



A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616)

Thiago Henrique Mota*
Mestrando em História – UFF
thiago.mota@ymail.com

RESUMO: O presente artigo, decorrente de pesquisa em curso, objetiva analisar a obra *Etiópia Menor e descrição geográfica da província da Serra Leoa*, elaborada pelo jesuíta português Manuel Álvares entre sua chegada à missão de Cabo Verde (1607) e seu falecimento (1616). Buscamos destacar os conflitos vivenciados pelo missionário frente à presença e atuação islâmica na Guiné, no tocante à região dos rios Senegal e Gâmbia. Buscamos compreender o desempenho dos missionários inicianos à luz das necessidades do Império português e da recessão econômica de Cabo Verde. As fragilidades da missão jesuíta, como o baixo contingente de padres e o envolvimento destes em questões comerciais e políticas, são somadas aos conflitos com agentes islamizados que, em situação análoga, interessam-se pela conversão das populações ao islamismo e pelos benefícios econômicos e políticos atrelados às práticas religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Manuel Álvares, islamismo africano, Império português.

ABSTRACT: This article is part of research in development and aims to analyse the Portuguese Jesuit Manuel Álvares' narrative *Etiópia Menor e descrição geográfica da província da Serra Leoa*, elaborated between his arrived in the mission of Cape Verde (1607) and his death (1616). We highlight the conflicts lived by the missionary face to the Islamic presence and agency in Guinea, especially in Senegal and Gambia rivers. We look for to understand the missionaries' performance dealing with the necessities of the Portuguese Empire and the economic recession in Cape Verde. The fragilities of Jesuit mission in Guinea, like the low contingent of priests and their engagement in commercial and political questions, are added to conflicts with Islamized agents who, in similar situations, are interested in the conversion of peoples to Islam and its economical and political benefits linked to religious practices.

KEYWORDS: Father Manuel Álvares, African Islam, Portuguese Empire.

Em 27 de setembro de 1540, em Roma, o papa Paulo III ratificava a bula *Regimini militantis ecclesiae*, dando existência formal a uma das mais famosas ordens religiosas de todos os tempos: a Companhia de Jesus. Anos antes, em 1534, sete “amigos no Senhor”, dentre eles Inácio de Loyola, tomaram a decisão de ir a Jerusalém, tomada pelos turcos otomanos, e oferecer-se ao papa para serem usados naquilo que lhe parecesse melhor. Em 1535, mais três homens juntaram-se ao grupo inicial, compondo aqueles que, depois, seriam os primeiros jesuítas. A conversão ao cristianismo e o auxílio aos necessitados foram os principais objetivos da ordem e, dentre os variados tipos que lhe compunham o

* O autor agradece à agência CAPES pela bolsa oferecida para a realização do curso de mestrado.



público alvo, destacam-se “os turcos ou outros infiéis, mesmo aqueles que vivem na região chamada Índia ou quaisquer heréticos, cismáticos ou qualquer fiel”¹. Em 1539, porém, antes da ratificação da ordem, Paulo III censurou o desejo dos autodenominados membros da Companhia de Jesus de ir à Terra Santa, afirmando que poderiam exercer suas atividades ali mesmo, em Roma.²

Não obstante, se a Terra Santa não se configurou como espaço de embate entre jesuítas e muçulmanos, os confrontos entre diferentes sagrados desenvolveram-se noutras partes. Na Índia, o choque cristão com os ismaelitas é constante: na documentação do Tribunal do Santo Ofício de Goa, área de missão jesuíta, frequentemente se encontram relatos acerca do uso de trajes muçulmanos e outras manifestações heterodoxas dos cristãos nativos, além de práticas consideradas heréticas ou idólatras pelos religiosos³. Outro ponto de contato entre jesuítas e “mouros” foi o continente africano, acentuadamente na costa da Guiné.

Roma tornou-se o centro da ação jesuíta, que logo se dispersou pelo mundo. Como todas as ordens mendicantes, os inicianos pronunciavam os votos de pobreza, castidade e obediência e, diferindo-se das demais, um voto especial a Deus, comprometendo-se a percorrer qualquer lugar do mundo para exercer os ministérios, logo que ordenados pelo papa. Esse quarto voto confrontou a Companhia com o problema fundamental da dispersão de seus membros, destacado na partida do missionário Francisco Xavier, rumo a Lisboa e, posteriormente, ao Oriente português. As necessidades de integração e mobilidade exigiram a elaboração de uma arquitetura governativa que possibilitasse a centralização da ordem e o contato constante com suas províncias mais periféricas. Numa época em que o registro escrito firmava-se como instrumento essencial ao exercício do poder, a Companhia de Jesus encontrou solução para o problema da

¹ *Constituições*, apud O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora da Unisinos. Bauru: Edusc 2004. p. 22. Os “turcos” são muçulmanos turco-otomanos que conquistaram Jerusalém, partes da Europa Oriental e do Norte da África, formando o Império Otomano, grande potência política do período moderno. Muitas vezes, o termo “turco” é utilizado em crônicas europeias para designar, de modo geral, muçulmanos, sejam ou não integrantes dos domínios deste império, destacadamente na região da Guiné, periférica às possessões otomanas.

² O'MALLEY, J. *Os primeiros jesuítas*, p.61-62.

³ GOMIDE, Ana Paula Sena. Inquisidores e jesuítas em defesa do catolicismo: a experiência imperial portuguesa na Índia (séculos XVI-XVII). *Revista 7 Mares*, Niterói, ano 01, n.1, out. 2012, p.53.



dispersão no estabelecimento de um complexo sistema de circulação de informações através de cartas.⁴

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

A principal documentação⁵ aqui analisada é produto desse processo de dispersão e institucionalização da Companhia de Jesus e do contato com o muçulmano e suas perspectivas religiosas e temporais, na África. Tivemos acesso a *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, de autoria do jesuíta português Manuel Álvares, através do site da *African Studies Collection* da Universidade de Wisconsin⁶. O documento original⁷ foi transcrito por Avelino Teixeira da Mota e Luís de Matos e encontra-se traduzido do português para o inglês por Paul Edward Hendley Hair. Em 1990, a tradução foi disponibilizada a um reduzido número de pesquisadores, na expectativa de que uma edição completa fosse publicada em Lisboa, juntamente com o texto original⁸. Entretanto, tal publicação ainda não aconteceu e o referido material datilografado foi digitalizado e disponibilizado *online* pelo *University of Wisconsin Digital Collections Center*.

⁴ PALOMO, Frederico. Corregir letras para unir spiritus. Los jesuitas y las cartas edificantes em el Portugal del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Moderna – Anejo IV*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2005, p. 58-59

⁵ Além da crônica de Manuel Álvares, dedicaremos atenção aos textos de André Álvares de Almada – *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde* – e André Donelha – *Descrição da Serra Leoa e dos Rios da Guiné do Cabo Verde*. Embora muito ricos e importantes, esses textos serão trabalhados como fontes de apoio, visto que nosso foco central encontra-se na documentação missionária jesuíta.

⁶ Disponível em: <http://uwdclibrary.wisc.edu/collections/AfricanStudies>, último acesso em 23/12/2012. Destaca-se que todas as citações decorrentes desta fonte, apresentadas neste artigo, são traduções livres do autor.

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

⁸ HAIR, Paul. Introduction. In: ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990, p. 06.



Manuel Álvares nasceu em Torres Novas, Portugal, em 1580. Em 1604, ingressou na Companhia de Jesus, em Coimbra, depois de haver estudado oito anos de Cânones e um ano de Filosofia. Em 1607, passados três anos do início das atividades jesuítas em Cabo Verde, Padre Manuel Álvares embarcou rumo ao arquipélago, com destino à ilha de Santiago, de onde partiu para o porto de Bissau, na costa ocidental do continente africano⁹. Ainda em 1607, em Serra Leoa, encontrou-se com Padre Baltazar Barreira, superior da missão, com quem conviveu até 1608, ano em que este regressou a Santiago. Em 1609, Álvares visitou outro jesuíta em missão na África e, entre 1613 e 1614, manteve contato com missionários agostinianos. Afora estes curtos intervalos, o inaciano trabalhou a maior parte do tempo sozinho, vindo a falecer em 1616 (ou 1617), “esgotado pelo trabalho”.¹⁰

O texto *Etiópia Menor...*, dedicado ao Superior Geral da Companhia de Jesus (1581-1615), Padre Cláudio Acquaviva, é composto por um conjunto de informações geradas a partir das experiências do jesuíta no continente africano e de subsídios por ele recolhidos. Acredita-se que sua escritura tenha sido iniciada em 1608, como procedimento para envio de informações anuais, e que, nos anos seguintes, o autor tenha feito vários acréscimos, sendo provável que a maior parte tenha sido realizada entre 1612 e 1613. Ainda em 1614 e 1615, houve acréscimos decorrentes de informações prestadas pelo jesuíta ao superior da missão, em Cabo Verde, para elaboração das respectivas cartas ânuas.¹¹

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

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

⁹ O'NEILL, C., DOMÍNGUEZ, J. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, p. 90. Os autores chamam a atenção para uma confusão de dados biográficos operada por Barbosa Machado e C. Sommervogel, que confundem o jesuíta com um seu homônimo (1572-1665), professor de filosofia e teologia em Évora e Coimbra. É interessante notar que a biografia proposta do Paul Hair, partindo de Sommervogel e de dados jesuítas, mescla os dois personagens, atribuindo ao jesuíta a data de nascimento e as ocupações docentes no ensino de Filosofia e Teologia do professor, acrescentando-lhe os dados conhecidos a partir de fontes inacianas.

¹⁰ O'NEILL, C., DOMÍNGUEZ, J. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, p.91.

¹¹ HAIR, P. *Introducción*. p.02-03.



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

No tocante à oralidade presente no texto, o jesuíta afirma que as fontes de suas “informações precisas derivam de vários amigos, tão experientes e conhecedores do objeto [a costa da Guiné] quanto confiáveis”, destacando a falibilidade das descrições anteriores sobre a África Ocidental, visto que, em sua opinião, a “precisão [de tais escritos] depende menos da boa fé daqueles que os compilam que da veracidade que deveria ser mantida por aqueles que providenciam informações sobre matérias tão exóticas”¹². Ao defender o compromisso de seus informantes, o autor justifica seu objetivo ao produzir o tratado, “já que considere o tema o mais agradável e não sem interesse, do ponto de vista de ganhar conhecimento sobre pontos muito importantes em relação ao tópico da servidão e sobre outras questões discutidas no tratado”¹³. Paul Hair destaca o contato constante com comerciantes portugueses e mestiços nas comunidades luso-africanas, responsáveis pelo envio de *Etiópia Menor...* a Portugal, uma vez que o autor permaneceu com o texto até sua morte.¹⁴

Referindo-se a Serra Leoa, a maior parte das informações decorre de observação direta e convívio constante, visto que o missionário atuou muitos anos nessa região, na qual veio a falecer entre 1616 e 1617. Embora a segunda parte do documento apresente maior riqueza etnográfica e precisão de detalhes que a primeira, deter-nos-emos na análise desta, por buscarmos compreender as relações da missão jesuíta na Guiné com os povos islamizados da Senegâmbia.

A Companhia de Jesus e a missão de Cabo Verde: algumas aproximações

A presença portuguesa na África demandava colégios e seminários, sobretudo tendo em vista o número reduzido de padres atuantes na diocese de Cabo Verde, fundada em 1533, que compreendia o arquipélago e a extensão costeira desde o rio Gâmbia até o rio Santo André (atual rio Sassandra, na Costa do Marfim)¹⁵. Em 1570, o rei D. Sebastião

¹² ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...* Prologue to the Reader, s/p.

¹³ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...* Dedications.s/p.

¹⁴ HAIR, Paul. Introduction, p.4-5.

¹⁵ RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Especialização em História Moderna e dos Descobrimentos, da Universidade Nova de Lisboa, 2010, p.1.



(1557-1578) fixou renda anual de 200 mil réis para a criação de colégio em Cabo Verde, encarregando o bispo D. Francisco da Cruz do assunto, que não teve prosseguimento.¹⁶

No final da década de 1580, o jesuíta Sebastião de Moraes escreveu ao Superior Geral da Companhia de Jesus, padre Cláudio Acquaviva, informando que Mesa de Consciência e Ordens do reino de Portugal pretendia enviar uma missão à costa da Guiné, composta por jesuítas portugueses e um padre jalofo vindo de São Tomé, Juan Pinto, ordenado naquele reino sob a supervisão inaciana. Moraes afirma que Juan Pinto pretendia regressar à sua terra para divulgar o evangelho na costa africana e acrescenta que, “embora da nação Jalofo, ele é um bom homem, de excelente senso comum, virtude e zelo pelas almas”. Entretanto, o jesuíta prossegue afirmando que a experiência mostra ser preciso manter os africanos sob o domínio português para que sua conversão seja efetiva¹⁷. O inaciano acreditava na possibilidade de se criar uma missão jesuíta em Cabo Verde, que contribuiria com a formação de clero local sob a supervisão lusa e, para tanto, remeteu suas impressões ao Superior Geral, em Roma.

Em 1595, o fidalgo da Casa Real e membro do Conselho de Estado, Lopes Soares de Albergaria, lembrava que

Embora a Guiné do Cabo Verde tenha sido descoberta antes do reino do Congo, Brasil e Índia e esta primeira descoberta tenha trazido ganhos para a Coroa deste reino e embora esta tanto ajude no descobrimento de outros reinos, já que navios vem a esta parte obter suprimentos e água, como pode ser visto esculpido em pedra viva na Serra Leoa, no Rio do Matimbo, embora seja este o caso, hoje a Guiné permanece tão esquecida quanto seu estado cristão (...).¹⁸

O autor segue apresentando condições para o fortalecimento da cristandade na Guiné, destacando o interesse dos negros na religião e o adiantado processo de latinização em que se encontram, nas margens do rio São Domingos, em Cacheu, afirmando que “muitos deles falam português e, de sua própria e livre vontade, muitos receberam as águas do batismo, por viagem à ilha de Santiago, para se tornarem cristãos”¹⁹. A solução apresentada pelo fidalgo, e com o aparente consentimento do bispo de Cabo Verde, D. Frei Pedro de Brandão, seria a construção de um seminário ou colégio na ilha de Santiago

¹⁶ _____. *As missões franciscanas na Guiné...*, p.11.

¹⁷ MORAIS, Sebastião. Carta do padre Sebastião de Moraes para o Padre Geral da Companhia de Jesus. In: MOTA, Avelino Teixeira da; HAIR, Paul Edward Hedley. *Jesuit documents on the Guinea of Cape Verde and the Cape Verde Islands, 1585-1617*: in English translation. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1989, s/p.

¹⁸ ALBERGARIA, Lopes Soares de. Account of Guinea of Cape Verde and the college it would be appropriate to establish here, c.1559. In.: MOTA, Avelino. ; HAIR, Paul. *Jesuit documents...* s/p.

¹⁹ _____. *Account of Guinea of Cape Verde...*



para receber os padres da Companhia de Jesus pois, a partir desse colégio, os missionários poderiam pregar na costa da Guiné, em cada povoação que fosse necessário.²⁰

Caracterizando a necessidade de missões católicas na África Ocidental, com o fito de expandir e legitimar a presença lusa na costa daquele continente, o comerciante cabo-verdiano André Almada afirmava, em seu *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*, ser preciso olhar aquelas terras e perceber a cristandade que lá se podia estabelecer, sobretudo tendo em vista as heresias que se desenvolviam na Europa. O autor tratava da Reforma Protestante e buscava convencer Felipe I da premência de se enviarem clérigos para o continente africano, garantindo a colonização da costa em busca de alternativas à crise econômica vivenciada pelo arquipélago cabo-verdiano. Tal crise decorria da descentralização do arquipélago no trato com a Guiné. Reforçando seu argumento, Almada comenta que há grande presença islâmica na região, que necessita ser combatida, sobretudo pelo fato desta “seita”, liderada pelos bexerins, estar em crescimento na costa.²¹

Acreditamos que essa iniciativa deva ser analisada no conjunto do império português, tendo em vista a função de “posto avançado da colonização” muitas vezes desempenhado pela Igreja, no padroado lusitano²². Para tanto, cabe destacar a crise econômica vivenciada por Cabo Verde. Durante o século XVI, vigoraram as determinações da Carta de Limitação de Privilégios, de 1472, que previa aos moradores do arquipélago o direito de comerciar na costa da Guiné, até Serra Leoa, com as limitações de negociar apenas produtos produzidos na ilha e destinarem-se à costa africana em embarcações próprias, por eles armadas e capitaneadas, sendo vedado estabelecimento de parcerias com estrangeiros e o atravessamento de produtos originários de outras partes. Tal medida criava condições para consolidação da presença portuguesa naquelas ilhas, ligando os mercadores à terra com o fito de produzir gêneros a serem trocados por ouro, escravos e demais produtos na costa. Forma-se, então, uma elite de terratenentes-mercadores.²³

Essa primeira elite era composta por membros da baixa nobreza portuguesa, que viram no comércio com a costa da Guiné a possibilidade de enriquecimento e inseriram-se nas tramas do poder local, buscando cargos camarários e mantendo privilegiado canal de

²⁰ ALBERGARIA, Lopes Soares de.. Account of Guinea of Cape Verde...

²¹ FERRONHA, A. L. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde: feito pela capitão André Álvares de Almada, ano de 1594*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1994. p.132.

²² BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

²³ RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. *Terratenentes-Mercadores: tráfico e sociedade em Cabo Verde, 1460-1613*. 2011. 99 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.30-37.



comunicação direta com o reino. Essa sociedade imperou durante a maior parte do século XVI e decaiu no XVII, quando o porto da Ribeira Grande, na ilha de Santiago, perdeu importância frente a Cacheu. A invasão da costa por piratas e a perda do monopólio sobre a região para mercadores de Lisboa e Castela reduziram a participação Cabo Verde nas principais rotas de circulação mercantil.

A decadência do arquipélago levou seus moradores à crença de que, para sobreviverem, deveriam colonizar a costa da Guiné, caso contrário, corriam o risco de perder o comércio para os lançados e nativos. Os homens da ilha de Santiago fizeram povoação às margens do rio Cacheu (também conhecido como São Domingos) e enviaram André Almada a Portugal, como procurador de Santiago, com a incumbência de tratar da colonização de Serra Leoa. Não conseguindo uma audiência, o Cavaleiro da Ordem de Cristo escreveu seu *Tratado Breve*, destinado a Felipe I, solicitando missionários, padres e a colonização da Guiné. Seu relato rendeu frutos e, em julho de 1604, a Missão de Cabo Verde teve início, quando quatro jesuítas (três sacerdotes e um irmão) desembarcaram no arquipélago.

Acreditamos que um dos esforços para restabelecer a primazia cabo-verdiana no oeste africano possa ser notado na criação desta Missão, com o apoio do bispo e da elite local. Em dezembro do mesmo ano, o superior provincial, Padre Baltazar Barreira, dirigiu-se ao continente, onde, três anos depois, encontrou-se com o recém-chegado jesuíta, Manuel Álvares. Embora o principal objetivo dos jesuítas fosse construir um colégio²⁴, os inicianos logo se envolveram na economia local, o que representou uma de suas fraquezas. Vanicléia Santos afirma que os conflitos no trato de questões comerciais e religiosas, somados à dificuldade encontrada diante do processo de expansão missionária muçulmana, na Guiné, restringiram o sucesso da missão jesuíta²⁵. A atividade missionária entrou em declínio com a morte de Álvares, em 1616 (ou 1617), e foi formalmente finalizada em 1642.

Presença muçulmana na *Etiópia Menor*: missões em conflito

²⁴ Em sua expansão pelo mundo, a Companhia se fez presente através de dois tipos de estabelecimentos: os colégios e as residências, sendo que as segundas eram dependentes dos primeiros. As residências não possuíam bens próprios e os missionários que nelas habitavam viviam de doações e de recursos fornecidos pelos colégios. Estes eram a estrutura central das províncias jesuítas e deveram-se ao processo de acomodação da Companhia ao mundo temporal. Ver. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006. p.52.

²⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII). *Métis: história e cultura*. v.10, n.19, p.187-213. jan/jun, 2011, p. 188.



Cristãos e muçulmanos atingiram as terras subsaarianas em busca de novas rotas comerciais, trocando tecidos, instrumentos de cobre, cavalos, sal e outros produtos por pedras preciosas, marfim e escravos. De acordo com Alberto da Costa e Silva, o tráfico de ouro através do Saara é anterior à conquista árabe na região: o estabelecimento de rotas que ligam as regiões do Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito ao vale do rio Senegal, sul da Mauritânia, curva do Níger e lago Chade é datado por volta dos séculos III e V d. C.. Entretanto, no século VIII, a presença árabe-berbere-islâmica na região já era notável, buscando articular o *Bilad al-Sudan*, o “País dos Negros”, ao extenso império galgado pelos omíadas. Em troca de produtos exóticos, como plumas de avestruzes, e outros de alto valor, como ouro, marfim e escravos, esses comerciantes islâmicos levavam tecidos, cavalos, perfumes, sal, além de sua fé, sua religião.²⁶

A presença portuguesa no litoral da Alta Guiné, a partir do século XV, caracterizou-se como um alterador das rotas comerciais e das relações sociais na região. Os produtos que saíam das savanas e atravessavam o deserto nas cáfilas de berberes islamizados passaram, a partir de meados do século XV, a ser desviados para o litoral. As rotas interiores, nas quais o comércio por zoneamento era muito importante, pouco a pouco foram cedendo lugar ao comércio atlântico²⁷. A presença portuguesa na Senegâmbia desestabilizou a Confederação Ulofe, conjunto formado por povos Mandinga, Fula, Ulofe e Tuculor que, conforme James Sweet, passou por processo de islamização não muito eficiente e tinha seu centro econômico na região das savanas, a comerciar com os mercadores que atravessavam o Saara. Sweet afirma que o contato das províncias costeiras de Caior, Ualo e Baol com o comércio atlântico levou-as a alcançar índices de prosperidade econômica que superavam o centro da confederação, num processo de deslocamento do eixo econômico regional que possibilitou a cisão política e social do grupo.²⁸

Além do comércio, a presença portuguesa na costa africana estimulou a instalação de missões religiosas, bem como noutras partes do Império Português. Em 1604, iniciou-se a missão jesuíta de Cabo Verde, com a chegada dos inácianos no arquipélago, em julho. Contudo, a redução do comércio português na região, devido à concorrência com outras

²⁶ SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2002. p.36-37.

²⁷ PERSON, Yves. Os povos da costa – os primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir. *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. 2010. p.338.

²⁸ SWEET, James H. *Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70. 2007. p.111-113.



nações europeias, limitou o alcance das ações missionárias²⁹. No tocante ao islamismo, percebemos que seus principais representantes na Alta Guiné estavam diretamente envolvidos com as práticas comerciais. Esses mercadores religiosos eram os bexerins, termo que, de acordo com Antônio Luís Ferronha, deriva da palavra árabe *mubecherin*, que significa propagandista do islamismo³⁰. Considerados à época como os maiores comerciantes da região, a presença dos bexerins era grande em toda a Guiné, conforme destaca outro luso-cabo verdiano, André Donelha:

Há-se saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram como por semear a maldita seita de Mafoma entre a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desde os Jalofos, São Domingos, rio Grande até à Serra Leoa, que neles se não achem Mandingas bexerins. E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papéis escritos, que vendem por relíquias, e como vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiópia.³¹

Ao se tratarem de povos com influência islâmica, as atividades religiosas recorrentemente são adjetivadas como falsidades, afirmando que os bexerins “dizem mil mentiras, e como falam pela boca do diabo, e como dizem muitas mentiras”, fazem orações “ao seu maldito Mafoma”³². Laura de Mello e Souza afirma que a linguagem dos contrários foi o elemento mais importante da demonologia, por caracterizar o universo mental do mundo moderno. Reproduzidas por missionários-etnógrafos, essa estrutura de significação funcionou como recurso à inversão, uma vez que “permitia dar conta de múltiplos fatos culturais concretos análogos às realidades europeias, mas opostos a elas devido à ação do Diabo no sentido de parodiar as honras prestadas a Deus”³³. Já o princípio da desordem mostrou-se um rico instrumento de análise por dispensar o etnodemonólogo da compreensão dos costumes e hábitos nativos, exaustivamente inventariados. Considerando que emanavam da desordem, tais práticas seriam incognoscíveis, oferecendo maior liberdade para as descrições, ante a inutilidade da compreensão.³⁴

Embora tais reduções estejam evidentes, é preciso notar que elas não esgotam a questão. Ao tratar da “maldita seita de Mafoma” e sua presença junto ao comércio, o

²⁹ SANTOS, Vanidécia Silva. Bexerins e jesuítas... p. 188.

³⁰ FERRONHA, A. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde...* p.133.

³¹ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Org. Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p.160.

³² _____. *Descrição da Serra Leoa...*, p.150.

³³ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993, p. 33.

³⁴ _____. *Inferno Atlântico...*, p.33-34.



cronista aponta traços significativos da emergência do islamismo na África subsaariana, e não apenas relaciona práticas religiosas e comerciais não cristãs à antítese de sua fé. Informa-nos também da existência institucional do islamismo na Guiné, marcada por centros de formação, missões muçulmanas e uso de utensílios religiosos, todos atrelados à expansão das relações comerciais com os ismaelitas do norte da África, em rotas que os ligava até a cidade de Meca.

André Álvares de Almada afirma haver “três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem para esse efeito”³⁵, localizadas ao longo do rio Gâmbia: a primeira junto à foz, a segunda setenta léguas ao interior, na localidade de Malor, e a terceira distante cinquenta léguas da segunda, em Sutuco. Há um esforço em traduzir, semanticamente, esses centros de formação de bexerins em equivalentes aos seminários e conventos, bem como os pregadores à figura do padre, como percebeu Vanicléia Silva Santos³⁶. O cronista afirma ainda que nestes locais eram praticados jejuns e abstinências, escreviam-se livros “nos quais dizem muitas mentiras, e dá o demônio ouvido aos outros para os ouvirem e crerem” e praticavam-se transações comerciais, sendo que em Sutuco havia um grande mercado de ouro, seja em pó ou peças, o qual era trocado principalmente por manilhas de cobre, além de materiais de luxo, como contarias da Índia e de Veneza, roupa branca da Índia, fio vermelho, papel cravo, bacias de barbear, entre outros.³⁷

Manuel Álvares apresenta-nos a organização desse islamismo, argumentando que havia diferentes níveis hierárquicos entre os religiosos: o nível mais alto era ocupado pelos alemanes, “que corresponde à posição de bispo ou arcebispo entre nós”, seguidos dos fodigues, “que correspondem aos nossos vigários gerais ou ordinários” e, por fim, encontravam-se os mozes (bozes ou bixirins), “que são como padres entre nós”.³⁸ Amparado no modelo de tradução da alteridade, o missionário apresenta uma estrutura eclesiástica islâmica, embora acrescente que “a hierarquia de clérigos não é bem desenvolvida, já que os alemanes estão acima de todos eles [fodigues e bexerins]”, mas, na

³⁵ FERRONHA, A. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde...*, p.54.

³⁶ SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p.45.

³⁷ FERRONHA, A. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde...*, p.54-55.

³⁸ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor...* Parte 1, cap. 3, p. 6.



prática cotidiana, “o título em si não seja adequado já que eles têm mais poder [que os alemães]”.³⁹

Amparando-se no princípio da tradução da alteridade, o religioso busca correspondências entre a hierarquia eclesiástica católica e uma suposta estrutura análoga muçulmana. Contudo, Ioan Lewis afirma que não havia divisões formais entre o corpo religioso muçulmano africano nativo, o que possibilitava o recrutamento de discípulos nos mais variados meios sociais e contribuía com a expansão da fé maometana⁴⁰. Fazendo estas ponderações às observações de Álvares, elas conduzem-nos à percepção de que, mais do que uma tradução da religiosidade afro-islâmica dentro do arcabouço cultural cristão, estamos diante de um contexto efetivo de islamização, decorrente do avanço da prática comercial entre os negros e os berberes islamizados, através do Saara.

Descrevendo os Jalofo, o jesuíta percebe a relação direta estabelecida entre as práticas comerciais e o desenvolvimento da religião islâmica. Ele afirma que a terra habitada pelos Jalofo era rica e possuía muito comércio. Havia navios de várias partes, a comerciar escravos, tecidos e roupas de algodão, peles, marfim e cera. Era encontrado ouro, que vinha dos sertões por intermédio de mercadores Mandinga, cujas redes comerciais estendiam-se por toda a costa Sahel e atravessam o deserto do Saara, destacadamente mercadejando noz de cola,

muito valorizada por toda a Etiópia. É contada como uma dádiva do céu e os mercadores Mandinga carregam-na para todas as partes da Barbária e, na forma de pó, até Meca. Lá eles são feitos bexerins superiores e retornam com a recompensa normal de nóminas, que eles oferecem por todas essas províncias.⁴¹

Além da noz de cola, ouro e escravos aproximaram a Senegâmbia aos domínios árabe-islâmicos, ligando as duas partes do deserto. É preciso destacar que o fazer-se bexerim em Meca é fundamental à formação do poder religioso destes homens. A viagem à terra santa dos muçulmanos compreende um dos cinco pilares essenciais ao islamismo – a peregrinação à Meca – e era vista como uma peregrinação capaz de atribuir a *baraka* aos marabutos, cacizes ou bexerins que a realizassem. *Baraka* é o vínculo que mantém os homens santos do islamismo ligados a Deus. Clifford Geertz explica que *baraka* significa “benção”, como um favor divino. Esse significado nuclear é delimitado em sentidos como “prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude, sorte e, aspecto

³⁹ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p.7-8.

⁴⁰ LEWIS, Ioan M. *O Islamismo ao Sul do Saará*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.

⁴¹ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p.1-2.



mais ressaltado pelos escritores ocidentais ansiosos para incluir esse significado na mesma categoria do mana, poder mágico⁴². Tais elementos podem ser percebidos nas práticas de cura, proteção, manuseio de fatores naturais, e outros fatos que destacaremos agora.

A “recompensa normal de nómimas” é um dos elementos mais presentes na documentação a caracterizar o islamismo. Como nos disse o comerciante cabo-verdiano André Donelha, o que os mercadores islamizados “levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nómimas e papéis escritos, que vendem por relíquias, e como vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiópia⁴³. Esses amuletos, bolsas de mandinga resignificadas e disseminadas pelo mundo português, eram bolsas de couro cozido, costuradas, contendo dentro trechos do Alcorão escritos em papel. Eram utilizadas amarradas no corpo e a elas era atribuído grande poder para proteção do indivíduo. Entre os Jalofo, por exemplo, “as armas que usam na guerra e na paz são as *nomeadas*, e além delas seis azagaias pequenas de umas farpas, e uma grande⁴⁴”.

A partir do comércio, o islã desenvolveu-se nos vales dos rios Senegal e Gâmbia e os bexerins conquistaram grande importância nas altas esferas sociais e políticas, aconselhando reis em assuntos de guerra, cura a enfermidades e exercício do poder. Manuel Álvares descreve o mecanismo de poder desses ministros:

Quando vão para a guerra ou expedição, além de cobrir suas camisas, escudos e arcos com um grande número de amuletos e cobrindo seus braços com outros e pendurando alguns em seus pescoços, os bexerins preparam para os guerreiros certos medicamentos, os quais dizem, e os reis acreditam, que se carregados providenciam segurança para o rei contra perda da vida. Afirmam isso não porque acreditem ou pensem ser verdade, mas, como disseram para alguns portugueses, porque isso proporciona um meio de se manterem em boas graças com os nobres, porque, atentando deste modo para o que os nobres desejam ouvir, os bexerins obtêm as melhores partes das terras deles.⁴⁵

Ao apontar o uso pragmático da religião para obtenção de benefícios temporais, o cronista não consegue lançar seu olhar para a prática análoga desempenhada pelos missionários portugueses, que usam do proselitismo cristão para obter “grande proveito para a Fazenda de Sua majestade⁴⁶”. Não obstante, ele chama a atenção para o uso de amuletos e mezinhas, como formas de proteção. Esses elementos são produtos da

⁴² GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. *Op. cit.*, p.55.

⁴³ DONELA, André. *Descrição da Serra Leoa...*, p.160.

⁴⁴ FERRONHA, A. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde...*, p.28-29. Grifo nosso.

⁴⁵ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...* Parte 1, cap.1, p.9.

⁴⁶ FERRONHA, A. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde...* p. 131.



confluência da cultura religiosa islâmica com práticas tradicionais africanas, caracterizando adaptações da religião ao contexto social no qual acontece seu exercício. Embora a presença dos bexerins e suas relações nominais com o islamismo não possam caracterizar os povos da Guiné em sua totalidade como estritamente islâmicos, é necessário atentarmos para o uso pragmático do misticismo religioso, próprio do islã popular, nessas paragens. Como recurso ao alcance de melhores posições sociais, o papel desempenhado por esses indivíduos oferece-lhes um retorno social em *status* e privilégios nas sociedades em que se estabelecem.

O desenvolvimento do islamismo na Guiné deu-se por meio de instituições, como as escolas islâmicas:

Eles têm mesquitas; e os bozes ou bexerins mantêm escolas para ensinar a ler e escrever em letras arábicas, as quais usam em seus amuletos, já que esses malditos relicários consistem em certos preceitos escritos em árabe. A tarefa dos bexerins é educar meninos que, depois, servirão como clérigos da seita. Eles aprendem do mesmo jeito que nós, fazendo cópias de exercícios, à luz normal, durante o dia, à luz do fogo, à noite. É impressionante ver o número de fogos em volta daqueles que sentam para ler e repetir suas lições, os quais leem com vozes tão estridentes que aborrecem quem vê (e escuta) estes discípulos infernais. Eles pedem esmolas dia e noite e vivem delas.⁴⁷

A tarefa de educar os meninos que posteriormente tornar-se-ão bexerins é desenvolvida por homens dotados de carisma e respeitados pela comunidade, devido aos poderes místicos que a eles se atribuem. Álvares explica que:

O alemane guarda o Corão e somente a ele é permitido entrar na Casa de Meca. Sua função é ensinar a seita, e ele vive no reino que lhe parece mais adequado para preservação e continuidade da vida e no qual ele possa mais facilmente enviar o ordinário ou qualquer dos religiosos menores (...) para visitar as terras e vilas sob sua jurisdição. O alemane é muito respeitado: quando ele chega numa vila, todos beijam suas vestes e seus pés. Ele é muito rico e, portanto, distribui grandes esmolas por amor a *Allah*.⁴⁸

Percebemos uma liderança espiritual; um mestre dotado de carisma, ao redor do qual se reúnem discípulos interessados em seus conhecimentos. Os centros de formação se estabeleceram no rastro dos mercadores, uma vez que as novas comunidades muçulmanas, formadas por migrações e interações com a população local, necessitavam de mestres para instruir os jovens, formar novos pregadores e dirigir a vida religiosa dos crentes⁴⁹.

⁴⁷ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p. 7.

⁴⁸ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...* Parte 1, cap. 3, p.7-8.

⁴⁹ LEWIS, Ioan M. *O Islamismo ao Sul do Saará...*, p.49.



Narrativas miraculosas são somadas às descrições da ação dos alemanes e bexerins, sempre com conotação demoníaca. Dentre vários casos, como de curas de doenças como a hanseníase⁵⁰ ou proteção a exércitos em guerra, destacamos a capacidade que um bexerim tinha de fazer chover. Manuel Álvares descreve a cena, amparado em relatos de portugueses, que vivenciaram a experiência:

Antes de abordar o assunto dos verdadeiros legados de Mafamede, quero discutir algo notável que aconteceu com um destes clérigos em Bambaceita, na terra de Borçalo, uma cidade de Bezeres, e seu Alcorão. Aqui existe uma escola comum onde a leitura e a escrita são ensinadas na maneira a ser descrita mais tarde. A este lugar, veio um desses peregrinos perversos, vestido como um homem pobre, todo em trapos. Foi uma época de grande seca e as colheitas de grãos tinha sido perdidas. Os membros da paróquia do infernal Mafamede apressaram-se a este agente maldito para pedir-lhe ajuda diante de tão grande desastre. Como se ele tivesse os favores dos céus a seu comando, ele ordenou àqueles em necessidade que lhe providenciassem uma boa refeição. Eles vieram com cuscuz, leite, etc. Quando ele teve o suficiente, ele prometeu-lhes que choveria. Todos eles riram e zombaram deste homem louco. Ele pediu uma bacia de água. Quando lhe deram, ele se afastou, gravemente, como se quisesse ser muito sagrado. Ele derramou a água sobre um formigueiro, fazendo lama, e untou-se com isto, então fez uma cruz de madeira e fixou-a no monte, passando a noite gritando e chamando, e ao amanhecer desapareceu. Tal quantidade de chuva caiu que os Mandingas vangloriaram e celebraram o feito com grande festa e grande espanto.⁵¹

Após ser procurado por seus reconhecidos dons (sua *baruka*), o bexerim apresentou-se à aldeia necessitada e realizou o milagre esperado. Trajando roupas simples, o homem apresentou-se como de maneira análoga aos membros das ordens mendicantes católicas, sem ostentações e realizando serviços para a glória de Deus. Após a cerimônia e realização da chuva, o muçulmano desapareceu. Álvares afirma que mais surpreendidos com o fato ficaram os portugueses que estavam nesta aldeia, no tempo do milagre, e o informaram acerca do evento. Admirado com o acontecido, um nobre perguntou ao missionário a que ele atribuía o feito. O jesuíta respondeu-lhe que:

Foi por permissão divina, como diariamente experimentamos aqui em várias outras questões, nas provações por ferro em brasa ou pela “água vermelha”, em respostas do Inimigo através de ídolos, aqueles que são genuínos e assim por diante. “Eu não duvido disso”, disse o português, “já que eu também vi outros acontecimentos”. E o clérigo fez a mesma coisa em outra aldeia, da primeira ele tinha partido na manhã (ele desapareceu da primeira), e a qual estava sofrendo da mesma falta de chuva, e lá ele foi venerado e regalou-se com todas as coisas boas da terra.⁵²

⁵⁰ FERRONHA, A. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde...*, p. 24-26.

⁵¹ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p. 4

⁵² _____ . *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p. 4.



O inaciano é cético diante do milagre atribuído ao bexerim, que teria se repetido em outra aldeia que sofria a mesma intempérie. Para Álvares, o resultado positivo, verdadeiro ou genuíno das práticas realizadas pelos clérigos islâmicos indica tratar-se de manifestação divina, mesmo em cerimônias destinadas ao “Inimigo”. Em busca da verdade e da justiça, o autor aponta a utilização dos juramentos do ferro em brasa e da água vermelha, aplicados pelos juízes ou soberanos africanos diante de querelas duvidosas, apresentadas pelos súditos, nas quais não há provas ou testemunhas.

O juramento do ferro, que se realizava no reino do Borçalo, constituía-se da seguinte maneira:

Trazem ali um ferreiro ou o vão tomar a sua casa, e este põe um pedaço de ferro ao fogo, e tange os foles até que se faça o ferro tão vermelho como uma brasa. Diz a parte que há de tomar o juramento: “Deus sabe a verdade; se eu fiz tal cousa ou tal, que se ma impõe, este ferro me queime, e a minha língua, de maneira que jamais fale”. Acabando de dizer estas palavras, mete-lhe o ferreiro com a tenaz o ferro na mão, lançando de si mil faíscas, e a parte que disse as palavras toma a tenaz na mão, e com a língua lambe aquele ferro vermelho três vezes e, ficando livre, ele e seus padrinhos escaramuçam e têm a sentença por si. E não ousando de tomar esse juramento ficam condenados.⁵³

O resultado do juramento é a condenação ou absolvição do réu. Vale destacar que o sistema é viciado e opera em duas frentes: por um lado busca evitar dissensões entre a população, inspirando o medo da prática irreversível, por outro busca produzir culpados, uma vez que a pena é a alienação dos bens e, em muitos casos, escravização das famílias dos réus. Mas este tipo de justiça não ocorria apenas no Borçalo. Na terra dos Casangas, acontecia o juramento da água vermelha quando o exercício da justiça fica nublado pela ausência de provas e testemunhas que sustentassem as afirmações das partes envolvidas. Trata-se do seguinte evento:

Chama-se este Juramento o da água vermelha, que eles temem muito; a qual trazem, quando se dá, em uma panela, e a água é em si vermelha, como pisada de cortiça de algumas árvores desfeita em água, ou que tenham sumo que baste para este mister. E esta água dão às partes, e aquele que primeiro vomita fica livre. Muitos morreram tomando esta água, e são aquelas pessoas que quer o Rei que morram se são ricas, e têm este ardid.⁵⁴

O interesse do rei na morte de determinada pessoa decorre da pena aplicada aos culpados após o veredito do juramento: se a água for vomitada, a pessoa está livre, se não for e a pessoa vier a morrer, ela é dada como culpada, seus bens são confiscados pelo rei “e

⁵³ FERRONHA, A. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde...*, p.44-45.

⁵⁴ _____ . *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde...*, p.69.



há casos por onde as gerações ficam cativas do Rei e se vendem”. Almada informa que o ministrante do juramento, sob ordens régias, passa um veneno muito fino no dedo da mão que sustenta o pote com a água. Primeiro a dá a beber aos mais pobres que têm menos a oferecer. Por último, ficam os ricos e aqueles que se deseja que morram. Então, o ministrante mergulha o dedo na água, discretamente, e a dá a esses homens. Percebe-se que a prática tem sentido análogo àquela representada no juramento do ferro em brasa.

Esses exercícios de justiça são compreendidos por Álvares como “permissão divina”, uma vez que se acredita que Deus intercederá em favor dos justos e reprimirá os culpados pela prática de delitos, de forma semelhante a certas punições realizadas na cristandade europeia, como a queima de bruxas ou o lançamento de mulheres suspeitas de bruxaria em abismos: a morte indica que a suspeita era verídica. A mentalidade católica e os preceitos adequados à compreensão da alteridade, como a inversão dos valores mediados pela certeza absoluta da ação divina medeiam a compreensão inaciana da realidade e das práticas africanas.

Contudo, o jesuíta não se contenta apenas em apresentar uma justificativa teológica ao milagre atribuído ao muçulmano. Ele analisa os significados da prática religiosa na vida mundana dos homens santos do islã, buscando compreender seus motivos de se apresentarem como porta-vozes dos desígnios divinos:

Eu não vou esconder uma coisa notável sobre estes lobos em peles de cordeiro, seu método de pedir esmolas. Os verdadeiros Mandingas são todos muito gentis e companheiros e, assim, muito caridosos. (Estas pessoas) vêm aos acampamentos ou casas dos portugueses, apoiando-se numa lança, e pedem os presentes normais, inteiramente para o amor de Deus: eles se agacham e pedem com extrema cortesia, derramando palavras de forma que obtêm tanto quanto buscam, como resultado de sua enorme persistência. Que nação astuta é essa! Então eles ganham e completam tudo que desejam.⁵⁵

Perceber a formação teológica inaciana é fundamental para que compreendamos o sentido da interpretação feita pelo missionário. A Companhia de Jesus caracterizava-se pela primazia da vida nos ministérios, práticas que contribuíssem com a divulgação da religião e valores cristãos e com a captação de fiéis. O ideal de vida no mundo é o que melhor a representa por ligar-se ao princípio da *Devotio Moderna*, concepção que prega a manifestação de Deus na realidade objetiva, esta que, por sua vez, é a “casa” dos jesuítas⁵⁶. O exercício da religiosidade no mundo seria capaz de ligar os homens a Deus. Por outro lado, o uso

⁵⁵ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p.4.

⁵⁶ O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas...* p.74-76.



vão da palavra divina e a apropriação da graça para benefícios terrenos são condenados pelos jesuítas e explicitamente atribuídos a seus adversários nas arenas religiosas e sociais: lobos em pele de cordeiro. É assim que o inaciano interpreta as ações maometanas e o cumprimento de um dos cinco pilares da fé islâmica – a esmola –, entendendo-os como falsidade alicerçada no interesse de obter benefícios materiais.

Até aqui discutimos a existência de centros de formação islâmica, as escolas corânicas e a proliferação de pregadores e divulgadores da fé maometana, atrelados ao comércio. A crença no poder transcendental destes homens abençoados, capazes de realizar milagres, é um fator importante em sua identidade social. Contudo, sua dispersão pelo espaço ocidental africano decorre de outro aspecto desta identidade dos religiosos: seu caráter nômade ou transeunte, ainda que tenha residência nalgum reino, visitando aldeias e cidades.

Como já apresentamos, os alemanes percorreram grandes extensões de terras, fazendo pregações e praticando o comércio. Às vezes, é difícil analisar o papel desempenhado pelos comerciantes e pelos religiosos, separadamente, na islamização da África Ocidental, visto que é comum o mesmo homem praticar as duas atividades. Assim como o mercador, o religioso está em constante deslocamento e, em peregrinações entre centros religiosos formados em grandes empórios comerciais, eles adquirem conhecimentos mais aprofundados da doutrina islâmica e tornam-se referências locais de santidade e devoção: adquirem a *baraka*, que os faz admirados pela população local e traz seguidores para seu entorno, que logo se tornarão novos mestres.

Explicando como são as visitas missionárias islâmicas e as formas adotadas para a “catequese muçulmana”, Álvares afirma ser costume dos alemanes fazer visitas anuais às vilas sob sua jurisdição, levando consigo alguns religiosos integrantes dos seminários espalhados pela região. Logo que chegavam às vilas, os missionários maometanos anunciavam os dias em que se iniciariam as lições do Alcorão. Chegada a data divulgada, o inaciano informa que a população se reunia em um espaço aberto na vila, no qual o alemane e os bexerins entravam com grande espetáculo.

Então, o alemane espalha algumas esteiras finas pelo chão e, de sua bolsa bordada, retira a lenda infernal escrita em pergaminhos, que desenrola sobre as esteiras e inicia sua prática cerimonial, ficando de pé e levantando suas mãos e olhos para os céus. Depois de ficar assim por um momento, como se estivesse em contemplação, prostra-se no chão, diante dos “tours” infernais. O povo imediatamente faz grandes gestos de reverência para ele. Quando estes são finalizados, ele fica de pé e em



voz alta diz a todos para darem graças a Deus e a Seu Profeta por tê-los reunido para perdoar-lhes seus grandes pecados, e fazem várias outras declarações em louvor ao demônio. Depois disso, ele elogia o ensino dos pergaminhos enquanto busca manter a atenção das pessoas, e elas consentem de tal forma que, embora o religioso gaste mais de duas horas lendo e expondo partes das Escrituras, ninguém conversa ou dome ou se agita e, na grande audiência, ninguém tira os olhos do religioso.⁵⁷

Acreditamos que o caráter missionário islâmico esteja atrelado ao fenômeno do marabutismo e diga respeito ao compromisso com o ensinamento da crença maometana, à leitura do livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão, e à expansão política e religiosa de seus líderes a partir de sucessivas migrações. Essa prática competia frontalmente com a missão jesuíta, que tinha os mesmos objetivos, a partir da expansão da fé cristã. Mais do que duas religiões em confronto, notamos dois contextos missionários bastante específicos, esforçando-se mutuamente para atingir e conquistar o maior número de fiéis para suas fileiras. A presença islâmica era beneficiada frente à cristã, uma vez que suas rotas eram internas ao continente e seus representantes, em vários momentos, integravam o corpo político e econômico das comunidades africanas, facilitando assim sua expansão e incentivando esforços para sua assimilação por parte da população local.

Ao contrário da missão jesuíta, que não chegou a instalar um colégio em Cabo Verde para atender a diocese e formar padres para atuarem na costa da Guiné, os ismaelitas obtiveram algum sucesso nesse empreendimento. A caracterização das escolas corânicas, estabelecidas em mesquitas, informa-nos sobre um islamismo tanto místico quanto ativo, que buscava aproximar as pessoas da prática da fé sem abrir mão do estudo e conhecimento da doutrina islâmica, características do *sufismo*. Essa concepção religiosa foi percebida pelo jesuíta e aproxima-se da teologia inaciana, ocupada com a manifestação de Deus no mundo através da compreensão, devoção e especulação espirituais. Entretanto, o cronista inverte os valores pregados pelo islã, na formação de “discípulos infernais”.

Notamos uma competição por fiéis, com ambos os adversários assentados em concepções teológicas e práticas sociais específicas que as caracterizem e justifiquem: o exercício dos ministérios jesuítas é análogo, na descrição de Álvares, aos objetivos islamitas, no tocante à proteção da vida e expansão da fé, neste caso, muçulmana. Vanicléia Santos argumenta que a tradução operada pelos inacianos diante das práticas dos bexerins conduz-lhes à estratégia de adaptação cultural para exercício missionário cristão na Guiné. Por esta via, os padres exerciam atividades próximas àquelas desempenhadas pelos maometanos,

⁵⁷ ÁLVARES, M. *Ethiopia Minor...*, Parte 1, cap. 3, p. 4.



como o recurso a amuletos e mezinhas. Este “efeito espelho”, na concorrência por fiéis, levou os padres a serem reconhecidos pela população local como “bexerins cristãos”.⁵⁸

Para entender o fenômeno marabúptico na expansão islâmica que se confrontou diretamente com a presença missionária jesuíta, é preciso compreender o contexto no qual ele se insere: o desenvolvimento de uma concepção “popular” do Islamismo na Senegâmbia, o sufismo. Antônio Dias Farinha explica-nos que sufismo é o misticismo islâmico. A origem do termo é a palavra *sūfī*, utilizada para designar “uma pessoa piedosa, idealista, afastada dos bens das honras”. Trata-se de esforço místico para experimentação pessoal de métodos que possam aproximar o fiel e Deus, caracterizando um processo de aperfeiçoamento, estudo e contínuo ensaio de métodos que conduzam a Deus. O autor afirma que “a exigência de aprendizagem e imitação originou a formação de escolas e confrarias em que os noviços (*múrid*) procuravam, junto do mestre, conhecer ou encontrar esse anelo supremo de Deus, a beatitude do conhecimento ou o sentimento de integração (...)”.⁵⁹

Clifford Geertz acrescenta que o sufismo desenvolve-se de diferentes maneiras ao longo do mundo islâmico, sendo caracterizado pelo esforço em estabelecer uma relação efetiva entre o islã e o mundo, tornando a religião acessível aos seus seguidores e estes acessíveis a ela. Na África Ocidental, o autor destaca que este parece ter significado a definição de sacrifícios, possessões, exorcismos e curas como rituais islâmicos. Essas transformações acontecem em contextos institucionais diferenciados e, aqui, destaca-se aquele classificado pelo autor como complexo de *siyyid*: “um culto dos santos centrado nos túmulos dos marabus mortos e envolvendo a definição de linhagens sagradas constituídas pelos descendentes patrilineares do marabu enterrado”.⁶⁰

Caracterizado pela contemplação, estudo e valorização da conduta moral, o sufismo permite a admiração dos “santos do islã”, chamados no Magrebe e na África Subsaariana de marabutos, cacizes, bexerins, alemanes. Eram mestres religiosos, cujos exemplos de vida e piedade levavam sua reputação a muitos povos, trazendo discípulos para sua proximidade. O termo marabuto tem origem árabe (*murabit*) e significa atado, amarrado, acorrentado a Deus. Estudando a presença islâmica em Portugal no século XVI, Rogério Ribas afirma que os termos *cacis* e *marabuto*, além de *mulei*, eram aplicados a

⁵⁸ SANTOS, Vanidéia Silva. Bexerins e jesuítas, p.192-193.

⁵⁹ FARINHA, Antônio Dias. O Sufismo e a islamização da África Subsaariana. In: Antonio Custódio Gonçalves Alves (co rd.). *O Islão na África Subsaariana: Actas do 6º Colóquio Internacional, Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Universidade do Porto, 2003. p.29-30.

⁶⁰ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã...*, p.60.



indivíduos considerados pela comunidade mourisca como guias religiosos ou espirituais, santificados pela visão popular⁶¹. O autor esclarece ainda “que o termo cacis foi usado de forma genérica pelos portugueses para designar personagens religiosos do Norte da África”, sendo substituído, na documentação de meados do século XVI, por marabuto.

Na região da Senegâmbia, o termo cacis aparece com frequência na documentação, sobretudo no *Tratado Breve...*. Como exemplo, destacamos o momento em que Almada aponta a presença de “um Caciz destes no reino da Casamança, no tempo do rei Masatamba, nosso amigo, e foi que se veio ao rei e lhe apresentou uma nómina muito bem guarnecida, dizendo que a trouxesse, porque jamais, trazendo-a, seria ferido com arma nenhuma (...)”⁶², apontando a dimensão miraculosa e islâmica representadas na nomina, conforme já discutimos.

O caráter sagrado dos cacizes é expresso após sua morte: seus túmulos transformam-se em lugar de peregrinação, onde acorrem os fiéis à procura de bençãos. Essas peregrinações acontecem em formas de romarias, em época fixas do ano. Clifford Geertz aponta que o túmulo é uma construção colocada, geralmente, sob uma árvore, no topo de uma colina ou noutra lugar isolado, como uma caixa em meio a uma planície⁶³. Partindo desses elementos, observemos a citação abaixo:

Da banda do norte a terra é algum tanto mais alta. Da mesma banda passamos a raiz de um monte alto, só, alevantado; chama-se o monte Vermelho. Tem pela sua costa acima, ainda que íngreme, árvores pequenas. Em cima deste monte têm os Mandingas um ídolo de Mafamede, aonde vão em romaria fazer salas ao maldito Mafoma, porque não há nação de negros que tenha tomado com mais fervor a lei de Mafamede como os Mandingas.⁶⁴

Os indivíduos reconhecem esse local como espaço de peregrinação, afastado dos locais comuns de circulação, e recorrem a ele para o exercício de um dos cinco pilares essenciais ao islamismo: o rito da *salat* ou *al-salat*, apresentado na corruptela “sala”, a oração realizada cinco vezes por dia (embora esse número possa variar), com o fiel direcionando-se a Meca⁶⁵. Ademais, a crença de que esses homens eram portadores de *baraka* sacraliza seus túmulos, onde as pessoas acorrem em busca de bênçãos e dádivas. O que o cronista chama de ídolo de Mafamede pode, adequadamente, ser objetos funerários que adornam o

⁶¹ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005, p.138.

⁶² FERRONHA, A. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde...*, p.99.

⁶³ FERRONHA, A. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde...*, p.61.

⁶⁴ DONELA, André. *Descrição da Serra Leoa...*, p.146.

⁶⁵ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma...*, p.123.



túmulo de um cacis, bexerim ou alemane, sacralizado pela população por seus atributos espirituais e sua liderança temporal.

José da Silva Horta afirma que essa imagem distorcida (concepção idolátrica) sobre o que caracteriza o islamismo, conflitando entre religião e idolatria, era corrente nos países da Europa do Norte, durante o período moderno, mas não na Península Ibérica. Esta gozou de longo convívio entre cristãos e muçulmanos e os praticantes destas religiões conheciam os ritos que as caracterizavam⁶⁶. Entretanto, os elementos apresentados dizem-nos tratar-se de uma modalidade popular praticada pelos filhos de Mafamede que, diferentemente da ortodoxa, valoriza a via mística e a manutenção de um contato mais íntimo com Deus, através da adaptação da crença às práticas culturais desenvolvidas pelos povos que a aceitam e desenvolvem.

Diante desse quadro, acreditamos haver um intenso processo de difusão do islamismo na África Ocidental, muito superior ao convencionalmente acreditado pela historiografia. A difusão de escolas islâmicas e a formação de um clero nativo na África tropical ocidental, versados na escrita árabe ou aljamiada⁶⁷, são fenômenos a serem investigados com mais fôlego, para melhor compreensão da natureza e das práticas islâmicas das populações africanas.

As impressões de Manuel Álvares referem-se acentuadamente às etnias Mandinga e Jalofo, a primeira oriunda do fragmentado império do Mali, a segunda marcada por serem os primeiros povos encontrados às margens do rio Senegal, no setor norte da Alta Guiné. Reconhecidos como os maiores mercadores da Guiné, os Mandinga tinham o comércio como recurso para expansão do islamismo. Já os Jalofo, acreditamos, não haviam sofrido um processo de islamização pouco eficiente, como defendeu James Sweet, mas mantinham-no em curso, quando da chegada portuguesa ao litoral. Esse movimento religioso islâmico, posteriormente, tornou-se vitorioso frente ao cristão, com o fracasso da missão jesuíta e o pouco alcance de outras ordens, como os franciscanos, e da *Propaganda Fide*.

Considerações Finais

⁶⁶ HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (séc. XV-XVII) – das Representações à História. In: GONÇALVES, António Custódio (org.). *O Islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. 2004. p.174.

⁶⁷ Ioan Lewis aponta que transcrição do vernáculo local na escrita árabe foi adotada pelos Jalofo e Haussá, no ocidente africano, como estratégia muçulmana para tornar a mensagem islâmica acessível a esses povos. LEWIS, Ioan M. *O Islamismo ao Sul do Saará...*, p.51.



Ao final do século XVII, percebe-se a expansão dos Fula muçulmanos, que veem do sertão rumo ao litoral ampliando sua área de produção de couro, para atender a demanda europeia. Também os Mandinga expandem-se pelo litoral guineense, levando a cabo um processo de amandingaço acompanhado da crescente presença muçulmana às margens dos principais rios da região, e participando de conselhos de reinos, atuando como comerciantes e desenvolvendo ritos islâmicos, como a *sala* cinco vezes ao dia, voltados para Meca⁶⁸. Ao espalharem amuletos com versos do Alcorão, os Mandinga ofereceram às etnias não islamizadas formas de converterem-se a um islamismo resignificado, acessível a elas.

O islamismo guineense não foi o único fator de fragilização da missão jesuíta na costa ocidental africana. A centralização portuguesa nos reinos do Congo e de Angola diminuiu os investimentos na Guiné e a região tornou-se periférica no Império Português. A periferização da costa ocidental levou à redução das missões e dos incentivos à conversão da população local, bem como à redução da participação das elites de Cabo Verde e Cacheu no tráfico atlântico. Ainda assim, o contexto de competição entre as formas de acesso ao sagrado e resguardo do exercício mundano foi um fator de peso no desenvolvimento das missões cristãs na região. Tal elemento foi favorável aos maometanos, que alcançaram as tramas políticas, através da liderança dos bexerins, cacizes, alemanes e marabutos; comerciais, por meio das rotas que os ligavam a Meca e a outras partes do mundo islâmico, além do comércio litorâneo, com cristãos; e religiosas, por meio das escolas-mesquitas, que auxiliaram na propagação de missionários e religiosos muçulmanos na Guiné. Esse último tópico precisa ser destacado, devido à ausência de estrutura cristã que pudesse competir com os ismaelitas: embora desejado e prometido, o colégio não chegou a ser efetivados no bispado de Cabo Verde, durante a missão jesuíta.

Os apontamentos de Álvares mostram-nos sua percepção da ação missionária islâmica, assentada em uma autoridade, o alemane, e exercida por vários religiosos a ele ligados. O arcabouço significativo utilizado pelo jesuíta é a própria ordem da qual faz parte, a Companhia, no qual percebemos as relações entre a forma de gestão inaciana, hierarquizada e desenvolvida a partir de colégios, e aquela descrita. Muito embora, o próprio autor se relativiza ao apontar as limitações de suas caracterizações, afirmando que não parece haver muita hierarquia no exercício das práticas missionárias.

⁶⁸ COSTA E SILVA, Alberto da. O *Jihad* do Futa Jalom. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexander, BITTENCOURT, Marcelo. *África passado e presente* – II Encontro de Estudos Africanos da UFF. Niterói (RJ): PPGHISTÓRIA-UFF. 2010. p.19.



A teologia e os princípios jesuítas, justificados pelo exercício dos ministérios e pela expansão missionária pelo mundo, parecem chocar-se com atividades análogas desenvolvidas pelos ismaelitas, no mesmo tom de acomodação cultural proposto pelos seguidores de Loyola. Entretanto, os filhos de Ismael estão melhor instrumentalizados, com suas mesquitas-escolas, e habilitados para o exercício do poder político atrelado às suas práticas comerciais, que se prolongam por intrincáveis veios pelo interior do continente.

A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné se encontram nas tramas do Império português, que nasce como império cruzado, através das vitórias de Afonso Henriques sobre Ismar e os cinco reis mouros, na batalha de Ouriques. O Império agrega a essa característica primeira a face do mercador e, inserindo-se em rotas comerciais, negocia poderes políticos com proselitismo religioso, justificando a escravidão atlântica como resgate de gentios e combate ao infiel, transformando a escravidão islâmica africana, de caráter doméstico, em grande empresa comercial no mundo atlântico⁶⁹. Nesse contexto, tanto político quanto religioso, tanto social quanto econômico, as missões cristã e maometana se cruzam e repelem-se, semelhantes que são em suas práticas e devoções, ambas atendendo à fé que lhes sustentam e sustentando-se a partir dos recursos disponibilizados pelo avanço da fé.

Recebido em: 16/01/2013

Aprovado em: 16/08/2013

⁶⁹ LOVEJOY, Paul. Nas fronteiras do islã. *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.