldre, e um bastão na mão; e se algum torna atrás, a poder de pancadas, [ela] o faz ir por diante” (BARREIRA, [1606], 106). Na descrição de Barreira, Mabete ocupava o mesmo lugar na hierarquia da infantaria e executava a mesma função do “capitão”, na descrição de Manuel Álvares. As descrições do funcionamento da infantaria entre os manes são fundamentais para compreender a ocupação de postos de capitães por homens e mulheres e a dinâmica de submissão dos sumbas, que embora fossem parte do exército estrangeiro, deveriam estar constantemente vigiados por seus capitães.

Escolhemos destacar das práticas de guerra da Serra Leoa as formas de combate fluviais, de infantaria e de entrincheiramento. Embora tenhamos sistematizado de forma separada uma da outra a documentação indica que os combates mobilizavam sempre as três modalidades de combate de forma conjunta e as vezes simultânea. Além disso, durante a guerra, os embates eram acompanhados por uma série de manifestações performáticas e cerimoniais, como discursos, escarmuças e intervenções sonoras musicais. Trataremos à seguir do uso de instrumentos musicais durante esses embates pensando em seu uso marcial a partir do qual tentaremos conhecer um pouco mais dos povos sapes e manes em nosso recorte.

#### *Instrumentos musicais*

Pela literatura de viagem, outro elemento comum durante as práticas de guerra e os conflitos era o uso de instrumentos marciais. Os principais instrumentos mencionados na documentação eram os tambores e as trombetas (também chamadas de buzinas). Esses instrumentos também eram utilizados em outros momentos solenes, como sepultamentos, cerimônias de nascimento e coroações.

Os tambores mais famosos, recorrentemente descritos na literatura de viagem para a Serra Leoa eram os “bombalos”. Esses tambores de madeira tinham diversos usos, dentre eles a comunicação entre lugares distantes. Donelha afirma que “o que quer que querem dizer e

fazer dizem e se entendem pelos bombalos”. Seus comunicados podiam ser diversos, como a convocação e declaração de guerra, a fuga de escravizados, a chegada de uma pessoa importante ou de navios europeus, etc. (ALMADA, [1594], 326; DONELHA, [1625], 108). Segundo a documentação, a comunicação com os bombalos poderia ser ouvida por até duas ou três léguas e funcionava com um esquema de repetição, em que os indivíduos escutavam e reproduziam os sons em seus próprios bombalos a fim de ampliar o alcance do comunicado (ibidem). Sua descrição em Almada era a de “um instrumento de pau, aberto por dentro e pelas ihargas e as cabeças cerradas e do comprimento que querem” (ALMADA, [1594], 326). Em Donelha, a descrição é reiterada, com o acréscimo de parte de seu processo de produção:

Um pau grosso como um grosso mastro com mais de uma braça de comprido, o pau mais duro e forte que angelim, com uns ferros tortos tiram todo o âmago de dentro de maneira que fica vão como o canudo de uma cana de roça com uma abertura tão comprida como o mesmo bombalo de largura de três dedos de uma parte fica o pau mais grosso que de outra para fazer dois sons [...]. (DONELHA, [1625], 108).

Na maior parte dos relatos de viagem, os bombalos aparecem como instrumento importante durante a prática militar, capaz de indicar a chegada do exército e mesmo de transmitir estratégias durante o confronto. Por sua função de importância na vida social e política da Serra Leoa, os bombalos, eram instrumentos de grande complexidade e prestígio. Na descrição de Donelha, ele evidencia a sofisticação das ferramentas utilizadas o desenvolvimento das técnicas de produção desses objetos. Os tambores eram construídos de forma a potencializar os sons e possibilitar variações de diferentes timbres e tons no mesmo instrumento.

No século XVII, os tambores de guerra eram tocados por indivíduos de credibilidade, como registrou Álvares. De acordo com o missionário, os tocadores de tambor ocupavam “um posto de destaque no exército [Mane-Sumba], normalmente reservado para os nobres e para aqueles de particular coragem” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c13, p 2-3)<sup>101</sup>. Álvares apontou ainda que o posto mais importante que o de “tocador” era o de “tomada do arco” que indicava o recebimento do arco por um superior, e a promoção de um indivíduo para posições de mando e comando. O uso da expressão na descrição do missionário traz mais indícios sobre a

---

<sup>101</sup> “[...] A drummer, a post of consequence in the army which is normally allocated to nobles and those of particular courage, who when they leave this post may as a reward take up the bow.”

posição de prestígio dos embaixadores que carregavam, mesmo que temporariamente, o arco e as flechas dos mandatários da Serra Leoa. De qualquer forma, os bombalos foram descritos em outras regiões da Senegâmbia, como a região do Rio Grande, e tanto seu uso quanto seu prestígio parecem ter se repetido nos povos daquela região (ALMADA, [1594], 326).

A trombeta era outro instrumento tocado junto aos bombalos em momentos solenes. Não existem descrições substanciais sobre a produção de trombetas no século XVI. Entretanto, as trombetas se destacaram na descrição dos viajantes por serem esculpidas em marfim. O uso de trombetas em marfim foi indicado por Donelha como prática de guerra entre os lirigos (DONELHA, [1625], 108). O uso do marfim na confecção de instrumentos de guerra reafirma dialeticamente a solenidade desses momentos e a relevância desse material. Os sapes foram descritos como exímios entalhadores de marfim, fazendo peças que ganharam notoriedade no mercado atlântico desde os primeiros contatos no século XV (PEREIRA, [1471-1480], 55-56). A presença das trombetas de marfim entre os lirigos reafirma a importância do material para as sociedades na Serra Leoa a partir do uso interno desses objetos em contextos solenes (MALACCO, 2017, 60). As trombetas foram também material importante no comércio atlântico, sendo descritas como boas mercadorias para a Serra Leoa, ao lado de barretes vermelhos e bacias de latão (ALMADA, [1594], 347). É possível que, essas “trombetas bastardas”, como as chama Almada, não sejam do mesmo material que a trombeta dos lirigos. Entretanto, independente do material utilizado nas trombetas dos sapes, estas ocupavam um lugar importante nas cerimônias solenes e na guerra.

Ressalto que os instrumentos marciais tangenciam um aspecto importante da cultura material dos sapes: as habilidades de entalhe e expertise dos artesãos sapes. A habilidade de entalhar em madeira foi descrita como característica dos povos sapes durante a produção de chinias antropomórficas (FERNANDES, [1506], 731; ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c2p 4-5) e de tambores e trombetas (ALMADA, [1594], 326; DONELHA [1625], 108). Os sapes, bolões e temnes principalmente, também foram descritos como os melhores entalhadores de marfim da Senegâmbia, capazes de realizar obras sutis e renomadas a partir das presas de elefantes (PEREIRA, [1471-1480], 55-56; FERNANDES, [1506] 722; DONELHA, [1625], 108). No período do comércio atlântico, também eram conhecidos por realizar esculturas em pedra, algumas delas com grande importância arqueológica nos estudos sobre a região (LAMP,

1983). André Thevet indicou que muitas dessas esculturas foram destruídas durante o processo de expansão Mane-Sumba (THEVET in LAMP, 1983, 230), e posteriormente, Manuel Álvares propôs que esses artesãos sapes, numerosos em tempos de paz, foram desaparecendo a partir da expansão mane (ÁLVARES, 1990 [1615]. v2, c3, p6). Apesar disso, Peter Mark (2015), Felipe Malacco (2019) e Thiago Motta (2019) indicam uma continuidade na produção e uso local de objetos de marfim na Serra Leoa depois da expansão e, portanto, a permanência do ofício dos artesãos na região.

Nos inserimos nessa discussão argumentando que os artesãos sapes que trabalhavam com madeira continuaram com seus ofícios de entalhadores, mesmo com a expansão Mane-Sumba. Um exemplo que encontramos para essa argumentação são as práticas de atabancar e de combate fluvial. Os dois tipos de embate exigiam muitos conhecimentos técnicos acerca dos materiais utilizados e sua empregabilidade. O caso das almadias é muito relevante, visto que tão importante quanto o conhecimento sobre a guerra na região dos rios era a habilidade de entalhar as almadias (BROOKS, 1993, 290). Essas embarcações foram descritas como sofisticadamente esculpidas em madeira, com entalhes na parte exterior (HAWKINS, [1964], 18; ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c2p 4-5). Esses elementos revelam a participação ativa dos artesãos em contextos de guerra, e especificamente na expansão Mane-Sumba. Mesmo aqueles artesãos que foram cooptados pelos manes se tornando sumbas, tiveram suas habilidades reaproveitadas na produção de equipamentos para a guerra.

Algo semelhante parece ter acontecido com os artesãos que faziam entalhes em pedra. Frederick Lamp inventariou uma série de objetos encontrados na região da Serra Leoa no fim do século XX. Embora a datação desses objetos seja imprecisa, Lamp (1983, 229) sugeriu se tratava de objetos do século XVI ou XVII. Mobilizamos um desses objetos no qual um indivíduo era representado de pernas cruzadas e cercado de crânios ao tratar das cerimônias de sepultamento. Outro deles apresenta um indivíduo devorando outro, retratando, provavelmente, a prática da antropofagia. Lamp argumentou que é possível que esse último objeto seja uma representação da expansão mane e da antropofagia dos sumbas. Nos dois casos é possível perceber que o entalhe em pedra representava aspectos importantes para a vida social dos Sapes dos séculos XVI e XVII, como as cerimônias de sepultamento e o grande movimento demográfico dos manes, caracterizado pela antropofagia.

Nos dois casos tanto dos entalhes em pedra quanto dos entalhes em madeira, estamos diante de uma adaptação desses artesãos ao contexto de guerra. Eles produziram equipamentos de combate (diretamente com as almadias, ou indiretamente com os instrumentos marciais) e representavam a si e aos outros a partir da antropofagia nas esculturas em pedra. Assim, através de elementos materiais da cultura artesãos sapes se inseriram nas movimentações demográficas e históricas do século XVI e não foram atropelados por elas.

### 3.1.2 As armas e escudos

As armas e escudos utilizados na Serra Leoa também são elementos importantes para análise da guerra na região. Além dos usos militares, as armas eram também parte essencial de alguns cerimoniais políticas, religiosas e sociais. Desta forma, ocupavam um lugar de expressão e significação nesses universos culturais. Por esse motivo, é possível descrever esses instrumentos como elementos materiais da cultura da Serra Leoa no período atlântico. Analisaremos a seguir alguns desses objetos nos atentando para sua descrição e os usos documentados na literatura de viagem.

As principais características das armas na Serra Leoa se mantiveram com poucas alterações do início para o fim do século XVI. As principais diferenças nas descrições das armas estavam mais ligadas ao grupo que as utilizava, tomado como referência pelos viajantes, do que a variações desses objetos no tempo. Por esse motivo, viajantes estrangeiros observaram e descreveram cuidadosamente armas e escudos para identificar e caracterizar grupos da Serra Leoa (ALMADA, [1594], 360). No início do século XVI, as armas descritas na região de nosso recorte eram arcos e flechas (PEREIRA, [1471-1480], 54), espadas e adagas, adargas e azagaias (FERNANDES, [1506], 734).

As maiores diferenças na descrição das armas dos sapes e manes estava nas adargas. As adargas eram grandes escudos feitos com uma base de madeira, por vezes envoltos em couro de animais, como búfalos e elefantes. Ao final do século, elas já não eram mais envolvidas em couro com uma base “de madeira verga e rota” (ALMADA, [1594], 343) e parecem ter aumentado de tamanho, passando a ser “quase do tamanho de uma pessoa” (ALMADA, [1594], 357). Entre os manes os escudos foram descritos como grandes,

redondos e muito fortes (DONELHA,1990 [1625], 112).As principais armas utilizadas por sapes e manes eram os arcos e flechas. Os arcos manes foram descritos como “arcos pequenos e as flechas pequenas [...] porque dizem que sendo as suas flechas pequenas e os arcos dos inimigos grandes, ficam as suas armas não servindo aos inimigos” (ibidem). Esse tipo de arco, segundo Almada, é o mesmo utilizado pelos mandé na região do Rio Gâmbia. Por contraste é possível pensar que as flechas e arcos sapes eram grandes em relação ao dos mane, de modo que as flechas manes não serviam aos arcos sapes. Tanto as flechas quanto as azagaias estavam envoltas em um veneno letal. Assim, os arcos e flechas eram uma das armas mais efetivas na identificação dos grupos identitários.

Uma outra variação na descrição dos armamentos tinha relação com as espadas da região. Andreas Massing indicou que a presença de sabres de ferro entre os manes como outro elemento distintivo entre esse grupo e o sapes (MASSING, 1985, 24). Donelha descreveu os *dibes*, as espadas como curtas e largas que segundo o cronista eram utilizadas pelos manes (DONELHA,1990 [1625], 112). Essas espadas, muito provavelmente eram o que Massing considerou como sabres. Contudo, consideramos precipitado indicar que o uso de espadas de ferro era uma exclusividade dos manes em relação aos sapes, pois a descrição de Fernandes já indicava espadas entre os sapes no início do século XV. A documentação não indicou o estilo das espadas que os sapes utilizavam no início do século. Além disso, Almada identificou espadas e adagas na região no rio Grande pelo nome de *adibe sabana e adibe*, respectivamente, essas armas eram utilizadas por grupos Oeste Africanos não mandés (ALMADA, 1964 [1594], 722). Pela correspondência linguística é possível estabelecer uma região de presença deste armamento que ia do rio Grande até o sul da Serra Leoa de onde vieram os manes. Assim, discordamos de Massing que as espadas podem ser utilizadas como um elemento de distinção entre os sapes e manes.

As azagaias, por sua vez, parecem ser o armamento mais estável descrito na literatura de viagem em nosso recorte. As informações mais completas de azagaias estão no relato de André Almada (1964 [1594]) que as descreveu como sendo lanças feitas de ferro e tendo na ponta de formato largo e comprido. O comerciante estabelece uma comparação entre essas lanças e as partazanas. Almada pontuou ainda que algumas dessas azagaias tinham pontas de ferro nas duas extremidades de modo que ‘ficam ferindo de ambas as partes’ (ALMADA,

1964 [1594], 360). No século XVI, Manuel Alvares inferiu que as lanças sapes antes da chegada dos manes eram de madeira e de ponta queimada, atribuindo aos estrangeiros a inclusão de armas de ferro no litoral (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c9, p. 2). Apesar das descrições pouco detalhadas em outros documentos, essas armas aparecem de forma recorrente entre os povos da Serra Leoa. Assumimos que as variações nesse tipo de armamento foram pouco relevantes e seu formato bastante conhecido, por isso suas menções foram tão pouco desenvolvidas.

A estabilidade das armas e dos equipamentos de guerra na Serra Leoa do início para o fim do século XVI e meados do século XVII indicam uma estabilidade nas práticas de guerra ao mesmo período. No fim do século XVI começaram a surgir nas descrições o uso de armas de fogo, trazidas pelos europeus, nos conflitos da região (ALMADA, [1594], 370). John Thornton indicou que a contratação de europeus por grupos africanos por causa das armas de fogo foi cada vez mais comum durante o século XVII, mas que sua presença não alterou significativamente a prática de guerra na Serra Leoa até meados do século XVIII (THORNTON, 1999, 53).

Para os sapes, as armas eram símbolos de poder e prestígio e essa percepção era corroborada com a mobilização desses objetos em momentos solenes. Quando um homem nascia era posto sobre um escudo (ÁLVARES, 1990 [1615] v.2 cap. 8 p.1-2), quando morria era enterrado com sua espada, azagaia, adarga e as vezes com seu arco (FERNANDES, 1940 [1506], p, 732). Os homens enlutados, para demarcar sua condição, usavam as roupas mais simples e traziam seus arcos desarmados (ibidem). No momento de coroação, o novo rei recebia as armas do antigo pelas mãos dos solateguis (ALMADA, [1594], 350; ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c3, p 1-2). As armas, como indicamos, também eram entregues aos embaixadores e pessoas de confiança para representar o rei e nessa função cerimonial, os arcos e flechas parecem ocupar um lugar primordial a partir da segunda metade do século XVI. Os arcos também estavam presentes nas cerimônias de envio de embaixadores nos momentos antes de um conflito. E durante as batalhas apareceu descrito nas mãos de Mabete, quando ela acompanhava o exército Mane-Sumba, impedindo a fuga dos soldados. Assim é possível perceber que os armamentos, mesmo que desviados de uma função primária, faziam parte de momentos importantes na vida social na Serra Leoa e a variação de sua importância

acompanhava movimentos históricos protagonizados por sapes, manes e sumbas no século XVI.

O crescimento da importância do arco e das flechas nas cerimônias solenes complexifica os significados em torno desse armamento, uma vez que o desvia de seu uso nos combates e o inclui fundamentalmente em práticas cerimoniais. Se considerarmos que Antônio Tinoco estava correto e que mulheres não podiam, de fato, lutar, os arcos carregados por Mabete e pela jovem que o viajante menciona estavam completamente furtados de seu caráter bélico. Desde os primeiros contatos entre europeus e os povos da Serra Leoa, o uso do arco e flechas esteve presente nos relatos dos viajantes (PEREIRA, [1471-1480], 54). Apesar disso, os arcos dos manes faziam parte da identidade desse grupo, vez que os diferenciavam dos povos sapes e os aproximava de sua suposta origem no Império do Mali (ALMADA, [1594], 360). Manuel Álvares registrou uma narrativa que ouviu sobre a origem dos manes, e nela foi dito que o próprio Mansa do Mali (Mandimansa) entregou seu arco a Fera Messera — um dos principais generais da expansão Mane-Sumba — quando o incumbiu de conquistar a Serra Leoa (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c13, p. 2). As reiteradas aparições das armas em rituais e cerimônias de contexto social, político e religioso reafirmam sua dimensão simbólica e o prestígio que esses objetos representavam, o caso do arco e das flechas são ainda mais emblemáticos, por representar, a partir do século XVI, as relações identidade e alteridade no conflito entre manes sapes e sumbas na Serra Leoa.

Um fator importante que perpassava a prática de guerra era o uso de venenos e sua produção. Almada mencionou uma diferença importante em relação aos venenos utilizados por manes e sapes. Segundo o viajante o veneno das flechas dos manes e sumbas advinha da seiva de uma árvore específica enquanto àquele utilizado pelos sapes vinha de ervas da região (ALMADA, [1594], 361). Manuel Álvares (1615) afirmou que tanto o uso de arco e flechas quanto o uso de venenos foram introduzidos entre os sapes (nativos) pelos manes (estrangeiros). A literatura de viagem evidencia que nem o uso de arco e flecha, nem o uso de venenos entre os sapes tiveram origens com a invasão Mane-Sumba, antes estavam presentes na Serra Leoa desde o fim do século XV. Apesar disso, a partir da invasão Mane-Sumba, de fato, os tipos e usos de veneno parecem ter se ampliado, ou ao menos, ampliou-se o conhecimento dos europeus sobre eles. Sua variedade, complexidade e principalmente seus

usos em combates nos fazem considerar armas essenciais para a prática de guerra na Serra Leoa.

Por sua importância na vida dos sapes e manes a produção de venenos também mobilizava as comunidades na Serra Leoa. Tanto a fabricação quanto a distribuição dessas substâncias estiveram a cargo das mulheres, ao menos a partir da expansão Mane-Sumba. Manuel Álvares indicou que os venenos, assim como outros amuletos de guerra, eram produzidos e comercializados por mulheres descendentes de Mabete, já citada como uma importante figura política da Serra Leoa no século XVII (ÁLVARES, 1990[1615], v2, c12, 2-3). Pela descrição, essas mulheres viviam isoladamente, ao menos por um período, e estavam ligadas ao reino do “Mandimansa”, de modo que, não podemos afirmar que as mulheres também eram responsáveis por produzir os venenos antes da expansão Mane-Sumba. Entretanto a produção de venenos indica, mesmo que indiretamente, a importância das mulheres durante as práticas de guerra a partir da metade do século XVI.

Para além das práticas de guerra e caça, os venenos também passaram a ser utilizados em outros contextos entre os povos da Serra Leoa. Os manes foram descritos como “inventores de venenos em todas as formas” capazes de o administrar com tabaco, noz-de-cola, água, vinho e até mesmo na ponta das unhas.” (ÁLVARES, 1990[1615], v2, c10, p 5-6). Apesar dos exageros que o missionário indicou em sua descrição, os venenos passaram a ocupar um lugar importante nas práticas jurídicas dos sapes e mandes no século XVII, ampliando ainda mais as funcionalidades dessas substâncias e a importância de suas produtoras. (ÁLVARES, 1990[1615], v2, c3, p 3-5).

Venenos passaram, ainda, a ser utilizados com determinada frequência no assassinato de reis na Serra Leoa. O padre Baltazar Barreira, que visitou a Serra Leoa no início do século XVII, registrou a morte de dois reis por envenenamento, e o medo de um terceiro rei de ser morto da mesma forma (BARREIRA, [1606], 111; 106; [1611], 451-452). Os motivos para o assassinato de um dos reis, segundo o missionário, foi, inclusive, sua conversão para o cristianismo. Independente dos motivos, os envenenamentos dirigidos a pessoas distintas na Serra Leoa parecem ter se tornado mais frequentes durante o século XVII. Nosso argumento, portanto, é que apesar dos usos de venenos na Serra Leoa estarem documentados desde o

século XV, a partir da invasão Mane-Sumba, os venenos na Serra Leoa passaram a ser utilizados de formas diversas, inclusive como forma de alterar os contextos políticos em construção a partir dos encontros entre manes, sapes e sumbas.

### *O uso das armas na caça*

Intentamos demonstrar no último trecho, como os armamentos de guerra foram desviados de sua função de combate para uma série de usos cerimoniais e sagrados, ou no caso dos venenos usos particulares ou políticos. Neste tópico também elaboramos uma argumentação que diz respeito ao uso dessas fora de um cenário de conflitos. Contudo, esse uso é diferente dos usos cerimoniais que parecem derivar dos usos em batalha ou de um conceito de prestígio que envolvia esses contextos bélicos. Abordaremos o uso dos armamentos nos momentos de caça explicitando como esses momentos parecem ser tão ou mais determinantes que os momentos de guerra para atribuir significados aos armamentos a partir dos quais se construiu uma noção de prestígio. As armas parecem ter sido primeiramente instrumentos utilizados para caça. Valentim Fernandes descreveu de forma sistematizada as caçadas dos sapes no início do século XVI. Segundo o cronista:

Qualquer que mata um elefante, têm-no por muito valente e lhe fazem grande festa. [...] Os negros fazem um arpão e o untam com erva peçonhenta, atado bem à uma haste pesada. E o negro que já sabe por onde vai vir o elefante sobe em uma árvore e deixa cair o dito arpão ao elefante. [...] Há aqui muitos búfalos bravos que matam com flechas e azagaias. Gazelas muitas que tomam com redes e com flechas. Porcos monteses que matam a flechas e com azagaias [...]. (FERNANDES, [1506], 735)

Este trecho que destacamos relaciona diretamente os animais às armas utilizadas para sua caça. As flechas, azagaias e o veneno utilizados pelos sapes para a guerra eram provavelmente os mesmos utilizados para caça. A relação entre as duas atividades se reafirma na utilização de couro, derivado da caça, para a produção de equipamentos, armas, e “medicinas de guerra”. No século XVII, Manuel Álvares indicou que o couro de elefantes e búfalos eram utilizados para a produção de armas e equipamentos de guerra porque eram símbolos de força e poder: “Eles dizem que [...] como o couro pode defender o elefante da morte ele não vai falhar em dar os mesmos benefícios a eles” (ÁLVARES, 1990[1615], v2, c12, p 2). Embora a associação inicial das armas na Serra Leoa fosse com a guerra, a caça foi uma atividade muito mais corriqueira e primordial para os grupos da Serra Leoa no início do

século XVI. Ou seja, o uso e a produção de alguns armamentos estavam diretamente ligados à prática da caça, talvez mais do que à guerra em Serra Leoa.

Além do compartilhamento de armas, as atividades de caça também foi uma das fontes de prestígio para os indivíduos na Serra Leoa. No excerto de Fernandes que citamos acima, ele pontua que as pessoas que conseguiam matar elefantes eram consideradas como pessoas “muito valentes em honra” para quem eram feitas festas. Além disso, a autoridade dos reis da Serra Leoa era reiterada com tributos sobre a carne, as peles e os dentes de animais caçados (FERNANDES, [1506], 727). O rei cobrava impostos de animais como elefantes e búfalos (utilizados na produção de armamentos), leopardos (onças), cobras, lagartos e porcos-espinhos. Alguns destes animais, como os elefantes, leopardos e búfalos estavam ligados à realeza temne, e por esse motivo os impostos eram cobrados sobre eles (LAMP, 1983, 228-229). Em algumas das esculturas de pedra analisadas por Frederick Lamp, o autor ressaltou a presença de representações de indivíduos montados em elefantes e leopardos (LAMP, 1983, 228-229)<sup>102</sup>. Em nenhum dos relatos de viagem existem menções sobre o adestramento de elefantes ou leopardos o que leva a crer que essas esculturas indicavam a dominância de alguns indivíduos sobre esses animais, como um sinal de nobreza. Deste modo, podemos afirmar que o prestígio desses caçadores derivava de sua habilidade e coragem na execução desta atividade, mas também de uma nobreza associada à suas presas.

No relato de Manuel Álvares há uma distinção entre os caçadores de grandes presas e caçadores de escala menor, ou pescadores em que os primeiros eram mais prestigiados que os demais (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c2, p 5). Com exceção dos porcos-espinho as grandes presas elencadas por Alvares correspondem aos animais sobre os quais os “reis” cobravam tributo. Na descrição do missionário, a função de um indivíduo era decidida por suas aptidões, mas apenas os caçadores de grandes presas “possuíam” arcos, flechas e lanças (feitos de

---

<sup>102</sup> No texto “House of stones” Frederick Lamp Analisa uma série de figuras em pedra associadas aos habitantes da Serra Leoa que datam, provavelmente do período do nosso recorte. As figuras supracitadas correspondem respectivamente às figuras 24, 25 e 26 referenciadas pelo autor como “figura de homem montado em um elefante” localizada no museu da humanidade em Londres, “figura de homem montado em um elefante” localizado no museu de arte de Baltimore em Baltimore e “guerreiro montado em um leopardo” no museu estadual de etnologia de Monique.

metal), os demais lidavam com armadilhas e redes<sup>103</sup>. Não é possível afirmar pela literatura de viagem em outras descrições uma exclusividade na posse ou uso de armas para os caçadores ou guerreiros na Serra Leoa, entretanto a relação entre o porte dessas armas e o prestígio das atividades em que eram utilizadas se evidencia a partir da caça de grandes presas.

Nesse sentido, as armas na Serra Leoa estavam associadas a duas atividades principais: a caça de grandes presas e a guerra. As duas atividades eram de suma importância para os povos da Serra Leoa, e por isso estavam imbuídas de um tipo de honra e distinção que temos chamado de “prestígio”. Parte desse prestígio é representado pelos instrumentos dessas atividades, principalmente arcos, flechas, azagaias, lanças e adargas. Devido ao prestígio que representavam, esses objetos eram utilizados em uma série de rituais sapes, manes e sumbas, que lhe atribuíam uma função social e cerimonial para além de sua função efetiva na caça e nos combates.

### 3.1.3 Os amuletos e as medicinas de guerra

Além das práticas e estratégias de batalha e dos equipamentos e armas utilizados nos combates, as práticas de guerra tinham outro aspecto crucial: a produção de amuletos e recursos mágico/religiosos, chamados por Manuel Álvares de “medicinas de guerra”. Esses amuletos tinham diversas funções, desde desviar as flechas para outro alvo e até intimidar os inimigos, de forma a enfraquecê-los em combate. Os amuletos de guerra foram descritos apenas nos relatos de viagem a partir da segunda metade do século XVI. Manuel Álvares argumentou sobre a origem desses amuletos e práticas:

Estes são todos os tipos de relíquias infernais dos manes que trouxeram esses bens e os pagãos nativos quando os receberam pagaram por eles com o preço da idolatria, que os próprios manes não viam desta maneira porque eram um povo guerreiro muito mais interessados na arte da guerra. Mas hoje nesta província todos são os mesmos<sup>104</sup>. (ÁLVARES, 199 [1615], v2, c12, p5)

---

<sup>103</sup> “After a child is weaned, it lives in complete freedom. As it grow up, it develops various aptitudes, and no native I founng without at least one. Some become hunters, of elephants, buffalo, gazelle and other kinds of animals, and then they posses bows an arrows, and spears, made of iron like ours [...] Others become hunters of smaller game, or fishermen with nets and fish-traps.” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c2, p. 5)

<sup>104</sup> “These are the infernal reliquaries of all the kinds of manes, who arrived with these goods, and the native heaten when they received them paid for them with the money of idolatry, which themanes themselves did not

No excerto citado, Álvares indica a origem dos amuletos entre os manes e reafirma que esse grupo estaria mais interessado nas práticas de guerra em si do que nos amuletos. É coerente dizer que a invasão Mane-Sumba, se não responsável por introduzir esses amuletos entre os sapes, foi uma das causas de sua popularização na Serra Leoa. Não concordamos com esta perspectiva que os manes introduziram uso de amuletos em Serra Leoa. Contudo, o contexto de instabilidade e conflitos que a chegada dos manes e sumbas acarretou na região um cenário fértil para o incremento dessa crença e para a produção de novos amuletos. Segundo Álvares, o preço que os sapes pagaram pelas relíquias dos manes foi a idolatria. Essa citação traz a ideia de que os sapes aderiram e se apropriaram dos amuletos – introduzidos ou não pelos manes –, de tal modo, que os objetos passaram a ser fundamental da cosmopercepção desses grupos.

Na descrição de Manuel Álvares, os amuletos mais comuns eram os individuais. Eles consistiam em uma bolsa de couro ou pele de animais, na descrição do autor, de um *camozel*. Dentro dessa bolsa, eram postas cinzas de uma série de elementos significativos para a região. Álvares descreve que “quando um elefante ou búfalo era morto, eles [sapes e manes] pegavam o couro de sua cabeça, cortavam as raízes de melila e a casca de um poilão, adicionavam óleo e assavam tudo<sup>105</sup>” (ÁLVARES, 199 [1615], v2, c12, p2). Os guerreiros sapes e manes usavam essa bolsa como um bracelete. Segundo o missionário, cada um dos elementos era utilizado por um motivo, e todos estavam relacionados à força e resistência para os momentos de guerra.

Eles diziam que o elefante não abre caminhos para ninguém e com eles o mesmo vai acontecer, porque o pó é feito de couro de elefante. Assim como o couro defende os elefantes da morte, ele não vai falhar em dar os mesmos benefícios a eles. Semelhantemente a alta árvore de algodão não pode ser derrubada com uma machete, sua casca protege os homens dos golpes de machete na guerra. (ibidem)

---

see in such light because they are a warrior people who are more interested in the art of war. But today in thi province it is all one.”

<sup>105</sup>When an elephant or buffalo is killed, they take the hide from its head, they cut a root of melila and the bark from the root of poulan (cotton tree), and they add oil to all of these, and roast them. This makes a powder, wich they place in a small bag made of camozel skin, and they carry the bag on their wrist like a bracelet. Each ingredient is a symbol of power and might: the elephant, the buffalo and the cotton tree. They say that the elephant makes way for no-one: and so they believe that it will be the same with them, because the powder is made from elephant hide; since hides can defend elephants from death, it will not fail to give the same benefit to whoever has them. Similarly the tall corron trees cannot be cut down by matchets (hence, its bark protects man from matchet-strokes in war)”

Os amuletos individuais trazidos pelos manes se assemelhavam à uma série de outros amuletos encontrados por toda a costa da Senegâmbia utilizados para proteção (SILVA-SANTOS, 2023, in prelo). Essas bolsas eram geralmente feitas de couro ou tecido em que eram colocados símbolos da religiosidade local, como pedaços de ossos ou madeira, papéis com rações ou nômimas escritas em árabe, trechos do alcorão, etc. Em outros lugares da Sengâmbia esses amuletos estavam associados ao universo religioso dos povos da da costa concentravam em si as intersecções entre o culto das chinãs, o Islã depois do século XVII e o Cristianismo (SILVA-SANTOS, 2008). Os amuletos eram tão característicos dos povos mandingas que sua presença na diáspora foi associada de forma equivocada à presença de indivíduos desta nação na região (SILVA-SANTOS, 2023, in prelo). A representação dessas bolsas na Serra Leoa foi identificada na produção de saleiros em marfim criados pelos sapes, provavelmente para o comércio com o interior (MOTA, 2017). Os amuletos pessoais dos manes, não devem ser inseridos em uma perspectiva difusionista que pressupõe uma difusão no sentido interior x costa ou nesse caso, manes x sapes. Sillva-Santos comprovou em um trabalho recente como esses amuletos eram produzidos por mulheres da costa com ingredientes locais. Assim, apesar da ocorrência desses objetos por toda a Senegâmbia não é possível estabelecer uma equivalência nos processos de produção, usos ou significados atribuídos a eles pelos diferentes grupos desta região.

Apesar da similaridade entre mandingas bolsas de proteção e os amuletos manes, destacamos algumas diferenças principais. Em primeiro lugar, a posição desses amuletos. Enquanto em outros lugares da Senegâmbia, as bolsas eram utilizadas no peito ou no pescoço, por baixo das camisas de algodão, entre os manes os amuletos eram utilizados nos pulsos como um bracelete. Embora essa distinção pareça pequena, ela é crucial para indicar, por exemplo, que a representação nos saleiros de marfim indicada por Mota é, muito provavelmente, de uma bolsa de proteção de um grupo de fora da Serra Leoa e não de um amuleto mane ou sape. Para além da forma de uso, os elementos colocados dentro dos amuletos também parecem sofrer alguma alteração. A cultura escrita ocupava um lugar central na produção de amuletos mandingas, por sua aproximação com o Islã (SILVA-SANTOS, 2008; MOTA, 2017), mas, entre os manes os elementos ligados ao território, como as raízes e cascas de árvore e o couro de animais ocupavam um lugar central nos amuletos. O poilão, a raiz de melila e o couro de grandes presas são indício de como a versão desses

amuletos criada por manes e, principalmente, sapes mobilizava elementos com relevância social e densidade cultural da Serra Leoa.

Acerca dos amuletos na Serra Leoa Álvares descreveu, ainda, um interessante processo de coleta região. O missionário indicou uma erva recolhida nas florestas mediante uma oração. Nessa oração, os coletores pediam ao “Senhor” que “deu poder à erva para que todos que a carregassem não fossem derrotados, que isso se repetisse com eles”. Embora a oração ocupe um lugar importante na coleta desse amuleto, seu objetivo é mais o de garantir a efetividade de um “poder” que já está presente no elemento natural desde sua criação. O processo de coleta dos ingredientes desses amuletos tensiona, ainda mais, a ideia de que sua origem se deu na cultura mandé. Nosso argumento é que esses amuletos foram criados a partir de elementos da realidade socio-religiosa da Serra Leoa e seus ingredientes apontam para a centralidade do território em sua produção e para a relevância das atividades geradoras de prestígio, em especial a caça de grandes animais.

Para além dos amuletos de proteção individual, existia ainda uma série de outros amuletos para o contexto de guerra que afetavam o desenvolvimento dos conflitos. Havia amuletos que potencializavam ou garantiam a efetividade dos equipamentos e armas de guerra. Dentre eles, estavam um instrumento sem descrição que emitia tanto barulho que assustava os inimigos e outro que fazia com que os adversários não escutassem a aproximação nem a comunicação com os bombalos dos atacantes. Também havia um amuleto para que as flechas aliadas voassem mais rápido e, além desse, havia um amuleto chamado “keke” em que um ferro era aquecido e enterrado para atrair magneticamente as flechas lançadas contra os aliados. O *keke* também era utilizado para prever bons agouros para a batalha (ÁLVARES, 1991[1615], v2, c 12, p4-5). Um dos amuletos mais impactantes descritos por Álvares era aquele capaz de mudar o clima e materializar uma neblina capaz de ocultar a aproximação dos inimigos (ibid).

Por fim, havia outros amuletos relacionados à proteção, à coragem e ao enfraquecimento dos inimigos, chamados de “siti” e “core”. O *siti* consistia em um rabo de vaca envolto em ervas que dava a capacidade de capturar e vencer os inimigos mais corajosos, que deviam ser nomeados no momento da produção do amuleto. O *core* também era feito com

rabos de animais (elefantes, cachorros, antílopes ou vacas). Estes eram colocados em um pedaço de ferro, ao qual se oferecia noz-de-cola, sangue de animais (cães e galinhas principalmente) e ovos, para auxiliar o exército em qualquer necessidade. O uso do *core* extrapolava o contexto de guerra, pois este também era utilizado para pedir por chuvas ou Sol (ibidem).

Embora estejamos utilizando o termo amuletos para descrever esses objetos e práticas o termo utilizado por Manuel Alvares para descrevê-los foi “medicina de guerra”. Dentre as medicinas de guerra estavam inclusos nas tantos os amuletos individuais quando os amuletos coletivos utilizados pelos exércitos. Manuel Alvares não identificou de onde vinha o poder dos amuletos nem apontou uma relação entre eles e os espíritos. Apesar disso, a produção das medicinas de guerra utilizava ingredientes da fauna e flora da região e seu uso se relacionava, reiteramos, com as práticas de caça e de sacrifício. Além disso, os efeitos das medicinas de guerra incidiam sobre os instrumentos e armas de guerra e, por vezes, até mesmo com o clima da região. Assim, é possível argumentar que os amuletos ou medicinas de guerra mobilizavam uma série de elementos de território da Serra Leoa.

Resta por fim uma pergunta, quem fazia esse arsenal de amuletos usados na guerra? A produção das medicinas e amuletos de guerra, assim como a produção de venenos, ficava a cargo das mulheres. As descendentes de Mabete, mulheres responsáveis por esses amuletos, viviam em uma “vila” isolada, onde a presença de homens era restrita. Essa restrição de contato entre as mulheres dessa vila e os homens era parte de sua função: “essas mulheres [...] enquanto estiverem nessa função não podem aceitar ou receber nada diretamente das mãos de um homem nativo” (ÁLVARES, 1990[1615], v2, c12, p 5). Por essa restrição, tudo o que elas recebiam de um homem devia ser posto no chão e recolhido posteriormente. Elas não eram obrigadas a fazer o mesmo quando recebiam coisas de outras mulheres, porque, como as mulheres “não faziam guerra”, não poderiam estragar os amuletos, segundo os missionários. Por esse mesmo motivo, o estandarte com os amuletos e medicinas de guerra deveria ser

carregado por um jovem <sup>106</sup> que, provavelmente, ainda não iniciado na guerra (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c13, p4).

Cada rei na Serra Leoa tinha uma dessas produtoras de amuletos chamadas de curandeira do rei, e essas mulheres “aproveitavam de muitos privilégios [...] e apenas elas podiam comer com o rei, exceto carne de galo”. Na descrição de Manuel Álvares, ele afirma que “se o demônio não responde [às medicinas de guerra] eles dizem que as medicinas os prejudicaram e a responsabilidade cai sobre sua (curandeira) mulher, e cada rei mantém a sua [...]”<sup>107</sup> (ibidem). A tradução que utilizamos deixa ambiguidades sobre a relação do rei com esta curandeira. Pela descrição é possível que a curandeira fosse uma funcionária, bem como uma esposa do rei. Essa ambiguidade se reafirma no trecho em sequência em que o missionário afirma que os maridos dessas mulheres (provavelmente os reis) eram muito ciumentos. De qualquer forma, é importante ressaltar o ofício essencial dessas mulheres muito próximas à figura real, capazes de produzir amuletos e com eles interferir decisivamente na prática de guerra e no resultado dos conflitos.

Assim, os amuletos encerram a primeira parte deste capítulo, que tinha como objetivo demonstrar as práticas de guerra como meio possível de se acessar uma história social da Serra Leoa. Nosso propósito foi indicar como a guerra interagia com o território e com a cultura material dos sapes, criando, resignificando e dando significado a objetos diversos. Além disso, tentamos indicar como, apesar de a guerra ser um elemento importante para os povos da Serra Leoa antes do fim do século XVI, a chegada dos manes e sumbas alterou significativamente as relações dos sapes com os conflitos.

Reiteramos que não concordamos com a perspectiva difusionista presente nas fontes, que atribui aos manes a criação e imposição de práticas e tecnologias de guerras entre os

---

<sup>106</sup> The infernal idol hung from the neck of the standard-bearer in a helter, and he supported it and carried it with the utmost respect and reverence.

<sup>107</sup> “If the devil does not reply [the war medicines] they say that their medicines have done him harm, and responsibility falls on their (medicine) woman, for each king keep his own who is called the King’s medicine-woman. These women enjoy such privileges, and their husbands are so jealous, that while they hold this office, they may not accept or receive anything (direct) from the hands of a male native. If any man tries to give them anything, they must put it on the ground, from which the wretched woman picks it up and takes it. Nevertheless they can accept anything from another woman, for they say that a female, who does not make war, cannot spoil medicines or harm adversaries. Only these women can eat with the king any king of meat or bird, except cock.”

sapes. Nosso argumento é que os conflitos do século XVI criaram um ambiente fértil para que os dois grupos trocassem, adaptassem e criassem práticas, objetos e significados associados aos momentos de hostilidade e negociação. André Almada descreveu que os povos da Serra Leoa tinham como costume “o comer muito quente [...] e dizem que usam esse modo de comer quente por amor do exercício da guerra, porque não hão de estar esperando que esfrie” (ALMADA, [1594], 357). Essa citação nos convence que as criações de significado pelas guerras longe se restringirem a esferas cerimoniais e a uma elite das sociedades sapes atingiam esses indivíduos em sua religiosidade, seu ofício e até em sua forma de comer; em suma, em seu cotidiano. A análise da guerra também nos permite identificar agentes, hierarquias e a atuação de indivíduos como os anciãos e as mulheres nas sociedades sapes e manes no período do comércio atlântico.

### 3.2 A invasão Mane-Sumba na Serra Leoa

Depois de apresentar aspectos da guerra na Serra Leoa, é preciso analisar como se deram os conflitos entre sapes e manes no século XVI. Neste tópico, identificaremos alguns dos principais conflitos descritos pelos relatos de viagem em relação a essa invasão, ressaltando certos aspectos notáveis. Abordaremos, por fim, os conflitos entre os manes e os limbas, o conflito na região de Bagarobomba e o conflito dos manes com os susus. Importante ressaltarmos que a maior parte dos conflitos descritos pelos viajantes não foram presenciados por eles. Deste modo estamos diante de trechos da literatura de viagem que se basearam principalmente naquilo que os autores ouviram de seus informantes e das representações que esses informantes fizeram dos conflitos entre manes e sapes. Nesse jogo de representações nos interessa, principalmente pensar qual a representação que os sapes fizeram desses conflitos.

Em meados do século XVI, geralmente descrita a partir de 1540, iniciou-se uma série de conflitos militares na Serra Leoa, chamada de invasão Mane-Sumba. A invasão Mane-Sumba foi tão impactante na visão dos observadores estrangeiros que ela era comumente descrita por eles com um castigo enviado pelo Deus Cristão aos sapes (ALMADA, [1594], 359; ÁLVARES, 1990 [1615], v2 c9, p5). Nessas descrições, os sapes foram submetidos aos manes por sua superioridade militar e ferocidade em combate. As descrições geralmente

calamitosas indicam que “se estes negros deram com tanto ímpeto e fúria nas nações por onde passaram, como deram no Reino dos Sapes, eu não ficara nada atrás (ALMADA, [1594], 361). Segundo Almada, os manes seriam tantos e tão implacáveis que, apesar de todos os conflitos, eles não chegaram a usar a retaguarda de seu exército contra sapes. Apenas a vanguarda foi suficiente para conquistar toda a região. O teor das descrições sobre a invasão Mane-Sumba na literatura de viagem não mostrou a resistência dos povos da Serra Leoa, e quando esta aparece, é mencionada de forma pontual, como se não tivesse representado um obstáculo substancial ao avanço mane.

O primeiro dos aspectos da expansão que destacaremos das descrições da invasão Mane-Sumba é seu caráter cíclico. Almada indicou que os sapes diziam “vir esta guerra de cem em cem anos”. A historiografia apresentou diversas interpretações acerca dessa declaração de Almada. Rodney identificou o caráter cíclico da expansão Mane-Sumba como um indício das muitas ondas de migração para a Serra Leoa vindas da região sul (RODNEY, 1981, 82). Brooks, por outro lado, interpretou o excerto indicando que os informantes de Almada muito provavelmente estavam descrevendo o governo dos *susus*, outro povo falante do *mandé*, sobre a cidade de Bena (BROOKS, 1993, 293). Nos dois casos, contudo, o foco das análises está sobre a origem dos manes, e não sobre os povos conquistados. Alternando o foco de análise, o mesmo excerto pode ser compreendido não como um indício da origem dos invasores, mas como um vestígio da resiliência dos sapes frente a uma invasão que, para os estrangeiros, era devastadora e implacável. Partindo de uma perspectiva sape, o caráter cíclico da expansão Mane-Sumba reafirma que, assim como os sapes haviam sobrevivido ao mesmo processo cem anos antes, a despeito do cenário apocalíptico dos estrangeiros, eles sobreviveriam para o embate posterior. Em outras palavras, ao analisar a documentação a fim de identificar os sapes, percebemos que a repetição da guerra a cada cem anos era uma forma de representar o processo de migração mane dentro de uma esfera de familiaridade.

Mesmo que poucos, trataremos a seguir alguns episódios de resistência dos sapes ao avanço Mane-Sumba. Esses episódios são importantes por demonstrar como os grupos sapes se impuseram frente à invasão mane. Os relatos também indicam algumas percepções sapes acerca da prática de guerra. Iniciaremos a análise por um dos principais conflitos descritos nos relatos de viagem, na região de Bagarobomba.

### 3.2.1 O conflito em Bagarabomba

A expansão Mane-Sumba aconteceu em sentido norte-sul, e os primeiros embates entre sapes e manes aconteceu no limite da Serra Leoa, na região do Cabo do Monte. Essa região fronteira, abaixo do Rio Tagarim e próxima ao Cabo do Monte, à Ilha de Sherbro e às Ilhas Toto era chamada de “Bagarabomba”, “Bagarabomba” ou “Magrabomba”. Eu usarei Bagarabomba por ser o termo que aparece com mais frequência na documentação. Em Almada, essa região correspondia a apenas um rio. Como em outros casos, esse descompasso em relação à outras documentações, sobretudo posteriores, deriva provavelmente do pouco conhecimento do autor da região em questão (ALMADA, [1594], 347). Bagarabomba era uma região comercialmente relevante para a região da Serra Leoa, rica em produtos como ouro, marfim e noz-de-cola (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c1, p2-3). Além disso, para lá era direcionada parte da produção de *maroque*, erva das quais se produziam tintas azuis, do Rio Nunes e do Cabo da Verga, que era trocada por ouro mesmo antes do estabelecimento do comércio atlântico (ALMADA, [1594], 347).

Para alguns viajantes, as batalhas em Bagarabomba eram o motivo pelo qual a invasão da Serra Leoa foi tão impetuosa. Na narrativa de André Almada, o autor indicou que Macarico, um importante capitão dos sumbas, morreu nessa batalha pelas mãos de um rei bolão. Na descrição do comerciante, essas batalhas decorreram da seguinte forma:

[...] Conquistava o beira-mar um **capitão, chamado Macarico**, com boa gente, os quais conquistaram a terra firme, e entrando pelas Ilhas de Toto destruíram a ilha de Tausente, a qual estava povoada toda; [...] tiveram dianteiros, **com um rei Boulão** eu ainda me parece eram arréqueas de outros que já antigamente vieram às ditas partes; Este rei se esforçou mui animosamente; ajuntou os seus e lhes pôs diante do risco de serem comidos [...]; ajuntou os seus e revê com ele uma briga mui travada na qual o matou e posto eu houve aquela vitória não ousou esperar o fim dela ao diante, porque vinham outros capitães marchando na retaguarda do primeiro; e vendo que lhe não acudiam os mais reis vizinhos a ele, determinou de se entregar, e quis antes entregar-se aos nossos que aos inimigos [...]. (ALMADA, [1594], 365-366) Grifos meus.

Pelo excerto, o rei bolão matou Macarico e, antes que chegassem reforços, conseguiu escapar e se vendeu como escravizado aos portugueses. Não há indícios se o conflito entre o rei e o capitão mane se deu em contexto de combate aberto ou em uma das escaramuças comuns nos entrincheiramentos, antes que os combates de fato acontecessem. Apesar disso,

sua vitória memorável parece ter abalado a confiança dos manes, que retardaram sua investida o suficiente para que o rei pudesse fugir. O atraso do exército mane, estava ligado a realização das cerimônias de sepultamento apropriadas para Macarico. Essa cerimônia funerária foi bem detalhada por Almada, que, inclusive, destacou o papel das mulheres na mesma:

Morto o Capitão Macarico, não o comeram os seus, como faziam aos que tomavam; enterraram-no e fizeram-lhe os funerais ao seu modo, e veio uma irmã sua e mulheres com muita gente de guerra por mar, em muitas almadias; desembarcando-se foram marchando ao som de seus instrumentos; no choro que houve mataram-se alguns animais para os Manes, mas para os mais mataram-se, em lugar dos animais, muita gente da que traziam cativa. Neste funeral fez esta sua irmã uma cousa horrenda e fineza grande, que foi tirar de um traçado que trazia na cintura, e pondo o dedo mindinho da mão esquerda sobre um cepo, ela mesma o cortou, dizendo que por sentimento e memória de seu irmão haviam as suas mulheres de fazerem o mesmo; algumas o fizeram, e outras não, e ficaram tidas as outras em pouca estima daqueles capitães Manes. (ALMADA, [1594], 367)

Nesse trecho, Almada indicou uma cerimônia curta de sepultamento da qual destacamos duas características relevantes: 1) o sacrifício de pessoas cativas; e 2) a automutilação da irmã de Macarico e de outras mulheres que acompanhavam o cortejo. A descrição da Batalha de Bagarobomba introduziu pela primeira vez a prática de sacrifício de pessoas, nesse caso de prisioneiros de guerra, às narrativas de sepultamento da Serra Leoa. Os sacrifícios, segundo o viajante, não eram para enterrar os mortos junto ao indivíduo sepultado, mas para os banquetes fúnebres dos quais os sumbas, soldados praticantes da antropofagia, também fizeram parte. Não é possível afirmar se esses sacrifícios foram motivados pela vingança do capitão morto, como uma forma de valorização dos escravizados como bem de prestígio (já neste momento), ou por uma prática comum dos manes que pela primeira vez foi documentada. Fato é, que depois desse relato os sacrifícios de pessoas escravizadas nas cerimônias de sepultamento passaram a ser registrados na maior parte da literatura de viagem para a região.

Sobre a automutilação dos parentes do morto os registros são muito escassos, Almada indicou apenas que a irmã de Macarico iniciou a prática, até então inédita, e que as mulheres que não a acompanharam não foram bem-vistas pelos capitães manes. Na descrição de

Almada, a irmã de Macarico arranca um dedo da mão esquerda<sup>108</sup>. Essa prática não voltou a ser registrada em outras cerimônias de sepultamento, mas encontra correspondência na narrativa de Donelha sobre a batalha em Bagarobomba em que a mãe do capitão morto roeu os próprios dedos de tristeza (DONELHA, [1625], 109) Segundo, Almada, após o pequeno atraso, porém, “entraram os capitães manes pela terra dos sapes e a destruíram de maneira que em muitas partes não se achava gente” (ALMADA, [1594], 367).

Macarico foi uma figura de extrema importância na expansão Mane-Sumba. Apesar de Almada o ter descrito como um capitão morto em Bagarobomba, Donelha atribui outra descrição à esta figura que desvela toda a importância da vitória do rei bolão em Bagarobomba. Segundo os informantes de Almada, Macarico não foi o capitão morto no embate, mas a mãe dele. O próprio Almada reconheceu boatos de que o “o principal Capitão” dos manes era uma mulher, mas não recebeu notícias que confirmassem os boatos (ALMADA, [1594], 361). Essa mulher foi “uma senhora principal [que] agravada do grande imperador e monarca Mandimansa se saiu da cidade de Malem [provavelmente o Império do Mali] com um exército de seus parentes, e vassalos e amigos<sup>109</sup>” (DONELHA, [1625], 109; acréscimos meus). Macarico, então, não era apenas um capitão importante dos manes, mas a figura, talvez mítica, responsável por dar início à expansão Mane-Sumba, saindo do império do Mali. A morte de seu único filho, portanto, foi um grande golpe contra os manes que justificaria a comoção em seu sepultamento e o rancor com que segundo Almada eles “entraram pela terra dos sapes”.

A descrição dada por Donelha sobre o conflito em Bagarobomba e a morte do filho de Macarico — e posteriormente de sua própria morte, por tristeza e desgosto — complementa o relato de Almada com elementos importantes. Os informantes do viajante eram manes que

<sup>108</sup> O trabalho de Michelle Johnson trata sobre os rituais de sepultamento entre os mandingas no século XX e XXI. A autora evidenciou a responsabilidade das mulheres nas cerimônias de sepultamento entre os mandingas e os significados do uso da mão esquerda entre o grupo, utilizada para marcar momentos de separação. Não é possível recuar as análises da autora para o século XVI na Serra Leoa, e não conseguimos encontrar menções documentais que expliquem a escolha da mão esquerda para o ritual da irmã de Macarico. No entanto, a menção específica do cronista, associada a descrição de Johnson nos fazem questionar se o ato descrito por Almada não apresenta mais significados do que conseguimos identificar nesta análise.

<sup>109</sup> “Ha horjgem dos manes dizem os antigos por tradisão de seus auós, he ho que delles houujrão, hé que huã senhora muj prjmsipal hagrauada do grande êperador he monarca dEtiopia Mandimãsa, se sahio da sidade Mallem com hum êxersito de seus parentes he uasallos he amjgos, taõ grande he copiozo que bastou ha comquistar muj tas he diuersas terás he diuersas nasomis.”

participaram da expansão, ainda crianças (jovens), quem haviam sido capturadas e vendidas como escravizados aos portugueses<sup>110</sup> (DONELHA, [1625], 110). Em seu relato, narra-se:

[...] Antes de chegarem a Bagarabomba [os manes] acharam uma gente guerreira que se **fortificaram em sua aldeia** e em um combate mataram o filho dessa senhora Macarico de uma flechada que recebeu no rosto, pelo que Macarico, sua mãe, com raiva roeu os próprios dedos e mandou fazer os ferros das flechas cumpridos e rodear a aldeia de ferreiros os quais assoprando os foles vinham os soldados meter as flechas no fogo e bem acesos atiraram para a aldeia e dando *sobre as casas, que eram de palha*, começaram a arder por diversas partes. Sem os *cercados* poderem remediar o mal, pelo que vencidos do fogo e fumo, entrando os inimigos foram todos mortos sem perdoar gênero e nem idade e logo sepultados nas entranhas dos sumbas<sup>111</sup>. (DONELHA, [1625], 110).

Esse trecho apresenta uma série de características relevantes a respeito dos sapes nos relatos da expansão Mane-Sumba, tais como a arquitetura e o papel dos ferreiros e a figura de Macarico. A primeira que analisaremos é a arquitetura das aldeias e cidades sapes. Donelha indicou que as casas dos sapes eram de palha, e que diante presença de inimigos, os habitantes de Bagarabomba se fortificaram ou atabancaram. No início do século XVI, as casas na Serra Leoa foram descritas como “paus fincados no chão amarrados e cobertos de palha de juça ou junco grosso” (FERNANDES, [1506], 733). Essa descrição teve poucas alterações para meados do século XVI e mesmo para início do século XVII.

John Hawkins descreveu as construções dos sapes como “casas feitas muito ordenadamente em fileiras com a entrada voltada para a rua, construídas em formato redondo com folhas de palmeira ao invés de paredes”. As folhas de palmeira eram colocadas muito próximas umas das outras, de forma que formassem um caniço, com o telhado feito do mesmo material. O navegador trouxe ainda informações sobre as cidades na Serra Leoa, que descreveu como uma rua principal atravessando a cidade e ruas menores formando caminhos

<sup>110</sup> “Eu ouuj a tres manes, que se catiuarão nas gueras, he meu paj os comprou estando na Sera na era de 1560, & no bautismo se chamarão Balltezar, Belchior he Gaspar, que sós oyto homes mujto uelhos êtraraõ na Sera Llioia, que sahirão de Mandimãsa mãebos, he allguas molheres, hos mais morerão ha fero nas gueras he de uelhise.”

<sup>111</sup> “[...] Antes de chegarem ha Bagarabomba hacharão huã gemte guerejra que se fortificarão na sua alldeja, he ê hum combate matarão ha hü filho desta senhora Macarjco de hüa frechada, que resebeo no rosto, pello que Macarjco sua maj cõ rajua roheo os seus dedos proprjos, he mandou fazer os feros das frechas comprjdos he rodear a alldea de ferejros, os quais hasoprãdo os folies ujhão os soldados meter as frechas no fogo, he bem asezos tirauão pera a alldea, he dando sobre as casas, que erão de palha, comesarão a arder por diuersas partes, sem os cercados poderem remedear ho mal, pelo que uêsidos do fogo he fumo, êtrando os ymjgos forão todos mortos, sem perdoar gênero nê hidade, he Hogo sepultados nas êtranhas dos subas.”

cruzados com a principal<sup>112</sup> (HAWKINGS, [1562], 18). No início do século, Manuel Álvares descreveu casas sapes que utilizam os mesmos materiais, porém, de formato quadrado e com o telhado em pirâmide, contrapondo o relato de Hawkins (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c4, p 1-2).

Acreditamos que as diferenças nas descrições das casas indicam uma variação no modo de construção de cidades entre os próprios sapes — da parte sul e costeira da Serra Leoa, no caso de Hawkins; e os da parte norte ou “longe do mar”, no caso de Álvares. O material das casas dos sapes eram palhas e folhas de palmeira, que também davam origem ao “nachul” utilizado para produzir uma infinidade de itens na Serra Leoa, como as vestes cerimoniais dos solateguis e arões (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c3, p 2-3). Devido ao material de construções, incêndios se propagavam rapidamente no momento da invasão mane. O próprio Hawkins confessou que ateou fogo em uma aldeia da Serra Leoa em um momento de cerco (HAWKINS, [1568], 71; DONELHA, [1625], 110)<sup>113</sup>. Assim, em contexto de guerra, o material das casas e cidades na Serra Leoa foi utilizado estrategicamente pelos inimigos como combustível para incêndios, que obrigavam os moradores a sair de suas atabancas.

O outro aspecto que ressaltamos na descrição de Donelha é a presença e atuação dos ferreiros, essenciais para a vitória do conflito em Bagarobomba. Os ferreiros foram convocados por Macarico e puseram fogo na aldeia até o momento intransponível. A presença dos ferreiros na narrativa de conquista de Bagarobomba aproxima essa descrição de outras narrativas de expansões mandé pela Senegâmbia, como a *nyanthoya* na região ao sul rio

---

<sup>112</sup> “Their Townes are prettily divided, with a maine streete at the entering in, that goeth thorough their Towne, and another overthwart streete, which maketh their townes crosse waies : their houses are built in a rank very orderly in the face of the streete, and they are made round, like a done cote, with stakes set full of Palmito leaues, insteede of a wall: they are not much more than a fathome large, and two of heighth, and thatched with Palmito leaues very close, other some with reede, and ouer the rooff thereof, for the better garnishing of the same, there is a rounde bundle of reede pretily contained like a louer.”

<sup>113</sup> “[...] Antes de chegarem ha Bagarabomba hacharão huã gemte guerejra que se fortificarão na sua aldeja, he ê hum combate matarão ha hü filho desta senhora Macarjco de hüa frechada, que resebeo no rosto, pello que Macarjco sua maj cõ rajua roheo os seus dedos proprjos, he mandou fazer os feros das frechas comprjdos he rodear a aldeja de ferejros, os quais hasoprãdo os folies ujnhão os soldados meter as frechas no fogo, he bem asezos tirauão pera a aldeja, he dando sobre as casas, que erão de palha, comesarão a arder por diuersas partes, sem os sercados poderem remedear ho mal, pelo que uêsidos do fogo he fumo, êtrando os ymjgos forão todos mortos, sem perdoar género nê hidade, he Hogo sepultados nas êtranhas dos subas.”

Gâmbia. Em todos os casos, os ferreiros ocuparam um lugar fundamental na conquista da costa da Senegâmbia pelos povos mandé. Na perspectiva de George Brooks, por exemplo, suas migrações para a Serra Leoa, mesmo aquelas que ocorreram séculos antes da expansão Mane-Sumba, foram as responsáveis por difundir algumas instituições centralizadas entre os sapes, e por estabelecer rotas comerciais de longa distância (BROOKS, 1993, 74-75). Dentre as instituições, o autor ressalta o papel das sociedades secretas Simo, Poro, Komo e Sande.

Na malinkização os ferreiros seriam também responsáveis pelo desenvolvimento de ferramentas e técnicas de agricultura, e até pelas ferramentas utilizadas pelos sapes para entalhar madeira, pedra e marfim. A presença dos ferreiros na descrição de Donelha nos coloca frente a um debate importante para a região da Senegâmbia sobre o conceito de *malinkização* e sua aplicação para a Serra Leoa. Nesta perspectiva todo o movimento histórico dos povos da costa é desencadado pelos povos do interior. No caso da invasão Mane-Sumba mesmo o fim dos conflitos, o estabelecimento de alianças e de novas ordens de organização são vistos equivocadamente como ligados à presença anterior dos ferreiros na Serra Leoa, e de sua capacidade de negociar com os recém-chegados (BROOKS, 1993, 114). Assim, a malinkização restringe a agência histórica dos povos sapes a fim de ressaltar a agência dos povos manes.

A figura de Macarico, por si, é outro elemento que merece atenção na batalha de Bagarabomba. O ímpeto guerreiro e a influência dessa mulher tentaram ser explicadas pela historiografia sem consenso. Para Rodney, o poder de Macarico derivava provavelmente da matrilinearidade na Serra Leoa, entretanto, segundo o autor, junto da matrilinearidade também era possível encontrar simultaneamente a patrilinearidade, o que indicava a confusão cultural da região após a expansão mane (RODNEY, 1984, 112). Para George Brooks Macarico foi líder de uma importante sociedade secreta feminina, os Sande, que teriam grande poder e influência em relação aos membros de outras sociedades. Para o historiador a influência Sande é o que fez Macarico despontar como uma liderança na expansão Mane-Sumba (BROOKS, 1993, 290). Nesta perspectiva, Mabete — mencionada por Manuel Álvares e Baltazar Barreira — ocuparia a mesma posição nesta sociedade secreta, tendo substituído a antecessora por ocasião de sua morte (BROOKS, 1993, 306). Além disso, para Brooks, o poder dessas mulheres derivaria de uma permanência da matrilinearidade entre os povos

falantes do mandé da região sul da Serra Leoa. Não temos indício na literatura de viagem que permita assumir um posicionamento definitivo no momento desta pesquisa, contudo, assim como Macarico assumiu as responsabilidades pelo sepultamento de seu filho, Mabete foi responsável pelas cerimônias de sepultamento de seu irmão. Essa proximidade nas atribuições das duas mulheres corrobora com o argumento de Brooks de que elas ocupavam uma mesma função em períodos diferentes.

Assim, as narrativas de Almada e Donelha se complementam em relação ao embate em Bagarobomba. Os principais destaques desse enfrentamento nos relatos de viagem são: 1) A presença de soldados sumbas, provavelmente capturados na região da costa da Malagueta, desde o primeiro grande embate que ocorreu entre bolões e os manes, que se aproximavam da Serra Leoa. 2) A morte de um capitão filho de Macarico, a principal líder da expansão mane, pelas mãos de um rei bolão que se vendeu aos portugueses. Neste ponto apontamos ainda que não se sabe ao certo como essa morte ocorreu, mas o registro do arco e flecha na narrativa dos informantes de Donelha reafirma o uso deste armamento como peça fundamental para a compreensão da guerra na Serra Leoa. 3) A prática de automutilação, cortando ou roendo os dedos da mão esquerda, de alguns de seus parentes no momento do sepultamento desse capitão. E por fim 4) a invasão da cidade fortificada pelos sapes com a ajuda dos ferreiros que puseram fogo nas casas de palha características dos povos sapes.

A Batalha de Bagarobomba é seminal para a invasão Mane Sumba. Macarico morreu de tristeza logo após a morte do filho. E só depois da morte dela, os outros capitães que estavam com ela entram na Serra Leoa e conquistam o território e seus habitantes de forma impetuosa.

Para concluir, a partir da análise da batalha de Bagarobomba explicamos como se davam algumas das práticas de guerra descritas pelos viajantes, e mostramos aspectos da cultura material da Serra Leoa, como as casas e as cidades dos sapes. Esses aspectos ainda não tinham sido, até então, explorados pela historiografia. Esse exercício com as fontes vai muito além do que registrar um evento. O objetivo é destacar a agência dos povos sapes em resistir ao avanço Mane e indicar novos agentes como Macarico, os ferreiros, o rei bolão e mesmo os informantes de Donelha na construção dessa narrativa mítico-histórica. Em outras

palavras devemos revistar as fontes com cuidado para construir narrativas múltiplas, nas quais os vencidos também possam representar a si mesmos e também seus adversários.

### 3.2.2 O caso dos limbas

Outra parte importante na descrição dos relatos de viagem são os conflitos entre os manes e os limbas. Esse grupo residia no interior da Serra Leoa, e foi descrito como um povo que os manes nunca “puderam de todo senhorear” (ALMADA, [1594], 356). Os limbas representam, portanto, a resistência sape mais efetiva em relação ao avanço mane. Neste tópico vou mostrar como os limbas resistiram ao avanço da expansão mane-sumba, por meio de suas arquiteturas e práticas de guerra.

A maior justificativa para autonomia e resistência dos limbas eram seus esconderijos subterrâneos e suas experiências nas práticas de guerra. Segundo Almada, esse grupo tinha “habitações debaixo do chão secretas” e “indo os inimigos contra eles queimavam sua aldeia e se recolhiam a elas”. Além disso, os limbas foram descritos como um povo experiente na prática da guerra, que diferentemente de outros sapes, não eram “covardes”. Peter Kup indicou que antes mesmo da expansão mane, os limbas sofriam com razias de seus vizinhos sapes, entre eles os lokos (KUP, 1961, 64). Dessa forma, esses esconderijos possivelmente foram desenvolvidos para escapar das razias de seus vizinhos em primeiro momento, e posteriormente se tornaram os lugares onde os limbas se defenderam durante a invasão mane (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c1, p2; ALMADA, 1594, 356).

A manutenção da autonomia dos limbas em relação aos manes foi descrita na historiografia como um isolamento do grupo das dinâmicas históricas em curso no século XVI. Nestas descrições os limbas estariam alheios tanto ao comércio de longa distância do interior quanto às novas possibilidades construídas pelo comércio atlântico. Nas fontes do século XVI, a noção de isolamento dos limbas parece ter sido indicada por Almada em uma passagem sobre o comércio de sal, em que o autor menciona que alguns grupos do interior, como os limbas, nunca tiveram contato com o sal, e caso o comessem, morreriam (ALMADA, [1594], 353). Considerando o sal como item importante para a criação das redes de sociabilidade entre os povos sapes na costa, indicar a ausência do produto entre os limbas seria, de alguma forma, os furtar das relações com seus vizinhos sapes. Para Richard

Fanthorpe, o isolamento do “país” dos limbas da história convencional da Serra Leoa foi comumente indicado pelo uso do termo “primitivo” na descrição do grupo pela historiografia (FANTHORPE, 1998, 17). Apesar das interpretações convencionais das fontes pela historiografia reforçarem o “isolamento” dos limbas, estes participaram ativamente dos eventos históricos na Serra Leoa. O desenvolvimento das técnicas de guerra dos limbas para resistir inicialmente às razias dos loko, e posteriormente ao avanço dos manes demonstra a participação desse grupo nas dinâmicas históricas da região

À guisa de conclusão, apresentamos outra descrição importante sobre o caso dos limbas e a relação que eles estabeleceram com os susu à partir da segunda metade do século XVI. Manuel Álvares argumentou que os limbas não foram conquistados pelos manes pela ajuda fornecida a eles pelos susus. Por essa ajuda, os limbas passaram a pagar tributos para o povo do interior (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c15, p1). A relação entre os sapes e susus também já foi abordada por nós nesse trabalho. De acordo com a documentação do século XVI, a relação entre os grupos era tão amistosa que caso os europeus tentassem conquistar os povos da costa violentamente, os susus interviriam (DONELHA, 1979 [1625], 114). Entretanto, a primeira menção de um grupo sape, pagando tributos aos susus, está em Álvares. As técnicas dos limbas evitaram a conquista do grupo por décadas, mas com a concretização da conquista da Serra Leoa, provavelmente, ficou mais difícil para o grupo manter sua autonomia sem auxílio. Assim, se o pagamento de tributos realmente acontecia, era um indício que a expansão mane alterou indiretamente certas relações entre sapes e susus, que anteriormente eram de “amizade”

Por si mesmo, os susus merecem um tópico nessa dissertação, mesmo não sendo um grupo sape. Por esse motivo, trataremos dos conflitos entre susus e manes a seguir, evidenciando aspectos mais relevantes dessa descrição nos relatos de viagem.

### 3.2.3 Os conflitos entre susus e manes

O último conflito de que trataremos diretamente é o conflito entre manes e susus no qual é possível perceber a incorporação dos sapes no exército dos estrangeiros sobre a alcunha de sumbas. Os susus foram descritos como um grupo mandé do interior com quem os sapes mantinham relações comerciais e diplomáticas. Os susus não eram um grupo sape, mas esse

conflito apresenta alguns aspectos da guerra entre dois grupos considerados potências militares na Serra Leoa os manes e os susus. Para além disso, nas descrições do conflito é possível identificar, a presença de sapes incorporados ao exército dos manes. Esse conflito, portanto, é uma peça fundamental para a compreensão da dinâmica militar entre manes e sumbas e para a percepção da agência dos sapes depois que eles passaram a lutar ao lado dos manes.

Os conflitos entre susus e manes do fim do século XVI foram descritos por André Almada (1594), André Donelha (1625) e por Manuel Álvares (1615). No caso de Álvares, as descrições, provavelmente, descreviam combates entre manes e susus do início do século XVII que lhe eram contemporâneos. Os manes tentaram conquistar o interior da Serra Leoa por anos, mesmo assim, em todas as descrições, os susus derrotaram os manes. Embora haja algumas dissonâncias entre as fontes sobre outros momentos da expansão, neste caso, as narrativas parecem ser muito mais complementares que conflituosas.

Os conflitos entre susus e manes se iniciaram com as cerimônias de etiqueta de guerra que descrevemos. Os manes enviaram aos susus embaixadores com vestimentas e armas. Contudo, os arcos e flechas dos manes e sumbas não causaram estranhamento entre os susus, que também utilizavam o mesmo modelo de arco. Ironicamente, os susus mandaram suas próprias armas como presente aos manes: “Vistas que as armas, eram umas sem falta nenhuma diferença; mandaram-lhes os Sosos as suas dizendo que se os quisessem aceitar por amigos que eles seriam seus como de antes sempre fizeram com os Sapes” (ALMADA, [1594], 369). A similaridade entre as armas de manes e susus eram elementos de um universo cultural compartilhado pelos dois grupos, a herança mandé. É só a partir desse universo compartilhado, que o viajante abre a possibilidade de uma negociação entre os dois grupos, e do estabelecimento de uma amizade, como aquela que anteriormente os susus tinham com os sapes. As negociações falharam e os viajantes descrevem que a guerra que se seguiu entre sapes e susus foi bastante violenta. Aproveitamos o ensejo para reafirmar que embora a negociação entre manes e susus tenha falhado ela segue corretamente os requisitos da etiqueta de guerra, cujo objetivo não era assegurar a paz, mas assegurar a legitimidade da guerra cerimonialmente.

Antes dos combates diretos, os susus utilizaram-se de estratégias eficazes para enfraquecer os adversários manes e sumbas, a maior parte delas estava ligada com o envenenamento. Segundo Almada, os manes prepararam um grande apetrecho de guerra para o conflito com os susus, mobilizando um grande número de pessoas absorvidas durante os combates anteriores. O exército mane mobilizou também mercenários europeus, dentre eles Salvador Homem da Costa, que utilizou armas de fogo durante esse combate. Por sua vez, os susus buscaram ajuda de seus vizinhos, os fulas do Futa Jalon. Além disso, os susus utilizaram venenos de modo estratégico durante a preparação para os combates com os manes. O veneno dos susu foi considerado de muito boa qualidade, contra o qual só se sobrevivia por “milagre” (DONELHA, [1625], 115). A estratégia de enfraquecimento consistia no preparo de comida envenenada, deixada em aldeias e acampamentos no caminho dos manes. Os susus fingiam fugir do avanço mane e abandonar os alimentos, assim, os manes que comiam os alimentos morriam aos poucos até que “vieram a ser depois muitos” (ALMADA, [1594], 370). Assim, antes mesmo que os combates com os susus se iniciassem, os manes perderam parte de seu contingente. No século XVII, o envenenamento continuou sendo um dos recursos utilizados pelos susus para combater seus inimigos. Enquanto o *Farim* dos susus estava ocupado com as cerimônias de circuncisão de sua filha, os manes, sob o comando de Xerebogo e seu irmão Bolo (dois dos comandantes que passaram a governar a Serra Leoa depois da invasão) atacaram a cidade de Bena e a tomaram. Os susus da cidade conseguiram fugir. Após saquear a cidade, os manes montaram acampamento a uma distância curta de Bena, construíram uma atabanca e começaram os preparativos para trazer água para dentro da fortificação. Ao se reagruparem, os susus atacaram a cidade, envenenando os córregos próximos da atabanca e mataram muitos dos soldados envenenados (ÁLVARES, 1990[1615], v2. c15, p 2). Além disso, um agravante importante, para a situação dos manes, pela descrição de Alvares, foi a ausência de fruta da alma (noz-de-cola) que servia para combater a sede e sem a qual os manes não puderam resistir a falta d’água (ibidem). Assim, o envenenamento além de um elemento importante na resistência ao avanço mane-sumba no século XVI também foi estratégia crucial para a retomada de Bena no século XVII.

No século XVI, a derrota dos manes foi tão devastadora que Almada registrou que os únicos que sobreviveram eram os “mais esforçados e ligeiros” (ALMADA, [1594], 372). O comerciante teceu algumas suposições sobre a falta de confiança dos manes durante o

combate: um mal agouro ou do fato de haver em seu exército muita gente com muitas motivações, enquanto do lado dos susus, a principal motivação era a sobrevivência. De qualquer modo, o que parece ter sido decisivo nas batalhas de manes e susus no século XVI foi a presença dos fulas como aliados dos susus. Ao som dos instrumentos de batalhas dos susus, os cavaleiros fulas, mesmo que poucos, conseguiram danificar a atabanca que os manes construíram próximo a um rio, prejudicando a estratégia de batalha dos inimigos (ibidem). Com o envenenamento dos manes, a presença dos fulas a cavalo e a atabanca danificada, os manes perderam o combate e tiveram de fugir pelo rio, nadando. Nessa última parte da descrição, Almada indicou que entre os bons nadadores havia principalmente temnes e bolões, incorporados entre os sumbas.

A batalha dos manes contra os susus expõe alguns aspectos que gostaríamos de destacar uma última vez. Em primeiro lugar: o uso das etiquetas de guerra, a prática de atabancar, a mobilização de venenos e o abastecimento das tropas com noz-de-cola, cuja ausência esteve ligada à derrota dos manes no século XVII. Também é importante ressaltar o palpite de Almada acerca de um mal agouro, mas não é possível saber se isso de fato ocorreu, ou se ocupou um lugar relevante na confiança dos manes e sumbas. Por fim, destaca-se o uso de alianças e relações sociais que susus e manes estabeleceram no momento da guerra. O primeiro grupo ao recorrer à ajuda dos fulas e os manes por absorver os vencidos em seu exército. Por mais que os sumbas e seu baixo comprometimento com os ideais manes apareçam como um dos motivos principais para a derrota contra os susus, a expansão Mane-Sumba não pode ser pensada sem uma análise específica desses agentes, de modo que dedicaremos o próximo subtópico desta dissertação para tratar especificamente sobre eles e sobre a prática da antropofagia que lhes era atribuída.

### 3.3 Summo Fuma Cachin: Os sumbas e a antropofagia

Para além de manes e sapes, os relatos de viagem indicam outro agente social que protagonizou a invasão na Serra Leoa: os sumbas. Como já indicamos, esse grupo foi considerado parte das forças manes e era formado majoritariamente por indivíduos dos grupos que os manes dominaram durante seu trajeto. A maior parte dos relatos de viagem que narram a expansão são taxativos em distinguir os sumbas daqueles que seriam seus superiores, os manes. Destacaremos a seguir os principais elementos que marcavam a diferença entre os manes e os sumbas na literatura de viagem enfatizando o principal marcador dessa diferença, a antropofagia.

Manes e sumbas tornaram-se aliados, mas havia diferenças bem demarcadas entre ambos, tais como a prática de limar dentes e o posicionamento que ocupavam na organização militar do exército mane-sumba. Os sumbas apareceram pela primeira vez no relato de John Hawkins (1568) como “sumboses”, e o navegante os localizou em uma ilha chamada Sumbula ao sul da Serra Leoa, provavelmente Sherbro. A narrativa de Hawkins não mencionou os manes, mas descreveu o ímpeto sumba na invasão da Serra Leoa e a rapidez da sua adaptação na terra. Nesta descrição, o autor menciona que sapes e sumbas se diferenciavam pela prática sape de limar os dentes (HAWKINGS, [1568], 17). Almada reiterou que os sapes limavam seus dentes enquanto os Manes não faziam (ALMADA, [1594, 357]). Com a incorporação dos sapes entre os sumba, principalmente bolões e temnes, essa passou a ser uma característica marcante que separava o grupo dos manes. Além disso, Almada também indicou que os sumbas seriam a vanguarda do “exército” dos manes, e estariam sujeitos àqueles que eram a retaguarda (ALMADA, 194, 359-360, 361). Ainda segundo Almada, os sapes nunca tiveram contato com a retaguarda porque apenas a vanguarda foi suficiente para subjugar a Serra Leoa (ibidem). O lugar dos sumbas na logística de guerra, assim como o compartilhamento de práticas com os sapes recém incorporados são elementos que auxiliam na compreensão da expansão Mane-Sumba. Contudo, nenhuma das duas características mencionadas até o momento formavam um traço característico dos sumbas

Para além do posicionamento militar e dos dentes limados, a diferença principal entre manes e sumbas era a prática da antropofagia. A partir de seus informantes, Donelha afirmou que o contingente mane era tão grande que, para sustentá-lo, foi preciso que parte dos soldados passasse a comer carne humana. Esse grupo, segundo Donelha, seria aquele que recebeu o nome de “sumba” (DONELHA, 1625, 109). Embora Almada traga uma descrição diferente, o autor enfatiza que enquanto a “soldadesca” sumba comia carne humana, os manes não o faziam (ALMADA, 1594, 359). Essa diferenciação não se perpetuou muito tempo após os conflitos. Segundo Almada, no momento de sua descrição, com o estabelecimento dos estrangeiros na região da Serra Leoa, os sumbas já não usavam mais esse nome. Eles se chamavam de manes, embora ainda estivessem sujeitos aos verdadeiros manes da “retaguarda”, a quem pagavam tributos (ALMADA, 1594, 360).

Assim, os principais aspectos registrados por viajantes que diferenciavam manes e sumbas foram: dentes limados, hierarquia militar e antropofagia. Destas, a principal diferença elencada entre manes e sumbas foi a prática da antropofagia, sobre a qual trataremos a seguir. Trataremos especificamente da antropofagia nas próximas seções, por dois principais motivos: 1) por ser a principal característica na definição dos sumbas e 2) por ocupar um lugar central nas narrativas sobre a expansão, diferenciando-a de outras expansões mandé em toda a Senegâmbia.

### 3.3.1 O discurso e a prática da antropofagia nos relatos de viagem

Mais do que um mecanismo de diferenciação é possível afirmar que a identidade sumba estava pautada na antropofagia. O próprio nome do grupo, “sumba”, deriva do adágio sape “*summa fumo cachin*”, que significa “Comem carne de graça, sem lhe[s] custar dinheiro” (ALMADA, 1595, 365). A suposta prática antropofágica também era elencada como o motivo das vitórias do grupo nas guerras e como o maior marcador de sua ferocidade (HAWKINS, 1568, 17; ALMADA, 1594, 359). Deste modo, é possível perceber como era a antropofagia que pautava a descrição do grupo na maior parte da literatura de viagem analisada.

Apesar de ser um traço constante, a descrição da antropofagia e suas motivações variaram tanto na literatura de viagem quanto na historiografia sobre os sumbas. Em Hawkins e Donelha, a falta de alimento era a principal causa do consumo de carne humana

pelos Sumba (HAWKINS, 1568, 17-18; DONELHA, 1625, 109). Por outro lado, em Almada e Álvares, a antropofagia se dava a despeito da abundância de recursos (ALMADA, 1594, 359; Álvares, 1615, v2, c11, p2). Apesar da discordância das fontes, na historiografia, a antropofagia sumba não parece ter sido abordada em profundidade. Walter Rodney e George Brooks, por exemplo, trataram de forma muito breve e superficial da antropofagia em suas pesquisas sobre a expansão mane e dentre os dois autores, apenas a abordagem de Brooks é propositiva em relação à prática (RODNEY, 1964,109; BROOKS, 1993, 305). Silvio Marcus Corrêa (2008), por sua vez, desenvolveu argumentos mais sofisticados acerca da representação da antropofagia nos relatos de viagem no período do comércio atlântico no continente africano. A dissonância sobre a antropofagia na região torna uma análise focada nos sumbas muito necessária para a compreensão dos impactos que a expansão teve sobre a Serra Leoa principalmente ao considerarmos que os sumbas foram constantemente marcados como diferentes dos manes, portanto, mais ligados aos povos da costa.

A antropofagia sempre foi um tópico recorrente na descrição dos viajantes sobre os povos não-europeus. A recorrência do aparecimento dos “canibais” nos relatos de contato com os povos na América e na África indica o quanto essa prática foi importante para as categorizações do “outro” a partir do período do Renascimento (CORRÊA, 2008, 12). No caso da Senegâmbia, a maior parte dos viajantes menciona a antropofagia com um grau maior ou menor de exagero. Os relatos testemunhais da antropofagia em línguas europeias são raros e parecem não existir para a África Ocidental. Ou seja, os viajantes ou transcritores não presenciaram nenhuma prática antropofágica na África Ocidental, e os testemunhos sempre foram dados por informantes europeus ou africanos. A maior parte das descrições, portanto, seguiam um modelo de representação pré-definido e reforçado por elementos visualmente marcantes, como os dentes limados e a presença de ossadas (CORREA, 2008, 9, 13). O imaginário da antropofagia era tão poderoso em alguns europeus que, por vezes, esses elementos visuais que marcavam o “canibal” na literatura e cartografia eram suficientes para atestar a prática da antropofagia para esse observador.

Além do imaginário da antropofagia na Europa, existia ainda um imaginário da antropofagia entre os senegambianos. Correa demonstrou como, a partir de uma desconfiança do tráfico de escravizados, se construiu na África Ocidental um imaginário sobre uma

antropofagia dos europeus (CORREA, 2008, 10-11). A argumentação do autor mobilizou principalmente os registros de Alvise Cadamosto em suas viagens no fim do século XV. Já indicamos o quanto os intermediários comerciais se utilizaram da antropofagia para reafirmar sua importância nas transações comerciais entre europeus e africanos. Correa relatou que “os nativos sabiam que, para manter o domínio comercial e sua vantagem de mediadores entre os grupos do interior e os europeus, precisavam também controlar o mercado das trocas simbólicas” (CORREA, 2008, 26). Além disso, argumentamos que esses intermediários mobilizaram os imaginários europeus já herdados da tradição renascentista, como também foram fundamentais na construção de um imaginário específico sobre a antropofagia no contexto africano. Válido ressaltar que as relações entre a escravização e a antropofagia persistiram no imaginário dos grupos da região da Serra Leoa até o século XX (SHAW, 2001).

Na Senegâmbia, a maior parte dos indícios de antropofagia estão centrados na região da Serra Leoa. Os dois povos caracterizados por essa prática são objetos desse estudo: os bolões (nos relatos de Duarte Pereira e Valentim Fernandes) e os sumbas (nos relatos de John Hawkins, André Almada, André Donelha, Baltazar Barreira e Manuel Álvares). Os grupos descritos como antropófagos também foram descritos como grupos guerreiros ou com *expertise* em guerra. Nos escritos de Almada, os bolões apareceram, inclusive, indicados como os sumbas que “restaram” de um último processo de invasão. (ALMADA, 1594, 359). Almada afirmou que, quando a vanguarda do exército mane se assentava em algum lugar e se esquecia de pagar o *mafere*, imposto, à retaguarda, os manes voltavam “[...] a marchar com outro exército e com a mesma gente, e que venham comer a estes, que já esquecidos do com que começaram e [são] tidos por sapes;” (ibidem, 360). Nesse sentido, os maiores agentes da antropofagia na região da Senegâmbia entre os séculos XV e XVII estavam de alguma forma ligados à expansão Mane-Sumba. Ademais, a antropofagia foi o principal elemento de caracterização de alguns desses indivíduos fazendo com que, como no caso dos Fang no século XIX, a prática, imaginada ou não, fosse “um elemento constitutivo de sua exodifinição” (CORREA, 2008, 38). Por esse motivo, observar a prática a partir da expansão do século XVI na Serra Leoa é bastante propício para esse estudo.

Nos valendo de um cuidado metodológico para a literatura de viagem, devemos interpretar as representações para identificar as camadas mais profundas dessas narrativas sobre as concepções dos manes, sapes e sumbas acerca da antropofagia na Serra Leoa. Silvio Correa identificou que parte da historiografia se esforçou em detectar o “falso” nos relatos de viagem acerca deste tema. Essa perspectiva acabou por gerar uma concepção histórica de que o caráter ficcional de uma narrativa correspondia a sua falsidade (CORREA, 2008, 20). Neste sentido, não era possível apreender nenhum indício de uma verdade histórica dos “açougues de carne humana”, e todo o caráter ficcional das narrativas de Almada e de outros relatos de viagem. Nossa perspectiva, porém, assim como a de Correa, aponta para a possibilidade de utilizar dessas narrativas enquanto um registro duplamente ficcional e etnográfico, a partir do qual é possível exercer o fazer historiográfico. Para superar a barreira ficcional dos relatos analisamos o dialogismo dos relatos de viagem a fim de ressaltar a agência africana na construção de uma imagem da antropofagia que eles encadeiam e conseguiram, a partir de vestígios para a elaboração de uma história dos povos sapes e sumbas (BARROS, 2012).

Assim, nos propusemos a analisar a antropofagia para além do discurso, pois argumentamos que esta prática ocorreu em contextos específicos na região de Serra Leoa. Como indicamos, a descrição dos viajantes mobilizava um imaginário da antropofagia na Europa pós-renascentista, e nenhum dos viajantes europeus para a Serra Leoa jamais registrou um relato visual da prática. Portanto, todos os relatos sobre a antropofagia na Serra Leoa derivaram da imaginação dos autores e, provavelmente, das informações fornecidas por intermediários comerciais que tinham interesse na manutenção de um imaginário da antropofagia. Sem diminuir a agência desses intermediários, que utilizaram estrategicamente o desconhecimento dos europeus sobre as práticas locais, alguns elementos nos fazem conjecturar que a antropofagia não era apenas um discurso, mas uma prática que aconteceu ou acontecia em contextos específicos.

A antropofagia foi relatada em escritos de viajantes de diversas nacionalidades que escreveram sobre a Senegâmbia, ao longo dos séculos XV, XVI e XVII. Os viajantes europeus na Serra Leoa ocupavam espaços diferentes e constituíram diversas redes de comércio dentro do recorte geográfico de estudo. Os portugueses e cabo verdianos concentram seus registros nas regiões entre o Rio Nunes e a Serra Leoa, ou o Rio Nunes e

Bagarobomba. Por outro lado, os ingleses geralmente centralizam suas narrativas a área que compreende o sul da Serra Leoa, na Ilha de Sherbro e no Cabo do Monte. Além disso, a ocupação dessas regiões e os grupos em contato com os viajantes variaram no decorrer dos dois séculos. As alterações na ocupação do espaço e no viajante que descreve a região explicam, inclusive, porque grupos antes considerados perigosos e belicosos passaram a ser considerados como não praticantes da guerra. Contudo, apesar dessa diversidade, a maior parte desses relatos imputava a antropofagia a dois grupos específicos de uma região específica, de alguma forma relacionados a partir da segunda metade do século XVI.

Havia ingleses, franceses, holandeses e portugueses comercializando por toda a região, mas a descrição regionalizada dos relatos destes comerciantes indicava que a inserção dos viajantes nas redes de comércio se dava a partir de agentes sociais locais, de diferentes grupos. Essa argumentação é reforçada por um conflito registrado nos relatos de Almada e Hawkings. Nestes dois relatos, chefes africanos pediram a ajuda dos estrangeiros para um embate com um grupo rival, de forma que os portugueses lutaram por um desses “reis” e os ingleses por outro (HAWKINGS, 1568, 71-72; ALMADA, 1594, 374-375). Embora não nos aprofundemos nesse conflito mencionado por Almada e Hawkings, ele indica como ingleses e portugueses se relacionavam com grupos diferentes da Serra Leoa. Mesmo assim, tanto ingleses quanto portugueses continuaram a retratar a antropofagia em um grupo específico, com o qual tinham atividades comerciais. Assim, a prática da antropofagia no caso sumba não parece ter sido utilizada pelos intermediários comerciais como uma barreira para reforçar sua necessidade. Nossa tese é que persistência do discurso da antropofagia em relatos de viajantes separados no tempo e no espaço, inseridos nas redes comerciais da Serra Leoa por agentes diversos, é uma forte evidência de que a antropofagia estava além da esfera meramente discursiva.

A partir dessa introdução, analisaremos os relatos sobre a antropofagia sumba, ressaltando inicialmente seu caráter simbólico. Em seguida, discorreremos sobre como a prática antropofágica se relacionava com a feitiçaria e como se expressava culturalmente entre as nações sapes. Por fim, mostraremos que a antropofagia era uma prática ritual dos sumbas que causava impactos significativos na guerra e na cosmologia sape.

### 3.3.2 A antropofagia na expansão Mane-Sumba: O mito de Faire

Chega à choupana o campônio  
 Encontra a mãezinha ajoelhada a rezar  
 Rasga-lhe o peito o demônio  
 Tombando a velhinha aos pés do altar  
 Tira do peito sangrando da velha mãezinha  
 O pobre coração e volta a correr proclamando  
 Vitória, vitória tem minha paixão

— *Coração Materno*, Vicente Celestino (1937)

A antropofagia foi um elemento constituinte da prática de guerra durante a expansão Mane-Sumba. Essa prática foi tão importante que sua origem na Serra Leoa remonta a uma história sobre a origem de um dos senhores manes mais importantes da Serra Leoa no século XVII. Manuel Álvares registrou essa história em seu relato de viagem, e nós a utilizaremos como norteador na argumentação deste tópico.

A estrutura da narrativa de Manuel Álvares sinaliza que a história de que trataremos foi transcrita a partir do que o missionário ouviu de moradores de Serra Leoa. O relato tem algumas características ficcionais, como a narração de um tempo mítico, uma perspectiva onisciente (capaz de perceber os sentimentos e inseguranças das personagens) e uma linearidade coesa (que explicita claramente causas e consequências). Nosso argumento é que ele sistematizou o texto a partir da escuta do relato por terceiros e tal percepção se confirma pela capacidade de mobilização de elementos da cultura material, das práticas cotidianas e cerimoniais, e das relações interpessoais das personagens na narrativa. Além disso, a filiação dos indivíduos principais ao Império do Mali, o caráter épico da narrativa e sua proposta explicativa sobre a presença malinké na região faz-nos crer que a história foi elaborada a partir de tropos narrativos de outras histórias de expansão mandé do mesmo período, algumas delas mencionadas na própria documentação. Portanto, a narrativa apresentada ao missionário seguiu os moldes do que posteriormente seriam chamadas “tradições orais”. O registro feito por Manuel Álvares nos interessa profundamente, por isso analisaremos alguns de seus trechos.

Álvares registrou a história de ascensão do general e “rei” mane, Farma. Farma foi descrito como um dos quatro reis e generais manes que invadiram a Serra Leoa e se tornaram

senhores dessas terras, junto a Manebogo, Manepuma e Farma Xere (DONELHA, 1625, 112). Estavam sujeitas à autoridade de Farma as nações do interior da Serra Leoa, nas proximidades do Rio Mitombo, como os coyas, os simgulleral, os canis e os huramdacosa, nenhum dos quais, inclusive foram considerados sapes em outros relatos que não o de Donelha. Donelha também afirmou que Farma “entre todos os manes era o mais principal, e tinha muitos reis destas e outras nações debaixo do seu império, todos mui guerreiros e muito primor” (DONELHA, 1625, 108)<sup>114</sup>.

A narrativa registrada por Álvares se inicia no Império do Mali, onde Mandimansa entregou suas insígnias de poder (um arco) a três indivíduos responsáveis por conquistar algumas regiões ao sul, porque não havia mais espaço para as pessoas no reino, de modo que era necessário expandi-lo. Os três arcos foram entregues um a Sampos, que tinha um general chamado Feraguira, um a Farma (não aquele que nos interessa), responsável pela conquista da costa ao sul do Mali, e um a Manomassa. Manomassa entregou o arco que recebeu para Fera Messera, responsável pelas conquistas do interior. Segundo Álvares, Farma conquistou toda a costa. Feraguira, por sua vez, deu todo o território de Kerefos à Serra Leoa para Mabete como dote, porque ela lhe deu sua filha em casamento (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p2). A descrição do missionário nesse primeiro momento tinha a pretensão de ambientar a narrativa a partir da relação entre suas personagens, que à época também eram moradores da Serra Leoa e indivíduos previamente mencionados, como Mabete, a mulher cujas descendentes produziam amuletos de guerra. O autor também incluiu no relato parte de suas ideias, como a de que antes de chegar à Serra Leoa, os manes haviam passado pelo Congo e por Angola, durante seu trajeto.

O trecho em que nos concentraremos segue a trajetória do terceiro conquistador, Fera Messera. Álvares continuou seu relato dizendo que, após os manes começarem a conquistar a região da Serra Leoa e muitas outras, Fera Messera, já cansado, fundou um assentamento nas proximidades do Cabo do Monte. O lugar aparentemente não era fértil, e os manes conseguiam a comida a partir do comércio com seus vizinhos. Entretanto, com o aumento de saques que esses lugares vizinhos passaram a sofrer com a chegada dos estrangeiros, seus

---

<sup>114</sup> “Amre todos hos manes ho mais prinsipal, he tem muitos reis destas he outras nasomjs, debaixo de seu ymperio, todos muj guerejros he de mujto primor.”

chefes fizeram um “cerco” aos manes e não lhes enviaram mais comida. Essa prática foi chamada de “*dor*”. Esses reis vizinhos também passaram a sabotar as plantações manes, vendendo para eles sementes de arroz previamente cozidas que, por isso, não brotavam. Os manes descobriram esse engodo a partir da captura e ameaça de um indivíduo que fazia parte de um povo ou cidade vizinha. O narrador descreveu que o homem “não podia manter nenhum segredo e contou tudo”. Como punição a esses grupos que o haviam enganado, Fera Messera arquitetou um plano de encontrar um comandante implacável para liderar o seu exército e assim conquistar os povos da Serra Leoa. Ele pôs o plano imediatamente em prática:

Fera Messera foi incapaz de retardar sua vingança. Ele inventou novas formas de crueldade para lidar de vez com seus inimigos. Ele pediu que seu próprio arco de bronze, um curto como os que são vistos hoje na Serra Leoa, [possivelmente o arco dado por Manomassa], fosse colocado em um lugar público e aberto; E ele faz uma proclamação em nome de Messera de que qualquer um que *fosse ousado o suficiente para matar e comer sua própria mãe às vistas de todos não receberia só grandes riquezas e muitos favores, mas também o glorioso título de comandante chefe das conquistas dali em diante*<sup>115</sup>. [acréscimos meus] (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p2).

A narrativa como registrada por Álvares indicou que, por quase três meses, não houve respostas. Logo em seguida, o missionário apresentou a figura de Farma (que se chamava até então Faire):

Ele era um homem vigoroso, de grande ambição e amplamente reconhecido como tal. Ele foi tomado pelo desejo de obter o título que já se viu dando um passo à frente e, em sua mente, colocando as mãos no arco. Ele estava pronto para fazê-lo e foi impedido apenas por seu status humilde, que sempre desencoraja qualquer ação<sup>116</sup>. (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p3)

Álvares não se furtou de fazer comentários enquanto narrava os acontecimentos, enfatizando os intentos de Faire como “malignos”, comparando sua figura à de Nero do império romano. Contudo, Álvares também descreveu a hesitação de Faire, cujos desejos

---

<sup>115</sup> “Fera Messera was incapable of delaying his vengeance. He invented new forms of cruelty to deal out in full to his enemies. He ordered his own bow of bronze, a short one like those seen today in Serra leoa, to be placed in a public open place; and he had a proclamation made in the name of Messera to the effect that whoever was bold enough to kill and eat his own mother in public view would not only receive great riche and many favours but would also gain the glorious title of commander-in-chief of the conquest from them onwards.” (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p2).

<sup>116</sup> “He was a vigorous man of great ambition, and widely recognized as such. He was seized with the desire to obtain the title already he saw himself stepping forward, and in his mind’s eye he laid hands on the bow. He was ready to do it and was held back only by his lowy status, which always discourages action.”

acabaram por chegar aos ouvidos de Fera Messera por um conhecido do jovem, a quem ele se confidenciou. A partir daí, a narrativa encontra seu ápice e conclusão:

Ele [Faire] abriu seu coração para um homem que era um conhecido próximo de Fera Messera, afirmando que assim que soubesse que havia ganhado a atenção de seu capitão e senhor, haveria um pequeno atraso na conclusão de sua tarefa. O confidente afastou-se para considerar o assunto e contou a Messera. Este último ficou tão satisfeito que renovou a proclamação, declarando que seus termos se aplicavam a qualquer pessoa servindo em seu exército, de qualquer status ou posição. Neste período, Faire (que se tornou Farma) era tocador de tambor, um posto de destaque no exército normalmente reservado a nobres e àqueles de grande coragem, aqueles que saem desse ponto podem como recompensa assumir o arco. As dúvidas de Faire foram dissolvidas. A conclusão da proclamação significou o fim da vida da mãe do selvagem. Ele colocou as mãos no arco, ergueu-o respeitosamente e não sabia onde colocá-lo. Procurou a sua mãe, a matou em um lugar público com todos ao redor vendo aquele espetáculo lamentável. Faire arrancou as estranhas da mãe que o dera à luz e com absoluta crueldade cozinhou aquele coração que tanto sofreu pelo selvagem. O lobo voraz cortou os seios que o nutriram com amor e amputou as mãos que cuidaram dele. Então, naquele mesmo lugar, ele fez um juramento diabólico de nunca baixar o arco” (ÁLVARES, v2, c 13, p 2-3)<sup>117</sup>.

Após a transformação de Faire no general de Fera Messera, o relato discorre sobre a trajetória do guerreiro. Faire passou a ser tratado com presentes e com o afeto de Ferra Messera que “como símbolo de sua afeição e recompensa deu a ele uma de suas mais amadas esposas que estava grávida declarando que ela o acompanharia suas jornadas durante as conquistas”. Essa mulher sem nome marcou um momento importante na vida de Faire, pois o filho de Fera Messera que ela carregava ditaria o futuro da Serra Leoa. Se fosse um menino, Faire deveria entregar todas as terras a ele e o reconhecer como rei, mas se fosse uma filha, as terras deveriam ser divididas aos futuros filhos de Faire, com a obrigação de que eles pagassem tributos aos descendentes de Fera Messera. A criança que nasceu foi um menino e, depois de seu nascimento, Faire ainda enviou dois de seus filhos para Fera Messera “para satisfazer quaisquer dúvidas que ele sentisse sobre seu Faire, pois ninguém pode ter confiança

---

<sup>117</sup> “He opened his heart to a man who was a close acquaintance of Fera Messera stating that as soon as he knew that he had gained the attention of his captain and lord, there would be little delay in the completion of his task. The confidant went away to consider the matter and told Messera. The latter was so pleased that he renewed the proclamation, declaring that its terms applied to anyone serving in his army, of whatever status or rank. At this period, Faire (who become Farma) was a drummer, a post of consequence in the army which is normally allocated to nobles and those of particular courage, who when they leave this post may as a reward take up the bow. Faire’s doubts were dissolved. The conclusion of the proclamation meant the end of the life of the savage’s mother. He laid hands on the bow, held it up respectfully, and did not know where to put it. He sought out his mother which had borne him, and in absolute cruelty cooked that heart which had suffered so much on behalf of the savage. The voracious wolf sliced off those breasts which had lovingly nourished him and amputated the hands which had cared for him. Then on the spot he made a diabolical oath, never to lay the bow down.”

em um coração servil” (ÁLVARES, v2, c 13, p 3-4). Essa é a história de como Faire se tornou chefe general da conquista da Serra Leoa.

Resta-nos ainda, retomar a história da cidade que enganou Messera e iniciou a antropofagia entre os Sumba. Segundo Álvares:

Quão completamente eles cumpriram o juramento que tinham feito de ser a sepultura de seus inimigos. A batalha foi a mais terrível e assustadora que se pode imaginar. Depois que eles [soldados de Massera] quebraram se chocaram e quebraram as paliçadas, arcos foram puxados, flechas atiradas e lanças arremessadas tão ferozmente que em pouco tempo nem uma pedra estava de pé. E primeiro para aterrorizar os inimigos eles jogaram pelas muralhas, os ossos, os crânios e pedaços de carne daqueles que eles tinham conquistado pelo caminho e em cidades mais fracas onde eles não pouparam nem pais nem filhos. Os lobos famintos por vingança os engoliram.<sup>118</sup> (ÁLVARES, v2, c 13, p 5).

A narrativa é um tanto direta, e parece sintetizar de forma providencial nosso argumento. Ela elenca como a prática da antropofagia aparece como um recurso de guerra utilizado para amedrontar os inimigos, mas também marca a transformação de Faire em Farma e a sua ascensão de um tocador de tambores para um chefe general da conquista da Serra Leoa. A partir dessa narrativa e de outros relatos de viagem, percebe-se como a antropofagia agia primeiramente como um símbolo da ferocidade mane e simultaneamente como um recurso militar e como prática de incorporação dos vencidos, a partir da transformação de sapes em sumbas.

### 3.3.3 A antropofagia no contexto de guerra como incorporação dos vencidos

A relação entre a antropofagia e a guerra não é, de modo algum, uma exclusividade dos sumbas. A guerra ocupa um papel central nas descrições e análises da prática da antropofagia em diferentes lugares do mundo e em períodos diversos. O caso dos povos Tupinambá na América do Sul (séc XVI-XIX), dos Jagas na região da África Central (séc XVI-XVII), dos Fang e dos Pahouins na região equatorial da África (XIX) são exemplos que

---

<sup>118</sup> “How completely thy carried out the oath thy had take to be the burial ground of their enemies! The battle was the most terrible and frightenin that could be imagined. See, now they clash and break down the stockades. Bow were pulled, arrows shot, spears thrown, all so fiercely that in a short time not a stone was left standing. And first they terrified the enemy, by throwing over the walls the bones ans skulls and sections of flesh of those they had conquered on the way and in weaker towns, where they had spared neither father nor son. The wolves hungry for vengeance had swallowed them up.”

ilustram essa relação. No caso dos Fang, Correa afirmou que a antropofagia ocupava um lugar central de regulação do desequilíbrio causado pela guerra (CORREA, 2008, 35-36). Entre os Tupinambá a prática da antropofagia estava intimamente ligada à ideia de vingança, central não só na percepção do grupo sobre a guerra, mas para sua noção de tempo e identidade (CASTRO, 2002, 34). Esses exemplos nos fazem perceber que a relação entre a guerra e a antropofagia é mais do que um episódio. Nos casos Tupinambá e Fang, a antropofagia ainda ocupava um lugar importante na cosmo percepção e organização dos grupos em conflito.

Além da falta de alimento, a justificativa mais recorrente para a antropofagia dos sumba é militar. Os escritores dos relatos de viagem descreveram que a prática de comer os inimigos estava relacionada a impor o medo em seus inimigos e conquistá-los. Almada descreveu o quanto o espírito de luta dos sapes era arrefecido quando eles percebiam que lutavam com aqueles “cujos peitos haviam de ser as suas sepulturas” (ALMADA, 15594, 362.) A prática antropofágica em Álvares foi descrita de forma teatralizada. Assim como na história de Faire, na qual os soldados jogaram ossos e carne sobre as muralhas antes de invadir a cidade, o autor indicou que as cerimônias de antropofagia eram realizadas em lugar público, de forma que pudessem ser vistas por seus inimigos (ÁLVARES, 1615, v2, c11, p2; v2, c13, p5). Na descrição dos dois viajantes, o medo causado pela antropofagia tinha um lugar central na tática de guerra utilizada pelos sumbas.

No caso dos sumbas e sapes, outra característica essencial da antropofagia enquanto prática de guerra é a recusa do sepultamento. O sepultamento ocupou um lugar central nas cosmologias senegambianas dos séculos XVI-XVII, e a recusa desses rituais aos mortos em combate era uma forma dos guerreiros sapes conseguirem prestígio. Quando um indivíduo matava alguém em combate ou em um conflito ficava com o crânio dessa pessoa como um símbolo desse prestígio até a sua morte quando todas as caveiras das pessoas que ele ou ela matou ocupavam um lugar de destaque na cerimônia de sepultamento (FERNANDES, 1958 [1506], 732). Na narrativa de Álvares sobre a conquista da cidade de Faire, os crânios e ossos dos inimigos eram lançados sobre as muralhas, indicando como entre os Sumba também não era permitido o sepultamento de seus mortos (ÁLVARES, 1615, v2, c11, p5). Em mais de uma descrição documental, os escritores escolheram afirmar que aqueles que eram derrotados pelos sumbas eram “sepultados” em suas barrigas/peitos. Assim, a antropofagia ocupava um

lugar semelhante ao colecionismo de crânios na concepção de *morte, sepultamento e pós-morte* por representar, da mesma forma, uma recusa nos sepultamentos. Apesar disso, as duas práticas eram bastante diferentes, pois, a antropofagia era mais que uma recusa de sepultamento devido ao seu importante caráter de incorporação.

A antropofagia enquanto tropo literário, símbolo ou prática ritual está comumente associada a uma ideia de incorporação. Entre os pahouins da África Equatorial, o exercício da guerra que consistia na prática da antropofagia e na incorporação das mulheres e crianças capturadas à sociedade pahouin. A prática, era uma estratégia de reprodução do grupo pela “guerra de captura” (CORREA, 2008, 35). Por algum tempo, acreditou-se que a antropofagia entre os Tupinambá tinha o objetivo de incorporar as características do guerreiro devorado. Atualmente, pesquisas mostram que essa perspectiva é, no mínimo, insuficiente para descrever o caso Tupinambá (CASTRO, 2002).

Assim como nesses outros casos, a incorporação dos vencidos ao exército mane também estava em um lugar central na prática antropofágica dos sumba, embora um lugar muito particular. O relato de Manuel Álvares indicou que a prática da antropofagia não estava restrita aos invasores, mas também era imputada aos indivíduos recrutados dentre os povos vencidos porque isso os tornava “soldados de espírito<sup>119</sup>” (ÁLVARES, 1615, v2, c11, p2). Cabe ressaltar que os indivíduos incorporados ao exército e transformados de sapes para sumbas, tinham uma lealdade fragmentada com os manes e os laços de solidariedade guerreira entre os sumbas competiam diretamente com os laços sanguíneos (diretos ou míticos) das sociedades de linhagem e das redes de sociabilidade dos sapes. Desse modo, no contexto de guerra, a antropofagia parece ter sido uma forma de reprodução de soldados leais, justamente por ser uma prática de desestruturação sistemática da organização de linhagem das sociedades sapes.

---

<sup>119</sup> “The original Sumbas were not content to eat this extraordinary meal themselves; they also recruited eating-companions, because they wished to have soldiers of spirit” (ÁLVARES, 1615, v2, c11, p2).

### *Desenterrando os Mortos: A desestabilização do sistema de linhagens*

A antropofagia, como mencionamos, parece ter tido uma dimensão ritual perceptível, apesar das projeções europeias dos viajantes sobre a prática. Embora a antropofagia pudesse ser cometida com qualquer um dos indivíduos conquistados, ela tinha alvos prioritários, como os nobres. o comerciante Almada tentou descrever um cenário calamitoso das guerras, em que por onde os sumbas passavam, guerrearam com tanto ímpeto que não deixavam nada para trás (ALMADA, 1594, 361). Contudo, esse cenário arrasado não correspondia a uma realidade. por mais que os manes e sumbas fossem de fato militarmente poderosos, eles mantiveram as aldeias conquistadas com alguma estabilidade (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p 2). Apesar disso, Almada ilustrou um consumo ritual dos sumbas ao descrever uma “ordem” com que praticavam a antropofagias: “os povos que tomavam logo da gente consigo traziam e comiam os principais reis, fidalgos e governadores, e a mais gente”, (ALMADA, 1594. 362). Ou seja, primeiro os sumbas comiam os reis, fidalgos e governadores, e em seguida, a mais gente. A prioridade em comer quem seriam pessoas importantes para a comunidade foi reafirmada por Alvares para quem os alvos dos sumba eram “os chefes”<sup>120</sup> (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p 2). A leitura atenta das fontes mostrou que ao invés da suposta antropofagia generalizada dos sumba, estes praticavam a antropofagia ritual localizada nas lideranças do grupo adversário (RODNEY, 1964, 109). Entretanto, só é possível perceber o impacto da prática de comer ritualmente os líderes sapes quando ela está associada à outra prática sumba, a de desenterrar os mortos.

Os sumbas também foram responsabilizados por desenterrar os mortos de seus túmulos para saquear o ouro que os sapes enterravam nas sepulturas (HAWKINGS, 1568, 18; ALMADA, 1594, 362). De fato, esses túmulos eram repletos de “bens de prestígio”, e foram reconhecidos pelos portugueses como fontes de grandes riquezas (BARREIRA, 1607a, 239). A prática de desenterramento ainda não recebeu a atenção que merecia na historiografia sobre a região, portanto, as considerações neste trabalho sobre este tema são originais. Nosso argumento é que violar os túmulos não era somente para adquirir de bens de prestígio, como os viajantes indicaram. Desenterrar os mortos era uma afronta direta aos ancestrais.

---

<sup>120</sup> “leading cietizens”

O ato de desenterrar os mortos não pode ser restrito à dimensão material de aquisição dos seus bens. Os túmulos dos mortos continuavam a ser um lugar importante para prestar respeito, mesmo após as cerimônias de enterro. A prática de sacrifícios anuais em homenagem ao morto acontecia no túmulo deste, que ficava próximo à chana (FERNANDES, 1958 [1506], 731). Assim como faltar com as responsabilidades desses sacrifícios anuais poderia atrair a fúria dos ancestrais, a violação de seus túmulos deve ser vista como uma ofensa grave. Baseado no antropólogo Gunter Tessmann, Correia analisou como antropófagos e feiticeiros compartilham um desrespeito aos mortos. Nas palavras de Tessman: “Os feiticeiros desempenhavam importante papel no (des)equilíbrio das forças do bem e do mal. Os feiticeiros não temem os mortos. Eles desterram os cadáveres, cozinham a carne e a dividem” (Tessmann in Correa, 2008, 34). A violação dos túmulos não aparece como uma das atribuições dos feiticeiros em nenhum dos relatos da literatura viagem na Senegâmbia no período do comércio atlântico e, portanto, não podemos indicar que a prática era vista da mesma forma na Serra Leoa do século XVI. Contudo, a relação entre a antropofagia e a feitiçaria indicada por Tessmann ajuda a entender a importância simbólica desse ato de violação dos túmulos. Evidentemente que a posse dos bens do prestígio era, em sua materialidade, de grande importância e pode por si só ter motivado a violação dos túmulos. Porém, ignorar a dimensão simbólica desse processo de violação poderia simplificar o impacto que a expansão mane teve sobre as instituições sapes.

Os relatos não apresentaram indícios em relação às consequências possíveis desse procedimento de violação dos túmulos em relação aos espíritos dos ancestrais. Todavia, o termo “desequilíbrio”, utilizado por Tessmann para descrever a ação dos feiticeiros, tem uma aplicação coerente para essa situação. Álvares descreveu que os sumbas também matavam as palmeiras e outras árvores de grande importância para os sapes para comer como repolho (ÁLVARES, 1991 [1615], v2, c 11, p 3-4). Essa prática violava o respeito dos sapes pela flora local, pelos espíritos do território, e os períodos adequados de uso das palmeiras. Neste sentido, a violação dos túmulos dos ancestrais sapes se ligava à uma violação da natureza onde residiam os espíritos de território e as duas afrontas instauraram um descompasso entre o mundo terreno visível e o espiritual invisível. Esse desequilíbrio por si fragmentava as solidariedades entre os sapes, uma vez que os sepultamentos tinham uma função de reforçar os laços entre os indivíduos da comunidade.

O caminho que estamos construindo leva a pensar, portanto que a prática de antropofagia dos líderes sapes e o desenterro dos mortos, devem ser interpretadas como uma agressão às redes de solidariedade sapes baseadas no parentesco. Esse argumento encontra correspondência na narrativa de Faire. Matar a própria mãe num ato de bravura, significava fragilizar, assim, o sistema de parentesco ao qual ele pertencia. O general só pôde assumir sua posição dentro do exército sumba e guiar o avanço pela Serra Leoa depois de romper as lealdades consanguíneas, matando sua própria mãe e comendo seu coração. Outros relatos transcritos por Álvares explicitam discursivamente a relação entre a antropofagia e o desrespeito a linhagem. O missionário indicou uma história em que as vítimas dos sumbas eram uma criança grávida e o bebê que ainda nem havia nascido (ÁLVARES, [1615], v2, c11, p1). Outra lenda emblemática foi a de Sambalate, o cruel, o filho de Fera Messera de quem a esposa de Faire estava grávida quando a recebeu. Esse rei, que segundo Álvares, adquiriu gosto por carne humana no útero da mãe, casou-se com a filha de um sape. Essa mulher foi morta “sem motivo” por Sambalate e servida como alimento para o próprio pai em uma visita posterior sem que ele soubesse (ÁLVARES, [1615], v2, c11, p2). O relato de antropofagia descrito pelo cronista Almada envolvendo um indivíduo português também reforça nosso argumento. Neste último relato, os sumbas forçam um indivíduo português a comer, sem saber, a carne de um de seus companheiros. A escolha dos manes por fazer com que o português cativo comesse seu conterrâneo tinha, nessa ótica, o mesmo objetivo de fragmentar as solidariedades daquele indivíduo.

Não parece coincidência que os relatos de antropofagia enfatizem a separação e o rompimento de relações sociais e familiares, principalmente entre pais e filhos. Muitos desses relatos que beiram a fantasia não são interpretados nessa pesquisa como fatos, nem como fábulas, mas como narrativas sobre a antropofagia. Nesse sentido, mais importante que a sua comprovação documental, nos interessa pensar por que a relação materna e paterna sempre é violentamente interrompida pela prática da antropofagia. Essa reiteração constante confirma nossa tese de que para além de um uso no combate, a antropofagia era estrategicamente utilizada para fragmentar laços de lealdade tão fortes quanto os consanguíneos. Ao escolher os líderes da comunidade para praticar a antropofagia, os sumbas impediam que esses indivíduos se tornassem ancestrais e rompiam desse modo com as relações de linhagem entre encarnados e espíritos, entre ancestrais e descendentes.

Ao desenterrar os mortos e negar o sepultamento aos principais cidadãos por meio da antropofagia, os sumbas desequilibraram o sistema de parentesco desenvolvido pelos sapes. Os ancestrais estabelecidos foram desrespeitados em seus túmulos, e os cidadãos que se tornariam grandes ancestrais em sua morte, com grandes cerimônias de sepultamento, foram impedidos de ascender à ancestralidade pela antropofagia. Retomemos nosso argumento da morte como tabu. Assim como os sapes estavam afastados das relações de parentesco até que uma cerimônia de sepultamento os religasse ao sistema de linhagens o desequilíbrio na relação entre os sapes com seus ancestrais colocava esses indivíduos em uma situação tabu, semelhante à que descrevemos com os descendentes dos condenados à morte. Ao desenterrar os mortos e negar sepultamento aos vivos os sumbas colocavam seus adversários no mesmo limiar em que estavam as famílias de ladrões e feiticeiros cujo ancestral não foi sepultado: Um não-lugar entre descendente e ancestral que remete a ideia de morte social. Contudo, esse não-lugar à margem do parentesco que permitia a escravização, também permitia na expansão Mane-Sumba a construção de novas formas de solidariedade. Assim, as escolhas narrativas da antropofagia relacionadas à uma quebra de solidariedade e complementares ao desequilíbrio espiritual causado pela violação dos túmulos era a base para a incorporação dos inimigos entre os sumbas.

Resta, logo, para esse capítulo responder duas questões 1): como, a partir do processo de desestruturação da solidariedade dos sapes baseada em parentesco, surgiram outras formas de solidariedade? 2) Como a antropofagia ocupou um lugar central nessa constelação.

### ***Devorando os vivos: a antropofagia como lealdade***

A antropofagia era uma forma particular de assegurar a lealdade dos soldados sumbas, instaurar o medo e manter o poder sobre os territórios conquistados, como indicou Álvares:

Eles [manes e sumbas] passaram a arrasar toda a costa e os reinos vizinhos, deixando atrás deles residentes nas cidades e um número suficiente para detê-los, sem medo de rebelião nas partes conquistadas pois mataram e devoraram os chefes e colocaram nos seus lugares seus filhos mais novos. Estes, depois de ver o que havia acontecido com seus pais foram suficientemente instruídos sobre como deveriam se

comportar em questões de governo e na lealdade (aos Manes)<sup>121</sup>. (ÁLVARES, 1615, v2, c13, p 2)

A antropofagia dos líderes desequilibrava as organizações sapes e possibilitava aos manes e sumbas desenvolver suas próprias formas de autoridade na Serra Leoa. Manuel Álvares indicou que quando os sumbas invadiam um território, humilhavam os chefes daquele lugar: “quando eles [os reis/chefes] chegam, eles imediatamente tiraram suas batas e se estendem no chão. Como sinal de sujeição, a eles colocavam um pé no pescoço de cada um e eles colocavam o rei em troncos ou correntes”. Durante esse processo, um dos filhos do rei era incumbido de “vir com todo o ouro e bens preciosos de seu pai e o máximo possível de seus bens” e entregar aos invasores. Em seguida o rei era morto, sua cabeça arrancada e o seu filho coroado com um discurso de lealdade<sup>122</sup> (ÁLVARES, 1991 [1615], v2, c 13, p5). O conselho do antigo governante geralmente era mantido, com seus juízes e oficiais, os solateguis. Segundo o missionário, essa prática era realizada para assegurar a lealdade dos novos líderes que ficavam no comando da cidade, de modo que os sumbas não precisassem deixar um grande contingente de pessoas para suprimir rebeliões ou evitar motins.

As cerimônias de coroação parecem ter sido momentos estratégicos para assegurar a lealdade do novo governante a seus superiores e ao conselho de anciãos. No século XVI, as cerimônias incluíram insígnias de poder, como o arco e flechas do antigo rei, a lâmina de execução — agora chamada de “binte” — e um bastão militar que funciona como cetro (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c12, p1-2). Álvares descreveu ainda o uso de vestes cerimoniais, como uma capa colorida de nachul, uma bata de brocado e uma coroa. A inclusão do arco derivou, muito possivelmente, da posição simbólica da arma entre os manes

---

<sup>121</sup> “They proceeded to devastate the whole coast and the neighboring kingdoms, leaving behind them, in residence in the towns, a sufficient number to hold them, with no fear of rebellion on the part of the conquered, since they had killed and eaten the leading citizens and put in their place their young sons. (f38v) These, after seeing what had happened to their fathers, were sufficiently instructed in how they should behave in matters of government, and in loyalty (to the Manes).”

<sup>122</sup> “[...] When they arrived, they immediately stripped off their smocks and stretched themselves out on the ground. As a token of subjection, the Mane placed a foot on the neck of each and they put the king in stocks or chains. they ordered his oldest son to come with all his father's gold and precious possessions and as much as possible of his goods. Then in front of the prince his father was beheaded. The Mande established the prince as king and handed over to him the officers and judges of the dead man. At this point, they made a speech to him about the attention and exactitude that obedience to higher rulers called for – and his observance of this obedience was greatly aided by the cruel spectacle they and carried out as a warning, while if he fell short in anything they promised him rewards for those deeds of his which merited them.”

e a posição do rei como um guerreiro também é representada pela presença dessas armas. A manutenção da lâmina de execução utilizada para decapitar os condenados, indicava a manutenção de práticas locais, como o colecionismo dos crânios. Tanto as armas quanto o binte indicavam o fomento de uma cultura de guerra a partir do encontro entre sapes e manes, representada efetivamente pelos sumbas. Contudo, nesse excerto, as cerimônias de coroação utilizavam a antropofagia apenas como uma forma de amedrontar os reis e conselheiros, mantidos em seus cargos pelos manes. Acreditamos que a prática tivesse um papel ainda mais fundamental na identidade dos sumbas.

O objetivo de uma antropofagia ritual também era garantir a lealdade dos novos soldados do exército mane, “criando soldados de alma”. O recrutamento dos sapes para as linhas manes foi outro exemplo que demonstrava a fragilidade em que se encontravam as solidariedades sapes durante o processo de invasão. Porém, a sagacidade da antropofagia sumba não estava em comer os ancestrais dos inimigos, mas em fazer com que os inimigos comessem os próprios ancestrais. Essa prática marcava tão profundamente seus praticantes que eles eram postos à margem de uma solidariedade entre os sapes. Deste modo, assim como a antropofagia marcava a diferença entre manes e sumbas ela também marcava a diferença entre os povos sapes. Na descrição de Donelha, a expressão “não comem carne humana” foi utilizada como adjetivo para uma série de grupos sapes como uma forma de demarcar a distinção de bagas, temnes, caluns e limbas em relação aos bolões.

George Brooks indicou que a prática antropofágica funcionava como uma ferramenta de deprogramação dos jovens sapes recrutados para as forças sumbas, argumentando que essa deprogramação era seguida pela ressocialização a partir das “sociedades secretas” (BROOKS, 1993, 305). Uma dessas sociedades, inclusive, foi descrita nas fontes como uma “universidade”, na qual os líderes escolhidos pelos manes para as cidades conquistadas eram ensinados “para manter a paz” (ÁLVARES in BROOKS, 1993, 302). O argumento de Brooks era que a antropofagia funcionava como um ritual de iniciação para essas “sociedades”, que seriam a chave para a imposição cultural mane na região. Nossa discordância com Brooks nesse argumento é em relação ao domínio mandé dessas sociedades e do sufocamento da agência dos sapes na formação e desenvolvimento dessas instituições.

A história de Farma evidencia que o matricídio simbolizava justamente a substituição da linhagem pela solidariedade guerreira entre ele e Fera Messera. Assim, a antropofagia simultaneamente gerava um desequilíbrio das relações parentais e ancestrais dos jovens sapes e criava redes de sociabilidade entre eles como sumbas, cuja identidade e fraternidade foi erguida sobre a prática de comer, ou ter comido ritualmente, carne humana.

### 3.3.4 Casamento, Cabondo e outras formas de solidariedade

O processo de incorporação, portanto, não se restringiu à fratura identitária da antropofagia. As relações matrimoniais entre manes, sumbas e sapes são peça fundamental para o estabelecimento dos estrangeiros na região, bem como para a incorporação dos povos vencidos numa solidariedade mane. Nessas relações importa ressaltar como as mulheres foram essenciais para consolidar a solidariedade criada pelos manes com os sapes/sumbas.

Retomemos a tradição registrada por Alvares para perceber como o autor retratou as relações matrimoniais. Na tradição de Faire, essa solidariedade foi marcada pelo compartilhamento de uma esposa entre ele e Fera Messera. A relação de Faire com a esposa de Messera também foi uma “troca” de descendentes. Indicamos que o filho de Fera Messera de quem sua esposa estava grávida foi entregue a Faire junto com ela. Segundo Messera, essa criança que o missionário chamou de Sambalate, o cruel, deveria ser herdeiro de todas as terras conquistadas pelo sumba como se fosse seu primogênito. O missionário registrou ainda que “ele [Faire] ainda lhe deu [à Fera Massera] seus próprios filhos Bofio e Bere Bere, a fim de satisfazer quaisquer dúvidas que ele sentia sobre seu Faire<sup>123</sup>” (ÁLVARES, 1990 [1615], v2, c13, p3-4). Embora o missionário tenha indicado a troca de filhos como uma forma de reafirmar a confiança entre Fera Messera e Faire, é possível perceber nesse gesto uma aproximação entre a entrega de esposas e a prática de cabondo. Nesse caso, percebemos primeiro uma inversão no fluxo em que a esposa do invasor mane que passa a se relacionar com Faire, que se torna o primeiro sumba, já estava grávida. Desse modo foi Fera Massera que inicialmente renunciou a um descendente para Farma que deveria o tratar como

---

<sup>123</sup> “It is generally held that he further gave him, as a controlling influence, his own sons Bofio e Bere Bere, in order to satisfy any doubts, he felt about his Faire, for no-one can have confidence in a servile heart. Their presence did not last long since in the war which Farma had with his captains Sacena, one of them died paralysed and the other died from poison.”

primogênito. Contudo, ao entregar os filhos que teve com a esposa de Massera a ele, Farma cumpre um requisito importante da prática de cabondo de entregar os filhos nascidos dessa relação ao homem que “cedeu” sua esposa ao estrangeiro. Em outras palavras, os filhos que um indivíduo tinha com mulher que mediava a relação dele com seu marido eram considerados filhos e dependentes do marido e da esposa em questão e não do estrangeiro. Posteriormente Sambalate, filho de Messera (mane) e primogênito de Farma (sumba) se casou com a filha de um líder sape, a quem ele matou e serviu a seu sogro (ÁLVARES, [1615], v2, c11, p2). Embora o nome de nenhuma dessas mulheres seja mencionado e o fim de uma delas seja trágico, elas foram as responsáveis por consolidar as relações entre Messera e Faire, e entre Sambalate e o rei Sape, em primeira instância, e as relações entre manes e sumbas e manes/sumbas e sapes em perspectiva mais ampla. As tensões entre os grupos não se revolveram, e o assadino da esposa de Sambalate é um exemplo definitivo dessas tensões, entretanto, o matrimônio figurou ao lado da antropofagia uma forma de estabelecer relações que não a guerra entre sapes, manes e sumbas.

O assentamento dos sumbas na Serra Leoa precisa ser compreendido a partir da construção recíproca de relações de estabilidade entre conquistadores e conquistados. Contudo, cabe ressaltar que essas relações entre os dois grupos manes e sapes começaram a ser estabelecidas desde o início da expansão mane. Desde a descrição do envio de embaixadores e das etiquetas de guerra, não houve um momento de contato conflituoso que não estivesse acompanhado de outros tipos de relação sociais.

Tomemos como ilustração final a descrição de Hawkins da Sambula (possivelmente Sherbro), onde os Sumbas (e manes) se estabeleceram plenamente, apenas três anos depois de sua chegada na região. “Em um espaço tão curto de tempo plantaram tanto o chão que eles tinham abundância de milho, arroz, raízes, abóboras, ‘pullins’, bodes, peixes secos e frutas” (HAWKINS, 1564, 17)<sup>124</sup>. A acomodação rápida dos Sumbas na região chama a atenção de

---

<sup>124</sup> “The Samboses had inhabited there 3 yeeres before our coming thither, and in so short space haue so planted the ground, that they had great plentie of mill, rise, rootes, pompions, pullin, goates, of small frye dried, euery house full of the countrey fruite planted by God's prouidence, as Palmito trees, fruites like dates, and sundry other in no place in all that countrey so abundantly, whereby they liued more deliciously then other. These inhabitants haue diners of the Sapies, which they tooke in the warres, as their slaues, whome onely they keepe to till the ground, in that they neither haue the knowledge thereof.”

Hawkins e tensiona uma narrativa que via a Serra Leoa no pós-expansão como um cenário de terra arrasada. Mais que uma expertise no cuidado com a terra, o viajante indicou que esse rápido estabelecimento dos sumbas na ilha se devia à manutenção dos sapes enquanto escravizados dos manes. O cenário de escravização por si é interessante uma vez que indica uma construção de uma série de relações possíveis entre manes e sapes que não é possível explorar no escopo dessa pesquisa. Vale dizer, portanto que o regime de escravização na Serra Leoa era substancialmente diferente do regime atlântico segundo os relatos de viagem.

Contudo, embora Hawkins observe a relação entre manes e sumbas como uma relação de escravidão, é possível que o viajante esteja observando um cenário muito mais complexo. Se pesarmos novamente as descrições dos viajantes sobre a participação das mulheres na agricultura da Serra Leoa, podemos entender um pouco melhor sobre essas dinâmicas. Segundo Fernandes, elas cuidavam de todas as etapas do plantio do arroz e de outros alimentos, provavelmente, inclusive da preparação da terra (FERNANDES, 1958 [1506], 733). As relações de trabalho entre esposas e maridos foram denunciadas por Baltazar Barreira como uma aparente escravização delas por eles (BARREIRA, 1968 [1606 a], 171). Em sua descrição, Hawkins indicou que a necessidade da presença sape se dava porque os Sumbas “não tinham conhecimento” para lavar o solo. As mulheres sapes, por sua vez, conheciam bem as técnicas de cultivo (HAWKINS, 1564, 17). Por esse motivo, argumentamos que nem todo o cenário de Sherbro se deve à escravização. Parte dele derivava, possivelmente, do trabalho desenvolvido a partir do estabelecimento de relações interpessoais entre sapes e manes, no qual a antropofagia, nas quais o casamento e o cabondo ocuparam um lugar fundamental.

No fim do século XVII o termo Sumba desaparece nos relatos de viagem (COELHO, 1669; DAPPER, 1689). Já no fim do XVI, Almada mencionou que os novos habitantes da região preferiam se chamar de manes, mas já eram vulgarmente chamados de sapes. O sumiço da nomenclatura associado ao cenário descrito pro Hawkins nos leva ao nosso último argumento. Acreditamos que “sumba” era um termo indicativo de uma identidade transitória, que marcou o período de reestruturação dos povos locais aos novos sistemas de ordem construídos com os manes e que seu desaparecimento indica, sobretudo, o sucesso dessa reestruturação.

## Conclusão:

“O chão vai se abrir e engolir o mal  
 É assim que eu vejo, eu juro  
 Eu vejo... e o chão é o símbolo das pessoas pobres  
 Os pobres vão abrir esse mundo inteiro e engolir os ricos  
 Porque os ricos vão ser tão gordos  
 Eles vão ser tão apetitosos, tá entendendo?!  
 Prósperos e apetitosos. Os pobres vão ser tão pobres e famintos  
 Tá entendendo? Vai ser como...  
 Vai existir algum canibalismo nesta ‘treta’.  
 Eles podem comer os ricos. Entendeu?”<sup>125</sup>

Tupac Shakur

Chegamos ao fim deste trabalho. Nosso principal objetivo nessa dissertação era demonstrar a historicidade dos sapes, por meio da caracterização dos sistemas de ordens deles e das alterações que sofreram com a invasão mane-sumba. Esses sistemas de ordem sapes envolviam as redes de sociabilidade, práticas cerimoniais, crenças, formas de organização política e, por fim, as práticas de caça e guerra. Os relatos de viagem foram as fontes principais para a realização de uma história dos sapes, nos falando sobre a Serra Leoa através de suas descrições, paráfrases e silêncios. Nosso esforço nos levou a conclusões que sintetizaremos nas páginas a seguir.

No primeiro capítulo, caracterizamos quem eram os sapes. analisamos o termo “sape” como nomenclatura aplicada aos povos da Serra Leoa, evidenciamos sua exterioridade e demonstramos como o seu uso foi associado às tentativas europeias de representar o espaço. Em nossa perspectiva, os argumentos de similaridade linguística (HAIR, 1967; FIELDS-BLACK, 2008) e da responsabilidade dos intermediários landuma na popularização dessa

---

<sup>125</sup> The ground is gonna open up and swallow the evil // That's how I see it, my word is bond // I see—and the ground is the symbol for the poor people // The poor people is gonna open up this whole world // And swallow up the rich people// 'Cause the rich people gonna be so fat // And they gonna be so appetizing, you know what I'm saying Wealthy, appetizing // The poor gonna be so poor, and hungry //You know what I'm saying, it's gonna be like // You know what I'm saying, it's gonna be // There might, there might be some cannibalism out this muh-fu- // They might eat the rich, you know what I'm saying?

nomenclatura (BROOKS, 1993) não explicam totalmente o seu uso. Além disso, os comerciantes atlânticos dos séculos XVI e XVII, responsáveis por consolidar o termo “sape”, tinham o objetivo de uniformizar a Serra Leoa, evidenciando suas relações com a Senegâmbia e a submissão de seus habitantes aos invasores manes. Reiteramos que em momento algum de nossa análise conseguimos identificar “sape” como uma categoria de autoidentificação dos povos da Serra Leoa, e seu uso nessa dissertação é puramente prático e didático. Por esse motivo, mapeamos a ocupação dos povos na Serra Leoa em sua diversidade por meio da literatura de viagem e realizamos uma sumarização dos principais povos denominados sapes, dos quais tratamos no decorrer da dissertação: bagas, bolões, temnes, limbas, casses, lorigos, caluns, coyas e bangles.

Terminamos o Capítulo 1 indicando como os povos sapes construíram as relações entre si, entre seus vizinhos e com os espíritos. Essas relações se construíram inicialmente pelo desenvolvimento de técnicas para a produção de sal e plantio de arroz, e posteriormente, a partir das relações de comércio envolvendo uma série de produtos e mercadorias: ouro, esteiras de rafia, tintas azuis, marfim, roupas etc. Indicamos ainda como, ao criar e comercializar essas mercadorias, construindo e mediando suas relações interpessoais, os sapes criavam *valor* não apenas econômico, de modo dialético. Ao se atentar a esse valor, conseguimos identificar e caracterizar os bens de prestígio através dos quais reafirmamos a agência desses grupos na formação dos mercados locais, regionais, continentais e intercontinentais (saarianas e atlânticas). Ao descrever as relações dos sapes com os espíritos, questionamos também a separação binária entre os espíritos ancestrais e naturais, indicando as interfaces entre as práticas rituais e cerimoniais entre ambas as categorias. Propusemos o uso de “espírito do território” a fim de evidenciar como, mesmo nos cultos naturais, a ocupação do espaço e as relações sociais em movimento ocupavam um lugar crucial na cosmopercepção dos grupos da Serra Leoa.

No Capítulo 2, analisamos um dos principais pilares dos sistemas de ordem dos sapes: as cerimônias de sepultamento. Indicamos que as práticas de sepultamento foram os principais ritos de organização dos povos da Serra Leoa que, dentre os outros rituais, mobilizaram a maior quantidade de pessoas e materiais. Indicamos quais os elementos mobilizados durante as exéquias, evidenciando a presença dos bens de prestígio que

simultaneamente lhe atribuíam valor e marcavam a sua importância. Mostramos como elas mobilizavam as redes de sociabilidade dos mortos, assim como criavam e reafirmavam as relações sociais dos vivos. Descrevemos como os sepultamentos funcionavam como uma redistribuição de bens, evitando a acumulação. E através da herança e das práticas de coroação dos reis, indicamos como a morte de um indivíduo exigia, coletivamente, sua substituição. Nosso argumento é que a grandeza do ritual se justifica por sua necessidade para a transformação dos mortos em ancestrais.

No mesmo capítulo, desenvolvemos o que nos parece a maior contribuição de nosso trabalho para a historiografia da Senegâmbia: o levantamento de possíveis consequências de um não sepultamento. Identificamos como o sepultamento era negado a condenados em guerra, e aos que morriam em guerras e conflitos. Argumentamos que a recusa de sepultamento impedia esses indivíduos de ascender a uma dimensão de ancestralidade, e com isso, eram retirados das lógicas de sociabilidade da região. Essas redes de sociabilidade estavam apoiadas nas lógicas de parentesco sanguíneo e ancestral, das quais a alienação pode ser interpretada pelo conceito de morte social (PATERSON, 1940). Nossa conclusão indica como a morte punha os parentes do morto em uma condição tabu marcada pelo luto, que era dessacralizada pelas cerimônias de sepultamento. Indicamos também, que quando essa condição não era revertida, os descendentes dos condenados permaneciam num limiar delicado entre descendente e ancestral. Esse não lugar permitia que a pena de morte dos indivíduos fosse ampliada para seus descendentes e, principalmente depois do estabelecimento do mercado atlântico e por causa dele, permitia a escravização de toda a sua descendência direta. O não sepultamento complexificou as análises das sociedades da Serra Leoa, indicando sua historicidade, conflitos e contradições.

No último capítulo da dissertação analisamos a guerra na Serra Leoa, evidenciando o lugar que a sua prática ocupava com o sistema de ordem dos sapes. Nomeei de “etiqueta de guerra” as práticas que compreendiam desde a consulta de legitimidade, até as cerimônias de armistício. O objetivo foi comprovar como, longe de ser vista como violência irrestrita e irracional, a guerra na Serra Leoa era um momento socialmente relevante e marcado por cerimônias e rituais. Localizamos nessas práticas alguns agentes sociais, como anciãos, mulheres e homens jovens. Tratamos da materialidade da guerra através das armas,

arquiteturas de guerras e produções de amuletos, e da relação intrínseca entre a guerra e a caça. Em todos os momentos, optamos por indicar as mudanças provocadas na guerra pela chegada dos manes em meados do século XVI. Em suma, tentamos descrever a guerra como um elemento da cultura na Serra Leoa, a partir de preocupações da História Social.

Ainda nesse capítulo, tentamos descrever particularmente os conflitos entre os manes, sumbas e sapes no século XVI. Na tentativa de romper com uma narrativa que uniformiza a reação dos povos da costa à chegada aos povos mandés fizemos uma descrição densa das principais batalhas entre manes e sapes, em Bagarobomba e no país dos limbas, ressaltando como os povos da Serra Leoa resistiram e se adaptaram aos invasores. Em seguida, mobilizamos narrativas dos relatos de viagem que consideramos como tradições orais em suporte escrito: a história de Macarico e a morte de seu filho, e principalmente, a história de Faire e o início da invasão de Serra Leoa. A partir delas, evidenciamos o lugar dos sumba na expansão mane e sua participação crucial na vitória dos invasores. Argumentamos como a antropofagia dos sumbas, que atestamos como uma antropofagia ritual, funcionava como uma recusa de sepultamento e tinha lugar essencial na desestruturação das sociedades sapes, ao lado da violação dos túmulos dos ancestrais. Não obstante, desenvolvemos o argumento de Brooks (1993) sobre como esses ritos funcionavam como uma forma de deprogramação dos jovens sapes e de construção de novas solidariedades baseadas na prática da guerra e na própria antropofagia.

Ainda no Capítulo 3, indicamos a importância das relações que manes estabeleceram com os sapes durante o contato. Para além das relações com os sumbas, marcada pela antropofagia, a manutenção dos reis e de seus conselheiros em uma posição de “vassalagem” foi fundamental para o êxito dos manes. Além disso, os casamentos também foram fundamentais para o rápido estabelecimento de manes e sumbas na região da Serra Leoa. Indicamos ainda como as mulheres provavelmente foram as maiores responsáveis pela agricultura e o cultivo da terra logo após a expansão, por terem uma expertise sobre o território que os manes não tinham. Seguimos a historiografia sobre a região em nossa menção, mesmo que indiciária, da centralidade das sociedades secretas na construção dessas relações. No fim do século XVII o termo “sumba” para de ser utilizado pelos relatos de viagem. Segundo nossa análise, isso ocorre porque sumba é uma identidade que marcava o

momento de desestruturação e reestruturação dos sistemas de ordem dos sapes com a chegada dos manes, que já havia terminado nesse período.

Devido à extensão desse trabalho, suprimimos um capítulo dessa dissertação. Nele, evidenciaríamos os novos sistemas de ordem construídos por manes e sapes, o lugar das mulheres nas organizações políticas do século XVII e as sociedades secretas. Optamos por diluir algumas dessas análises nos capítulos escritos e dar a elas o cuidado necessário em um trabalho posterior. Suprimimos também uma discussão acerca da implementação do Estado na Serra Leoa por acreditar que esse aspecto já foi exaustivamente abordado em trabalhos de temáticas semelhantes sobre a região, e que — embora discordemos de algumas das perspectivas sobre o tema — seu desenvolvimento demandaria mais tempo do que tivemos para realizar essa pesquisa. Outro aspecto do trabalho que pretendemos abordar em momentos posteriores é a figura dos anciãos e solateguis. Embora tenhamos descrito de forma transversal muitas de suas funções, evidenciado seu papel social em limitar o poder do rei e reafirmar distribuição do poder político, uma análise específica sobre essas figuras seria de grande valia para compreendermos a região. Em todos os casos, não faltam referências documentais. A inclusão dessas análises, reitero, só não foi possível por falta de tempo e espaço.

\* \* \*

Findas as considerações de caráter temático, permitam-me algumas considerações acerca da trajetória de pesquisa. Essa pesquisa só foi possível devido ao financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil (CNPQ). Não há dúvidas de que, na ausência dessa e de outras instituições de fomento, o campo de pesquisa em Ciências Humanas no Brasil estaria ameaçado. Porém, o valor das bolsas de pesquisa que não são reajustadas há nove anos<sup>126</sup>, associado à situação inflacionária do país, não permite que um estudante de pós-graduação atinja a independência financeira necessária para o regime de dedicação exclusiva exigido pelas instituições de fomento. Além disso, o CNPQ não forneceu recursos necessários para que todos os pesquisadores afetados pela pandemia do

---

<sup>126</sup> No momento de defesa dessa dissertação ainda não havia sido anunciado o reajuste de bolsas de pesquisa feito pelo governo Lula no início de 2023.

novo Coronavírus (SARS-CoV-2) pudessem terminar seus trabalhos com tranquilidade. Apesar dos impactos da pandemia no acesso a documentos e obras de historiografia, em eventos e espaços para discussão de ideias e na convivência e diálogo com outros pesquisados, a instituição forneceu apenas uma prorrogação simbólica de três meses para os pesquisadores cuja pesquisa se encerraria nos anos de 2020 e 2021. Mesmo os efeitos da pandemia se estendendo até o momento de escrita dessa conclusão, pesquisadores que, como eu, ficaram todo o período de vigência regular no curso de mestrado (2020-2022) longe do espaço da universidade, não tiveram o mesmo tipo de prorrogação. Por esses motivos, eu e muitos colegas tivemos de buscar outras fontes de renda, alguns até desistiram de suas pesquisas. Essa dissertação sentiu os impactos desse cenário, e uma de suas consequências foi a dilatação de seu prazo de gestação, de vinte e quatro para trinta e dois meses. Por esse motivo, escolhi fazer desse momento uma reflexão sobre a importância de políticas públicas que valorizem os profissionais de pesquisa e a universidade pública como produtores de conhecimento de qualidade, que mesmo com a escassez de recursos, desenvolvem trabalhos relevantes para a ciência brasileira.

\* \* \*

Se o leitor ainda nos permite algum tempo, gostaria de expor certas reflexões com as quais me deparei durante a escrita deste trabalho. Em contextos típicos, a morte na Serra Leoa exigia o luto, a lembrança e, por vezes, a responsabilização. Nos deparamos durante a pesquisa com uma série de indivíduos a quem esse sepultamento foi recusado. Muitas dessas pessoas tiveram uma morte cerimonial, e quando não, foram enterradas no sepultamento de outras pessoas. Essas sentenças parecem ter se alterado e aumentado de frequência, com o objetivo de fragmentar relações sociais e alimentar o mercado atlântico de pessoas. Posteriormente, o sepultamento foi negado a outro grupo social por meio da antropofagia. Esses grupos, a quem inicialmente os sistemas jurídicos e antropofagia recusaram sepultamento, foram sub-representados por uma historiografia preocupada em evidenciar as lógicas de Estado. Assim, esses indivíduos foram submetidos inicialmente à violência dos processos de morte social – a ausência de sepultamento e o tráfico atlântico – e posteriormente à violência epistêmica da pesquisa história que os sub-representava. Nesse sentido, a violência dos processos a qual os sapes foram submetidos é geralmente lida como

um aspecto menor da história da Serra Leoa, em detrimento do qual o Estado e o comércio atlântico foram implantados na Serra Leoa.

Desde o momento de idealização dessa pesquisa, tínhamos ciência de uma dimensão da escrita da história como um *rito de sepultamento*<sup>127</sup>. Ao transformar os povos da costa em um objeto histórico, nosso objetivo era, em alguma medida, desenterrar os mortos para evidenciar lógicas e tensionar narrativas. Desenterramos os mortos para indicar que, sem seu devido e respeitoso sepultamento historiográfico, eles vagariam como fantasmas no presente ou em uma cosmologia menos ocidental, e não necessariam uma dimensão de ancestralidade. É a partir da busca desses indivíduos sem nomes, desses grupos renomeados e de sua transformação em objetos não etnológicos, mas históricos, que conseguiremos enquanto historiadores lhes sepultar. O que tentamos nesse trabalho foi indiciar essa necessidade e continuar esse esforço.

Apesar disso, demoramos um pouco para nos dar conta dimensão *simbolizadora*<sup>128</sup> deste trabalho. De fato, só tive plena noção dela ao finalizar a escrita da dissertação. Observei na violência sobre os corpos juridicamente condenados que posteriormente alimentaram o comércio de escravizados como a recusa de sepultamento não correspondia à um desvio nos sistemas de ordem na Serra Leoa, mas era um de seus aspectos estruturantes. Esses sistemas de ordem se consolidaram e se aperfeiçoaram no período do comércio atlântico e ocuparam um lugar muito relevante na construção de uma ideia de Estado na Serra Leoa, a partir da chegada dos manes. Inevitavelmente, ao pensar em tais aspectos da sociedade sape os correlacionamos, simbolicamente, aos mortos do presente no contexto brasileiro que em muitos casos, mesmo quando são enterrados não são sepultados.

---

<sup>127</sup> “Na verdade, a função específica da escrita não é contrária, mas diferente e complementar com relação à função da prática. Ela pode ser particularizada sob dois aspectos. Por um lado, no sentido etnológico e quase religioso do termo, a escrita representa o papel de um rito de sepultamento; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso.” (CERTEAU, 1982 [1975], 107)

<sup>128</sup> “Por outro lado, tem uma função simbolizadora; permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente: “marcar” um passado, é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, conseqüentemente, utilizar a narratividade, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos. A arrumação dos ausentes é o inverso de uma normatividade que visa o leitor vivo, e que instaura uma relação didática entre o remetente e o destinatário” (CERTEAU, 1982 [1975], 107)

A construção e o estabelecimento do Estado no Brasil também se deram por uma imposição violenta sobre os corpos de indivíduos e populações não-hegemônicas e pela alteração violenta dos sistemas de ordem de grupos negros e indígenas. Mais que isso, no presente, a *ordem* do Estado se reafirma violentamente sobre esses mesmos indivíduos. Em 2019, os negros foram vítimas de 77% de todos os homicídios no país e a taxa de mortalidade de povos indígenas no mesmo ano cresceu mais que 20% em relação a 2009 (CERQUEIRA, 2021). As pessoas negras também foram vítimas de quase 80% das intervenções policiais que resultaram em mortes. No contexto pandêmico do Brasil, em que mortes poderiam ter sido evitadas, a taxa de mortalidade foi 16% maior entre os povos indígenas em relação ao restante da população (RAMOS, 2021). O genocídio da população negra e indígena em nosso país, fomentado pelo Estado brasileiro é visto, ainda hoje, como um efeito colateral inevitável da modernidade. Evocar os mortos sapes não sepultados e posteriormente escravizados em prol de sistemas de ordem e do Estado moderno, nos alerta para a lógica de necropolítica na constituição da modernidade e para a urgência de sepultarmos nossos mortos no presente com lembrança, luto e responsabilização.

Pensar com o passado dos sapes na região da Serra Leoa nos permite perceber o que ainda está por fazer em nosso presente de modo que ressignificamos o título dessa dissertação a partir de uma ambivalência entre objeto histórico e fazer historiográfico. Em nosso objeto, desenterrar os mortos era uma forma violenta de desestabilizar as relações entre descendentes e ancestrais e a antropofagia uma forma de desequilibrar e criar sociabilidades em uma nova organização social. No século XX, por sua vez, as imagens da antropofagia e a feitiçaria foram utilizadas na Serra Leoa para descrever a situação colonial e a exploração dos mandatários sapes (temnes) que “comiam” seus súditos. Por outro lado, em nosso fazer historiográfico, desenterrar mortos significa romper pactos e sistemas de ordem estabelecidos na nossa historiografia; trazer à tona indivíduos sub-representados que embora enterrados não são foram propriamente sepultados. Sepultar os vivos em nossas entranhas remete à apropriação das ferramentas que foram utilizadas para nos oprimir, à fagocitose da História; E a criação de novas solidariedades a partir da antropofagia do Outro-Eu pelo Eu não hegemônico. “Só a antropofagia nos une” diz o poeta, só desenterrando poderemos sepultar devidamente os mortos escondidos em túmulos de outrem, não necessariamente de forma menos violenta.

Aos mortos sape, só podemos oferecer uma representação historiográfica. Entretanto, ainda é tempo de desenterrar simbolicamente nossos mortos e lhes oferecer um ritual de sepultamento adequado por meio da luta por justiça social e pela retomada, criação e recriação de outros sistemas de ordem. Sistemas de ordem que questionem as lógicas de Estado e, quando necessário, resistam a elas.

## Bibliografia:

### Referências Documentais:

ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana.** In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. v. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

ÁLVARES, Manuel. **Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone.** Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990 [1625].

BARREIRA, Baltazar. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Conde Meirinho-Mor Barros.** in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d023. Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1968 [1605].

\_\_\_\_\_. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Provincial Da Companhia De Jesus.** in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d034, Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1968 [1606 a].

\_\_\_\_\_. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Conde Meirinho-Mor Barros.** in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d023. Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1968 [1605].

\_\_\_\_\_. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Padre João Álvares.** in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d045. Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1968 [1606 a].

\_\_\_\_\_. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Padre João Álvares.** in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d057, [1607 a].

\_\_\_\_\_. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Provincial De Portugal.** in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d058, [1607 b].

\_\_\_\_\_. **Carta Do Padre Baltasar Barreira Ao Provincial De Portugal.**  
in: BRÁSIO, Antonio. *Monumenta Missionária Africana*, s. II, v. 4, d059 Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1968 [1607 c].

BARROS, João. **Década Primeira de Ásia.** Lisboa: Jorge Rodrigues, 1628 [1552].

BRÁSIO, Antônio Padre. **Monumenta Missionária Africana.** África Ocidental. s. I e II, Vol. III, IV e V. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2011, ISBN: 978-972-672-991-4.

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

COELHO, Francisco de Lemos. **Dois descrições seiscentistas portuguesas. Introdução e anotações históricas de Damião Peres.** Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990.

DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vasconcelos da Cunha.** IN: BRÁSIO, Antônio Padre. *Monumenta Missionária Africana.* s. II, v. 5, d036. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979 [1625].

FERNANDES, Valentim. **O Manuscrito Valentim Fernandes.** In. BRÁSIO, Padre António. *Monumenta Missionaria Africana*, África Ocidental, s. II, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar. 1958 [1506].

HAWKINGS, John. **The voyage made by the worshipful M. Iohn Haukins, Esquire, now Knight, Captaine of the Jesus of Lubek, one of her Majesties shippes, and Generall of the Salomon, and her two barkes going in his companie to the coast of Guinea, and the Indies of Noua Spania, being in Africa, and America: begun in An. Dom. 1564.** in MARKHAM, Clements. *The Hawkins Voyages*, Londres The Hakluyt Society, 1878 [1564].

Hair, P. E. H. **Some Minor Sources for Guinea**, *History in Africa*, a, Vol. 3 (1976), pp. 19-46.

LOK, John. **The Second Voyage to Guinea set out by Sir George Barne, Sir John Yorke, Anthonie Hickan and Edward Castalain, in the yere 1554, The Captaine whereof was mister John Lok.** In: *The Principal Navigations*, 1554. Disponível em: <https://ebooks.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/v11/chapter31.htm>

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

TINOCO, Antônio Velho. **Informação da Costa da África.** IN: IN: Brásio, António Pe. org. *Monumenta Missionária Africana.* s. II, v. 7, d.196. Lisboa: Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004 [1578].

## Referências Bibliográficas:

ALVES, Fernanda Barreto. **Do corpo político à política do corpo: a violência sexual como prática de exclusão da diferença no genocídio ruandês de 1994.** Dissertação de Mestrado do programa de Pós -Graduação em Relações Internacionais PUC-RIO. Rio de Janeiro, PUC-RIO 2011.

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

\_\_\_\_\_. **Etnias e espaços: por uma antropologia topológica.** In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Coord.). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África.* Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017 [1985].

AVELOT, R. **Les grandes Mouvements de Peuples en Afrique: Jaga er Zimbas.** Bulletin de géographie historique et descriptive /Comité des travaux historiques et scientifiques. Paris. 1912

BALANDIER, Georges. **Antropologia Política.** Barcelona, Ediciones Península, 1969.

BARRY, Boubacar, **Reflexão sobre os Discursos Históricos das Tradições Orais em Senegâmbia,** In:\_\_\_\_\_ *Senegâmbia: O Desafio da História Regional.* Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UCAM, 2000. p. 5-34

BARROS, José Costa D'Assumpção, **O tratamento historiográfico de fontes dialógicas**. Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia. Ano 3, N.4, Julho 2012. p9-36.

Baum, Robert M. 1999. **Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia**. Nova Iorque: Oxford University Press.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIVAR, Manuel. Kaabu, **história de um império do início ao fim**. 165 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2018.

BROOKS, George. **Landlords & Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630**. Colorado: Westview Press, 1993

CARDOSO, Ciro F. **Sociedade e cultura: comparação e confronto. Estudos Ibero-americanos**. PUCRS, v. XXIX, n o 2, 2003, pp. 23-49

CARNEY, Judith A. **Black Rice The African Origins of Rice Cultivation in the Americas**. Harvard University Press (2001)

CASTRO, Eduardo Viveiros, de. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. Revista De Antropologia, 35, 21-74. (1992). <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1992.11131140>

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

CATROGA, Fernando. **Memória e história**. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001, p. 43-69.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da Violência 2020 / Daniel Cerqueira et al.**, — São Paulo: FBSP, 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/atlas-da-violencia/> acesso: 26/09/2022

\_\_\_\_\_. **Atlas da Violência 2021 / Daniel Cerqueira et al.**, — São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/atlas-da-violencia/> acesso: 26/09/2022

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história.** tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel. — Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação.** Revista das Revistas, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. **A antropofagia na África Equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real.** Afro-Ásia, Salvador, n. 37, 2008, p. 9-41.

COSTA e SILVA, Alberto. **A manilha e o Libambo: a África e a Escravidão, de 1500 a 1700.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

CRESQUES ABRAHAM. **Atlas de cartes marines, dit Atlas catalan Manuscrito Espagnol 30.** Biblioteca Nacional da França. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>. Acesso em 25/07/2021.

DIAS, Eduardo Costa; HORTA, José da Silva. **La SÉNÉGAMBIE: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués,** Mande Studies, n.09, 2007.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: Myth or Reality.** New York: L. Hill, 1974.

DUVALL, Chris. On the origin of the tree Spondias mombin in Africa. Journal of Historical Geography v.32. p. 249-266.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

FANTHORPE, Richard. **LIMBA 'DEEP RURAL' STRATEGIES.** Journal of African History, vol 39 Printed in the United Kingdom. Cambridge University Press. 1998 p. 15-38.

FARIAS, Paulo de Moraes. **Models of the World and Categorical Models: The 'Enslavable Barbarian' as a Mobile Classificatory Label.** *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 1:2. 2008 p.115-131, DOI: 10.1080/01440398008574810

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

FIELDS-BLACK, Edda L. **Deep Roots Rice Farmers in West Africa and the African Diaspora.** Bloomington, Indiana University Press, 2008

\_\_\_\_\_. **Before "Baga": Settlement Chronologies of the Coastal Rio Nunez Region, Earliest Times to C .1000 CE.** *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 37, No. 2 (2004). Boston University African Studies Center. p. 229-253

HAIR. P. E. H. **Ethnolinguistic Continuity on the Guinea Coast.** Cambridge. *Journal of African History*, v III, 2 1967, p. 247-268.

HAMPATÊ BA, A. **A tradição viva**, in KI-ZERBO. J. (editor). *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África.* Brasília: Unesco, 2010 [1981].

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*, núm. 27, 2002, pp. 79-120 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil.

HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil.** New York. Cambridge University Press. 2010.

\_\_\_\_\_. **States and Statelessness.** *The Oxford Handbook of Modern African History.* 2013 p. p78-97

HORTA, José da Silva. **A representação do africano na literatura de viagens do Senegal à Serra Leoa (1453-1508).** *Mare Liberum*, Lisboa, n. 2, 1991, p. 209-338.

\_\_\_\_\_. **Entre história europeia e história africana, um objeto de carneira: as representações.** In: *Actas do colóquio Construção e Ensino de História da África*. Lisboa: Linopazes, 1995.

\_\_\_\_\_. **“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, p. 1-14, 2005.

\_\_\_\_\_. **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, v. 29, n. 51, p. 649-675, set./dez. 2013.

ITO, Alec Ichiro. **Usos, Reusos e Abusos: Atravessando “fronteiras” e “luso-africanidades” nas historiografias de Angola, Cabo Verde e Guiné-Bissau para os séculos XV, XVI e XVII.** *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, v. 4 n 8. Porto Alegre, 2019, p 115-134.

KUP, Alexander Peter. **A History of Sierra Leone, 1400-1787.** Cambridge [Eng.]: University Press, 1961.

LAMP, Frederick J. **House of Stones: Memorial Art of Fifteenth-Century Sierra Leone.** *THE ART BULLETIN* JUNE 1983 VOLUME LXV NUMBER 2. p 219-235

LAMP, Frederick. **The Royal Horned Hippopotamus of the Keita of Temne: A-Ròng-aThoma** *Yale University Art Gallery Bulletin, African Art at Yale* (2005), pp. 36-53

LAMP, Frederick J. **The Various Ceremonies Pertaining to Public Order Among the Manes, Calus, Bagas and the Other Kinds of Heathen in This District.** Indiana, Indiana University Press. *Mande Studies*, Volume 18, 2016, pp. 9-20.

LOPES, Carlos. **A Pirâmide Invertida – Historiografia Africana Feita por Africanos.** In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazes, 1995. p. 21-30.

\_\_\_\_\_. **Kaabunké. Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-Coloniais.** Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

MALACCO, Felipe. **O Gâmbia no Mundo Atlântico: fulas, jalofos e mandingas no comércio global moderno.** Curitiba: Prismas, 2017.

\_\_\_\_\_. **Novas aproximações sobre o comércio, produção e o uso de marfim Guiné do Cabo Verde (1448-1699)** In: SILVA-SANTOS, Vanicléia, PAIVA Eduardo, Rene Gomes (Org.). *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV ao XIX)*. Belo Horizonte: Clio Editora, 2017. (Estudos africanos do CEA/UFMG; v. 7)

MARK, Peter. **“Towards a reassessment of the dating and geographical origins of the LusoAfrican ivories, fifteenth to seventeenth centuries”** History in Africa. 34. 2007, pp. 189-211.

\_\_\_\_\_. **“Bini, Vidi, Vici” – On the Misuse of “Style” in the Analysis of Sixteenth Century Luso-African Ivories.** African Studies Association, 2015, p. 323-334.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Diagonais do afeto: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana. 2010.** Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.8.2010.tde-13102010-152346. Acesso em: 2020-07-30

MCCLINTOCK Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial.** Campinas, Editora Unicamp. 2010 [1995].

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

\_\_\_\_\_. **Oralidades africanas e/em escritas europeias Considerações metodológicas para a escrita da história do noroeste africano.** IN: Anais do XIX Encontro Regional de História: Profissão Historiador: Formação e Mercado de Trabalho. 2014. Disponível em

[http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400521699\\_ARQUIVO\\_Oralidadesafricanase-emreescritaseuropeias.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400521699_ARQUIVO_Oralidadesafricanase-emreescritaseuropeias.pdf) Acesso:03/7/2019

\_\_\_\_\_. **História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII. 373 f.** Tese (Doutorado em História Social da Cultura) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

\_\_\_\_\_. **Múltiplos de papel e marfim: Islã, cultura escrita e comércio atlântico na Senegâmbia (século XVI- XVII).** In: SILVA-SANTOS, Vanicléia, PAIVA Eduardo, Rene Gomes (Org.). *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV ao XIX)*. Belo Horizonte: Clio Editora, 2017. (Estudos africanos do CEA/UFMG; v. 7)

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1995.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **Discurso de poder e o conhecimento da alteridade. In: A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Luanda/Mangualde (Portugal): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2013 [1988], p. 15-41.

PATTERSON, Orlando. **Slavery and social death: A Comparative Study.** Harvard College Press. [1940] 1982

PARÉS, Luis 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. epub.

PERSON, Yves. **Os povos da costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim.** In: NIANE, Djibril Tamsir. (Org.). *História geral da África, IV: A África do século XII ao século XVI*. Brasília: UNESCO, 2010 [1984]. p. 337-359.

RADCLIFE-BROWN, A. R. **Estructura y función en la sociedad primitiva.** Barcelona, Editorial Planeta de Agostini S. A, 1986 [1969].

RAMOS, Beatriz. **O que é genocídio — e as formas que assume no Brasil**. Ponte, 2021. Disponível em: <https://ponte.org/o-que-e-genocidio-e-as-formas-que-assume-no-brasil/> acesso: 26/09/2022.

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

REID, Richard J. **Warfare in African History. New Approaches to African History**. Cambridge University Press. Cambridge, 2012.

RODNEY, Walter. **History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800**. Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of London, 1964.

\_\_\_\_\_. **A Reconsideration of the Mane Invasions of Sierra Leone**. The Journal of African History, Vol. 8, No. 2. 1967. pp. 219-246

ROLLER, Duane W. “**Commentary to Book 3**” in \_\_\_\_\_ (ed.) Eratosthenes' "Geography", Princeton University Press, PRINCETON; OXFORD, 2010, pp. 161–222.

SILVA-SANTOS, Vanicléia. **Bexerins e Jesuítas: Religião e Comércio na costa da Guiné (século XVII)**. MÉTIS: história & cultura. v. 10, n. 19. Jan-Jun 2011. pp.187-214

\_\_\_\_\_. **Às Chinas da Guiné Setecentista ou as idolatrias dos Gentios**. ANAIS DO VIII CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES/AS NEGROS/AS. BELÉM, Universidade Federal do Pará (UFPA), agosto de 2014.

\_\_\_\_\_. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (História, Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. **Cultura Material, Ancestralidade e Conexões Globais em Cacheu no século XVII**. In: MACEDO, Rivair (ed.) *Sociedades Africanas: religiosidades, identidades e conexões globais*. Porto Alegre: PPGH/ UFRGS; Lisboa: CEI; Centro de História da Universidade de Lisboa. No prelo.

SARRÓ, Ramon. **The politics of religious change on the upper Guinea coast iconoclasm done and undone.** Edimburgo, Edinburgh University Press Ltd. 2009

\_\_\_\_\_. **The art of not being governed, in the mangroves of West Africa.** Institute of Social Sciences, Lisbon. 2012 p 24-31

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As Mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura.** Belo Horizonte, 2010.

SCOTT, Joan. Gênero: **uma categoria útil de análise histórica.** Educação & Realidade, v. 20 n.2, jul./dez. 1995. pp 71-99.

Shaw, Rosalind. **Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination In Sierra Leone.** Chicago: University of Chicago Press, 2002.

THOMSON, Steven. **Revisiting “Mandingization” in Coastal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change.** African Studies Review, 54, 2011. pp 95-121 doi:10.1353/arw.2011.0033

THORNTON, John K. **Warfare in Atlantic Africa, 1500–1800.** Londres, UCL Press; Taylor & Francis Group. 1999.

VANSINA, J. **A Tradição Oral e sua Metodologia.** In: THOMPSON, E. Paul. A voz do passado – História oral. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.