

Para onde foi a capital de Gana? Sobre o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh, o Islã no Sahel e a conquista almorávida

To where did Ghana's capital go? On the Koumbi-Saleh archeological site, Islam in the Sahel and the Almoravid Conquest

Rodrigo Marino Romano

Doutorando em História
Universidade Federal do Paraná (UFPR)
rodrigoromano23@gmail.com

Recebido: 03/03/2026

Aprovado: 17/07/2026

Resumo: As discussões sobre a localização da capital do reino de Gana/*Wàgádù*, também chamada de Cidade do Gana nas fontes primárias, efetivamente congelaram desde a descoberta e exploração do sítio de Koumbi-Saleh, dividindo a arqueologia e historiografia entre aqueles que defendem o sítio como a perdida cidade e aqueles que são críticos da proposta. Apesar disso, a proposta aparece como fato em trabalhos recentes por ausência de melhores alternativas, ou então de divulgação de discussões contrárias no âmbito nacional e, em certos casos, internacional. No presente artigo, os principais argumentos utilizados em defesa dessa proposta, como a conquista almorávida e a islamização forçada e súbita do Sahel, serão desconstruídos e confrontados tanto com a análise das fontes primárias quanto com importantes artigos de pouco ou nenhum alcance nacional. Através das discussões do artigo, afirma-se que a conquista almorávida foi um mal-entendido historiográfico, enquanto a islamização do Sahel jamais chegou a ser forçada ou súbita. Além disso, são oferecidas duas novas identificações urbanas: Koumbi-Saleh seria a cidade de Awdaghust, enquanto a Cidade do Gana foi Djenné-Djenno.

Palavras-chave: Cidade do Gana; soninquês; Cultura e Poder.

Abstract: The discussions on the location of the capital of Ghana/*Wàgádù*, also called the Town or City of Ghana in primary sources, effectively halted since the discovery and exploration of the Koumbi-Saleh site, dividing archeology and historiography between those who defend the site as the lost city and those critical of the proposal. Despite this, the proposal appears as fact in recent texts due to the absence of better alternatives, or of the propagation of discussions to the contrary nationally and, in certain cases, internationally. In this paper, the main arguments utilized in defense of this proposal, such as the Almoravid Conquest and the forced and sudden Islamization of the Sahel, will be deconstructed and confronted both with the analysis of primary sources and with important papers with little to no national reach. Through the discussions of this paper, it is affirmed that the Almoravid Conquest was a historiographical misunderstanding, while the Islamization of the Sahel was neither sudden nor forced. Furthermore, two new urban identifications are offered: Koumbi-Saleh would be the town of Awdaghust, while the Town of Ghana was Djenné-Djenno.

Keywords: Town of Ghana; soninké; Culture and Power.

Introdução

A área de estudos sahelianos é relativamente nova e em desenvolvimento transicional, reavaliando os consensos do passado, frequentemente criados sob contextos imperialistas ou minimamente sem acesso às mesmas fontes que temos agora. Um tal exemplo pode ser encontrado nas querelas menos conhecidas, falando de forma relativa à historiografia brasileira, sobre a identificação de Koumbi-Saleh (ou também Cumbi-Salé, embora tenha muitas grafias diferentes), sítio arqueológico próximo da bacia do rio Níger, chamado de rio Djolibá na língua mandinga (Macedo, 2021, p. 23). No presente trabalho, utilizaremos esse nome, pois rio Níger, que significa “rio dos negros”, é um pobre qualitativo proveniente da Modernidade europeia, enquanto o principal significado de Djolibá na língua mandinga é tão somente “o grande rio” (Macedo, 2021, p. 23). Como foi aludido acima, ainda que algumas das discussões que serão levantadas não sejam todas novas na historiografia em geral, elas também não são discussões que infiltraram na historiografia brasileira sobre esses temas (e algumas nem sequer infiltraram propriamente na historiografia internacional da qual vêm), de forma que existe aqui um caráter de divulgação e ampliação que são absolutamente necessários para a área.

Desde sua descoberta, o sítio de Koumbi-Saleh tornou-se normalmente aceito como a antiga capital do antigo e glorioso *Wàgádù*, mais conhecido como Gana pelas fontes muçulmanas, proveniente da palavra autóctone utilizada para seu líder: o *Gàjànnyàaná* (Pinto, 2020, p. 138). Apesar disso, o centro de poder dessa estrutura eram os *Wago*, as famílias das principais dinastias, e *Wàgádù* é a “Terra dos *Wago*”, diferente da impressão que se tem com o uso de “Gana”, colocando o rei ou guerreiro no centro (Pinto, 2020, p. 138). Em seu importante livro publicado em 2018, Michael Gomez ponderava que os arqueólogos se encontravam divididos sobre se Koumbi-Saleh era mesmo a capital de *Wàgádù* (Gomez, 2018, p. 33), mas entre historiadores o trajeto permanece incompleto.

Por que, então, Koumbi-Saleh jaz tal como é, seu *status* ainda resistindo desde as escavações que a exploraram, quando tais críticas deveriam trazer uma reavaliação historiográfica maciça? A resposta, ao parecer, é duplamente a falta de discussões publicadas sobre isso nas últimas duas décadas e a prevalência de obras clássicas nas nossas bibliografias, nas quais inevitavelmente existem teorias em desuso, a exemplo de Nehemia Levtzion. Um dos mais famosos historiadores sobre o Sahel Ocidental, as obras e compilados de fontes de Levtzion são necessários para qualquer estudioso do tema. Apesar disso, a hegemonia figurativa do autor em determinados assuntos, como

Wàgádù, implica na utilização sem ressalvas de teorias que foram desde então questionadas – nesse caso, a sua afirmação de Koumbi-Saleh como capital de *Wàgádù* ao longo dos primeiros capítulos da obra (Levtzion, 1980, p. 20). Sua obra permanece importante para os estudos da área e está dentre a própria bibliografia do presente artigo, porém reforça-se as obras clássicas necessitam do mesmo cuidado de tratamento que as nossas longínquas fontes primárias. Sobre as fontes primárias, vale ressaltar que Levtzion foi ainda um dos responsáveis pelas principais traduções do árabe ao inglês de fontes primárias muçulmanas sobre a África Ocidental. Assim, a própria análise das fontes primárias que será feita aqui dependerá especificamente de suas traduções, que possibilitaram tal esforço.

Em uma tangente semelhante, Pekka Masonen, renomado historiador finlandês e africanista, criticou o hábito dos africanistas coloniais de se importarem antes em criar discussões com base apenas em obras clássicas do que em fontes primárias, de forma que a fonte secundária gera a fonte terciária, quaternária e assim sucessivamente (Masonen, 2000, p. 24-25). Isso levaria à carência de novas informações e considerações, relevando a importância de fontes primárias a último plano. Embora a historiografia africanista hoje esteja encaminhada para outro momento, é possível ainda perceber resquícios. No caso do Sahel Ocidental, muitas querelas podem ser explicadas devido à falta de discussões partindo das fontes primárias: a hipótese da conquista almorávida do século XI; a aparentemente “repentina” islamização do Sahel no mesmo século; a “misteriosa” queda e ressurgência de *Wàgádù* ou a defesa de Koumbi-Saleh como sua capital. Ademais, agora preocupemo-nos apenas com a última, pois as outras aparecerão de acordo com a necessidade posterior.

Alguns trabalhos críticos de “Koumbi capital” vieram em anos posteriores. Jan Vansina questionou a identificação do sítio em 1995 (*apud* Kritzinger, 2011, p. 9), enquanto Ann Kritzinger traria uma amplitude de novos argumentos contra a identificação de Koumbi-Saleh em 2011. Nos aprofundaremos sobre suas análises em breve, mas para as primeiras considerações do presente artigo, é necessário reconhecermos a existência desses trabalhos. Embora Kritzinger não tenha se dedicado a uma reavaliação das fontes primárias, ela fortalece suas ideias com bases suficientes nos relatos de viajantes de outrora para ainda partir para argumentos que se utilizam da fauna e flora do Sahel africano como critério de desempate. Aí está um dos princípios que guia o presente artigo: algumas das críticas mais importantes já foram feitas, embora ainda necessitem de maior alcance e divulgação (especialmente na academia brasileira); o que realmente está em falta são hipóteses alternativas, com bases razoáveis e minuciosamente estudadas, para conferir respostas práticas e pragmáticas à pergunta “o que Koumbi-Saleh pode ser?”. Afinal, é razoável que a visão de Koumbi-

Saleh como capital de *Wàgádù* tenha recebido longa vida como consequência direta do baixo número de trabalhos publicados oferecendo respostas alternativas, para além das carências de divulgação científica existentes.

Para chegar nessas respostas, iremos primeiro descrever o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh e discutir a capital de *Wàgádù* segundo as fontes primárias. Após isso, é necessário discutir as bases das teorias acerca de Koumbi-Saleh e suas bases argumentativas: a conquista almorávida e a súbita islamização forçada do Sahel, que serão discussões amplas. Por fim, iremos concluir com hipóteses sobre a identificação de Koumbi-Saleh e da Cidade do Gana, fundamentadas nos tópicos anteriores. Há um caráter de divulgação científica nessas considerações, pois os estudos africanistas propriamente ditos ainda se encontram em passos iniciais no Brasil, no que diz respeito aos recorte temporais pré-Modernos – ou a periodização que Felipe Malacco, em seu artigo publicado em 2025, batizou de Áfricas Soberanas, lembrando que o aspecto mais perceptível da África antes do século XIX é sem via de dúvidas “a *soberania* das instituições africanas” ao invés de deixar o continente nas sombras da temporalidade europeia (Malacco, 2025, p. 28-29).

As visões sobre Koumbi-Saleh

Onde o grande deserto do Saara transiciona para as estepes e savanas, fluem o largo rio Djolibá e seus tributários, cujas águas dentre as dunas atraíram o estabelecimento de grande número de povos. Comparada analogicamente a um litoral, cujo oceano seria o Saara, essa região é hoje chamada de Sahel, e outrora de Sudão ou *Bilad al-Sudan*, significando “terra dos negros” e se referindo à África ao sul do Saara (Macedo, 2021, p. 23). David Robinson descreveu essa dinâmica entre Saara e Sahel da seguinte forma:

O deserto era mais um obstáculo do que o Oceano Índico, mas ele podia ser atravessado e ele conectou o Sahel ao Mediterrâneo. Seus navios eram os camelos, e seus marinheiros eram os guias de caravanas e protetores que sabiam como cronometrar o movimento, encontrar os oásis, e assegurar proteção de bandos de saqueadores (Robinson, p. 38).¹

Nessa extensa costa litorânea beirando o Saara, cidades “portuárias” cumprem o importante papel de entrepostos comerciais, ao mesmo tempo em que fabricam suas próprias mercadorias para

¹ The desert was more of an obstacle than the Indian Ocean, but it could be crossed and it did connect the Sahel to the Mediterranean world. Its ships were the camels, and its sailors were the caravan guides and protectors who knew how to time the movement, find the oases, and ensure protection from raiding parties.

exportação e fazem uso de bens importados, como o sal. A agricultura é antiga no Sahel, e a bacia do Djolibá é extremamente fértil para a produção de grãos essenciais, além de providenciar ampla possibilidade de pesca (Mcintosh; McIntosh, 1980, p. 8). Em uma região ainda desértica, longe das margens do rio Djolibá, encontra-se o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh. Em 1914, Bonnel de Mezières, que era um funcionário público francês, descobriu o sítio, que então foi escavado diversas vezes ao longo do século XX (Berthier, 1997 *apud* McIntosh, 2000, p. 296). Nessas primeiras escavações, a identificação do sítio foi paulatinamente averiguada até alcançarem a conclusão que iremos questionar. Antes disso, descreveremos o que foi publicado sobre o sítio, mas ressaltando que poucos trabalhos escritos resultaram até das mais longas escavações, como foi o caso de Sophie Berthier (Berthier, 1997 *apud* McIntosh, 2000, p. 297). Desde os anos 1980, escavações de larga escala no sítio não foram conduzidas ou ao menos publicadas, normalmente por dificuldades orçamentárias.

O direcionamento de arqueólogos para esse local em específico foi consequência da interpretação de um trecho das tradições orais soninquês, o principal grupo que compôs *Wàgádù*, e de certos escritos muçulmanos. Segundo esses, a capital de *Wàgádù* teria sido “Kumbi”, o nome de uma das regiões da bacia do rio Djolibá (Levtzion, 1980, p. 19-20). Koumbi-Saleh enquanto cidade foi descrita como um local cercado por dunas gigantes, sintoma de sua proximidade do Saara, mas com suficientes depósitos subterrâneos de água para que uma rede de poços fosse possível (Gomez, 2018, p. 31). Essa descrição será de maior importância quando chegarmos nas propostas de novas identificações. Para além disso, pouco é conhecido sobre a estrutura da cidade em si. As últimas escavações se concentraram em um único edifício, revelando várias camadas de construção e reconstrução (Berthier, 1997 *apud* McIntosh, 2000, p. 297).

A compreensão de Paul Thomassey e Raymond Mauny, escavadores do sítio na metade do século XX, foi de que a cidade era concentrada sobre um morro (também significativo), contendo um edifício palatino e um sistema de ruas e avenidas com edifícios que provavelmente tiveram mais de um andar e foram construídos sucessivamente (1951, p. 438-439, 447). Sua área total hoje cobre cerca de uma milha quadrada de ruínas de pedra, mas ao seu redor estão mais duas milhas quadradas de túmulos, tombas e cemitérios, que sugere ocupação de longa data (Es’andah, 1976, p. 4). A presença de grandes edifícios, um possível mercado central e sinais de que os habitantes exerceram atividades desde o comércio e agricultura até a metalurgia e caça (Es’andah, 1976, p. 4) incentivou os crentes da proposta da “Koumbi capital”, mas aqui as análises careceram de algumas importantes

fontes primárias que se tornaram mais acessíveis através do esforço de outros historiadores e linguistas. Sem dúvidas, tratou-se de uma cidade notável, porém há muitas cidades notáveis para além da singela capital soninquê. Partiremos, então, para as mesmas, para que demos voz aos autores e viajantes que registraram as descrições da capital de *Wàgádù* em suas épocas.

Uma das principais fontes sobre a África Ocidental no século XI é o famoso al-Bakrī, escritor que, até onde sabemos, jamais saiu de seu lar em al-Andalus (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 9). Apesar disso, entrevistava muitos mercadores e viajantes – prática comum entre escritores muçulmanos com interesse nessas regiões longínquas. Ele também consultou a obra geográfica de Yūsuf al-Warrāq, escrita em algum ponto do século X – al-Warrāq nasceu em 904, em Guadalajara, e faleceu em 973, em Cordoba (Sanneh, 2016, p. 43). As fontes primárias, naturalmente, não estão acima de reprovações e dúvidas. Nosso enfoque recai sobre as descrições de *Wàgádù* exatamente porque podemos fazer uma análise crítica do autor através de outras evidências e escritos posteriores. De qualquer forma, al-Bakrī muito tinha a escrever sobre *Wàgádù*. Segundo ele,

A cidade de Gana consiste em duas cidades situadas em uma planície. Uma dessas cidades, que é habitada por muçulmanos, é grande e possui doze mesquitas, em uma das quais eles se congregam para a reza de sexta-feira. [...] A cidade do rei é a seis milhas distante dessa e tem o nome de “A Floresta.” Entre ambas as cidades há habitações contínuas. As casas dos habitantes são de pedra e madeira acácia. O rei tem um palácio e um número de prédios com cúpulas todos cercados por um recinto como uma muralha de cidade. Na cidade do rei, e não longe de sua corte de justiça, há uma mesquita onde os muçulmanos que chegam a sua corte rezam. Ao redor da cidade do rei há prédios com cúpulas e bosques e matagais onde os magos desse povo, homens encarregados do culto religioso, vivem. Nesses também estão seus ídolos e os túmulos de seus reis (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 15).²

Como era comum entre os escritores e geógrafos muçulmanos da época, al-Bakrī não viu a cidade com seus próprios olhos, mas isso não invalida o seu registro de segunda mão, dado alguns cuidados. Uma forma de avaliar a veracidade de seus relatos é através de sua descrição excepcionalmente detalhada do curso do rio Djolibá, o que é de grande importância (Levtzion; SPAULDING, 2003, p. 10). Podemos primeiro deixar de lado números específicos, como a

² The city of Ghana consists of two towns situated on a plain. One of these towns, which is inhabited by Muslims, is large and possesses twelve mosques, in one of which they assemble for the Friday prayer. [...] The king's town is six miles distant from this one and bears the name of “The Forest.” Between these two towns there are continuous habitations. The houses of the inhabitants are of stone and acacia wood. The king has a palace and a number of domed dwellings all surrounded with an enclosure like a city wall. In the king's town, and not far from his court of justice, is a mosque where the Muslims who arrive at his court pray. Around the king's town are domed buildings and groves and thickets where the sorcerers of these people, men in charge of the religious cult, live. In them too are their idols and the tombs of their kings.

quantidade exata de mesquitas, para dar prioridade à interpretação de suas ideias a nível conceitual. A cidade seria “dividida” em duas, como dois grandes e principais bairros interligados por moradias e prédios contínuos: uma metade com prioridades autóctones, a outra notadamente muçulmana, porém sem segregações óbvias. Os muçulmanos têm forte presença na corte do rei, além de sua própria mesquita. Nos matagais e florestas, os cultos autóctones permanecem a serviço do rei. O que tudo isso nos diz sobre a cidade em relação à identificação de Koumbi-Saleh?

Em primeiro momento, levantemos dúvidas sobre o terreno. Koumbi é apenas uma cidade localizada sobre um morro e cercada por enormes dunas. Seria possível pensar nela como a “cidade do rei” se não fosse pelo fato de que não há bosques nem matagais ao seu redor. As escavações de Sophie Berthier descrevem níveis de prédios de pedra, porém sem a presença de madeira descrita por al-Bakrī (Berthier, 1997 *apud* McIntosh, 2000, p. 296-297). É claro, não há florestas notáveis nos arredores de Koumbi. A verificação por imagens de satélite informa a resposta. As árvores de grande porte que al-Bakrī descreveu, que formam A Floresta (*al-Ghaba*) seriam provavelmente árvores baobá, presentes em várias das culturas mandês, que inclui a cultura soninquê (Kritzinger, 2011, p. 7). É claro, essas árvores não conseguem crescer na região de Koumbi, mas elas crescem nas regiões com maior disponibilidade de recursos hídricos e vegetação, como a cidade de Djenné-Djenno nas margens do Djolibá (Kritzinger, 2011, p. 7).

Passemos para um trecho de al-Idrisī, renomado geógrafo do século XII, cuja grande obra foi completada em 1154 a pedido do rei da Sicília, Rogério II (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 27). Embora ele tenha viajado para muitos lugares, ele jamais explorou a África ao sul do Saara. Ao invés disso, sua obra é um compilado de todo o conhecimento que havia sido acumulado em escrito por outros muçulmanos antes dele. Aplicando teorias geográficas da época, sua obra foi feita para acompanhar um mapa, que também foi de sua autoria. Dentre as obras que consultou, uma das principais foi a de al-Bakrī (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 27-28). Dito isso, “uma das principais” não significa a única, e as diferenças em sua descrição de *Wàgádù* são importantes:

Da cidade de Malal até a cidade de Grande Gana são aproximadamente doze estágios sobre dunas e areias profundas onde não há água. Gana consiste em duas cidades em ambas as margens do rio. Essa é a mais grandiosa de todas as cidades do Sudão em área, a mais populosa, e com o mais extenso comércio. Mercadores prósperos vão até lá de todos os países ao redor e de outras terras do extremo oeste. [...] Ele [o rei] tem um palácio na margem do Nilo, fortemente construído e perfeitamente fortificado. Sua residência é decorada com vários desenhos e

pinturas, e providenciado com janelas de vidro. Esse palácio foi construído no ano 510 da Hégira [1116-1117 EC] (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 32).³

Aqui, repete-se o traço que é consistente em todas as descrições da capital de *Wàgádù*: a cidade é dividida em duas metades, mas aqui é especificamente dividida por um rio grande o suficiente para ser confundido pelo Nilo, como era comum nas fontes muçulmanas devido ao tamanho do rio Djolibá. O posicionamento da cidade em duas metades corrobora a afirmação de al-Bakrī, mas a presença de um grande rio separando ambas as metades é uma diferença considerável e nova. Apesar disso, não há maiores descrições sobre o ambiente ao seu redor, mas al-Idrisi afirma que a cidade é a mais populosa do *Bilad al-Sudan*. É duvidoso que ele tivesse acesso a tal informação, é claro, mas de fato a cidade teria sido uma das mais populosas da região durante vários séculos de hegemonia soninquê na bacia do Djolibá, como evidenciado por sua importância no comércio continental africano e além. Citando tanto al-Idrisi quanto al-Bakrī, a divisão da grande cidade em duas margens do Djolibá é mencionada novamente no século XIV por Ibn Khaldun, historiador muçulmano que passou a maior parte de sua vida a serviço de governantes no norte da África (Levtzion; Spaulding, 2003 p. 89, 92).

Uma análise lógica favorece a divisão da cidade em duas margens do Djolibá. Afinal, uma cidade de tamanha importância e população precisaria de um suprimento de água fresca tanto para hidratação quanto para atividades agropecuárias, pesca e até navegação através de pequenas pirogas (Macedo, 2021, p. 22-23). Se há uma coisa de que podemos ter certeza, Koumbi-Saleh não é dividida pelo Djolibá. Mesmo assim, não é necessário nos ater apenas às descrições físicas do espaço. Há mais um tipo de informação importante a considerarmos: os itinerários de viagem.

Muitas fontes muçulmanas buscaram construir uma imagem coesa dos trajetos e tempos de viagem entre cidades. Afinal, era comum que escrevessem seus próprios mapas para acompanhar suas obras. Um dos traços marcantes de *Wàgádù* é sua produção e comércio de ouro, também importante recurso trocado no comércio transaariano. Ibn Ḥawqal, que viajou por grande parte do mundo muçulmano no século X, entrevistou um viajante e comerciante pelo nome de Abu Ishaq Ibrahim que percorria a rota transaariana entre a cidade de Sijilmasa e a cidade de Awdaghust,

³ From the town of Malal to the town of Great Ghana is about twelve stages over dunes and deep sands where there is no water. Ghana consists of two towns on both banks of the river. This is the greatest of all the towns of the Sudan in respect of area, the most populous, and with the most extensive trade. Prosperous merchants go there from all the surrounding countries and other lands of the extreme west. [...] He has a palace on the bank of the Nile, strongly built and perfectly fortified. His living quarters are decorated with various drawings and paintings, and provided with glass windows. This palace was built in the year 510 of the Hijra [1116-17 C.E.].

intrinsecamente relacionada com *Wàgádù* (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 4). *Wàgádù* teria se utilizado da cidade de Awdaghust, na fronteira do Sahel com o Saara, como entreposto comercial transaariano para o recebimento de sal, um dos mais valiosos bens do Sahel, alcançando alto preço (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 5). A demanda pelo sal mineral era sempre alta, seja como realçador de sabor ou para preservar e secar a carne, enquanto o sal marinho que podia ser obtido nas regiões litorâneas não durava bem em viagem ou depósito (Cartwright, 2019, p. 1-2). Assim se tornou o sonho dos mercadores transaarianos, que compravam sal mineral a menor preço nas regiões nortenhas, trazendo-o para o Sahel e levando de volta ouro.

O fascínio das fontes muçulmanas pelo ouro de *Wàgádù* foi uma constante de longa data: Ibn Ḥawqal escreveu que o rei de Gana era “o homem mais rico da terra devido aos seus tesouros e depósitos de ouro, extraídos em épocas anteriores para seus antecessores e para si próprio” (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 5).⁴ Depois dele, al-Bakrī transcreveu relatos sobre as muitas aplicações do ouro no cabelo e vestimentas tanto das pessoas quanto dos cavalos na corte do Gana (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 16). Até na Europa, as civilizações africanas do Sahel já eram conhecidas pelo menos no começo do século XII, com referências ao seu uso de sal e ouro na Canção de Rolando através da figura do africano Malquiant. Filho do (provavelmente fictício) rei Malcud, suas roupas eram de ouro e seu cavalo chamava-se Salt Perdut, que conseguia correr melhor do que qualquer outro animal (Masonen, 2000, p. 64-65).

De onde, então, vinha esse ouro? Para identificar uma cidade que produz ouro, precisamos identificar também a fonte de sua produção aurífera. Como mencionado anteriormente, os itinerários de viagem são de grande auxílio aqui, pois nos providenciam referenciais geográficos, direções e tempos de viagem entre cidades. Alguns ainda fazem referências a campos auríferos, como al-Idrisī:

Para o oeste a terra do Gana se avizinha da terra de Maqzara; para o leste, a terra de Wangara; para o norte, o deserto que se estende entre a terra do Sudão e a terra dos berberes; e para o sul se avizinha da terra de Lamlam e outros infieis. Da cidade de Gana até o começo da terra de Wangara é uma jornada de oito dias. Essa terra de Wangara é a terra do ouro, famosa devido a sua boa qualidade e abundância. É uma ilha com 300 milhas de comprimento e 150 milhas de largura, cercada em todos os lados pelo Nilo [Djolibá] durante o ano inteiro. No mês de agosto, quando o calor se torna intenso, e o Nilo deixa seu leito e transborda, ele cobre essa ilha, ou a maior parte dela. Ele [o Djolibá] permanece assim por seu período regular e então começa a baixar. Quando ele começa a baixar e descer, todos aqueles na terra do

⁴ [The king of] Ghana is the wealthiest king on the face of the earth because of his treasures and stocks of gold extracted in olden times for his predecessor and himself.

Sudão retornam, aglomerando-se naquela ilha em busca [de ouro] (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 33-34).⁵

A importância do trecho está, acima de tudo, nos referenciais geográficos. Dada como uma importante (senão a principal) fonte do ouro de *Wàgádù*, Wangara está oito dias ao leste da sua capital. Na interpretação de Michael Gomez, a referência a Wangara diz respeito ao Bambuk, uma região entre os rios Senegal e Falémé, que é chamada de “ilha de ouro” por al-Dimashqī (Gomez, 2018, p. 39). Aqui, há um enorme problema: Bambuk está ao sudoeste, na direção oposta daquela descrita pelas fontes primárias. Além disso, a região não é realmente cercada pelos rios, mas sim bifurcada em extensão muito maior do que aquela descrita. Hoje, Bambuk se encontraria em Senegal e Guiné, majoritariamente, e os rios Senegal e Falémé marcam as grandes fronteiras entre países como Senegal, Mali e Mauritânia. Há duas razões para o possível erro por parte de Gomez: a má-compreensão de Koumbi-Saleh e seus referenciais geográficos por parte da historiografia em si; e a falta de utilização de informações trazidas pelo mesmo trecho da fonte primária que acabamos de citar, que Gomez trouxe em sua análise de forma fragmentária.

Por outro lado, há campos auríferos muito mais perto de *Wàgádù* que se encaixam melhor na descrição de uma ilha cercada pelo Djolibá e de sua suserania Wangara. O cinturão aurífero chamado de Liptako fica a leste da famosa cidade de Djenné-Djenno, na mesma latitude e com distância condizente àquela descrita por al-Idrisī – e por Ibn Sa‘īd no século seguinte, utilizando-se de obras que o antecederam – entre a Cidade do Gana e a ilha de ouro cercada pelo Djolibá (Kritzinger, 2011, p. 7-8). Além disso, os referenciais são novamente condizentes quando tomamos Koumbi-Saleh não como a Cidade do Gana, mas como a cidade de Awdaghust (Kritzinger, 2011, p. 7-10). Pois então, chegamos finalmente na primeira e mais provável das propostas para Koumbi-Saleh e para a capital de *Wàgádù*, respectivamente: o importante entreposto comercial de Awdaghust, em meio às dunas transicionais do Saara para o Sahel, e a rica cidade de Djenné-Djenno. Antes de expandir os contextos históricos que possibilitariam isso, é necessário debater uma outra hipótese.

⁵ To the west the land of Ghana adjoins the country of Maqzara; to the east, the country of Wangara; to the north, the desert that extends the land of the Sudan and the land of the Berbers; and to the south it joins the land of the Lamlam and other infidels. From the town of Ghana to the beginning of the country of Wangara is eight days’ journey. This country of Wangara is the country of the gold, famous on account of its good quality and abundance. It is an island 300 miles long and 150 miles wide, surrounded by the Nile on all sides during the whole year. In the month of August, when the heat becomes intense, and the Nile leaves its bed and overflows, it covers this island, or most of it. It remains thus for its regular period and then starts to recede. When it begins to recede and go down, all those in the country of the Sudan return, flocking to that island in search [of gold].

Muito discutimos sobre as diferenças entre o sítio arqueológico de Koumbi e as descrições existentes, escolhendo nos juntar à tendência de reavaliar a nossa compreensão da História do Sahel e seus referenciais geográficos. No caso de Michael Gomez, o historiador buscou outra explicação para essas diferenças. A interpretação de Gomez sobre a história de *Wàgádù* dialoga com as querelas mencionadas no começo do artigo, principalmente as hipóteses da conquista de *Wàgádù* pelos almorávidas nortenhos e de sua repentina islamização. Apesar disso, as hipóteses são repletas de problemas. Como consequência, dedicaremos o devido foco para debatê-las, sobretudo porque estão diretamente relacionadas com o propósito central do artigo.

A hipótese de duas Ganas e sua fênix renascente

Devido a disparidade entre Koumbi-Saleh e as descrições da capital de *Wàgádù*, Gomez enfrenta a questão com uma ideia fomentada pela asserção de al-Idrisi de que o palácio do rei de Gana havia sido construído no ano de 510/1116-1117 EC. Segundo o historiador, *Wàgádù* desaparece das fontes por um intervalo de tempo, significando a destruição de sua capital e reino, e depois reaparece, “como uma fênix se erguendo novamente, revigorado” (Gomez, 2018, p. 38). Décadas antes, já havia sido sugerido que depois da invasão almorávida a capital original de *Wàgádù*, na planície desértica, foi abandonada e reconstruída nas margens do Djolibá (Levtzion, 1980, p. 46-47), e Gomez veio a utilizar essa mesma bibliografia como uma base principal para seu livro de 2018. Há alguns problemas preliminares com isso, como a complexidade do empreendimento de mover um reino inteiro e reestabelecer uma cidade próspera, rica e avançada dentro de poucas décadas. Lembremos, a cidade tem a fama de ser a mais populosa e próspera do *Bilad al-Sudan* pela mão do mesmo autor que escreveu sobre o novo palácio, portanto se uma informação é tomada como crível de imediato, a outra também deve ser. Além disso, no tempo das Áfricas Soberanas raras são as vezes em que um reino e cidade do Djolibá são destruídos por completo, apagados do mapa e da memória. Um dos únicos exemplos concretos é o caso de Sosso, que foi verdadeiramente destruída por Sundiata Keita e seus aliados no século XIII (NIANE, 2006, p. 69-70). Nossa compreensão de cultura e poder no Sahel tem passado por avanços recentemente, de forma que os velhos consensos servem apenas para desviar o despreparado ou aquele que investe louvor em demasia nos escritos de outrora.

Acredito que a obsessão com as quedas do velho e as ascensões do novo muito tem a ver com escolas tradicionais de pensamento histórico, pois observo que são ideias comuns na bibliografia anglo-saxã. Mesmo assim, a hipótese almeja se sustentar sobre a conquista almorávida e a rápida islamização do reino, que de fato são lacunas causadas pelas décadas de dependência excessiva em obras clássicas. A raiz da fênix ressurgente de Gomez tem origens com Nehemia Levtzion, embora este tenha publicado sua obra sobre Gana e Mali em 1980. De acordo com Levtzion, a tradição oral soninquê, através da história da morte da lendária cobra Bida, providenciava uma alegoria e evidência de que a conversão ao Islã foi um momento crítico na história de *Wàgádù*, marcando a desintegração do reino como consequência da islamização (Levtzion, 1980, p. 47). A afirmação hoje é impensável, como exploraremos em frente, mas é acima de tudo excessivo culpar o Islã pela desintegração de um dos mais grandiosos reinos de sua época, mesmo quando as fontes primárias (inclusive aquelas que já eram conhecidas e disponíveis na época) não demonstram qualquer traço de tal evento.

Outra interpretação é de que a morte da cobra Bida foi um lamento alegórico do confronto no século XI entre o Islã “mais tolerante” de *Wàgádù*, em coexistência pacífica com as religiões autóctones, com formas “muito menos tolerantes” do Islã, desenraizando as elites governantes autóctones (GOMEZ, 2018, p. 38). Isso também será discutido nas seguintes páginas, demonstrando os prováveis processos de islamização do Sahel e a baixa probabilidade de tais conflitos religiosos como consequência da chegada de qualquer um dos dois Islãs. Antes de adentrarmos nisso, é necessário ressaltar que no que diz respeito ao Islã e a tolerância, há maior abertura para diferentes interpretações de credo. De acordo com Karen Armstrong,

[...] Deve também ser lembrado que crenças e doutrinas não são tão importantes no Islã quanto no cristianismo. Como o judaísmo, o Islã é uma religião que exige que as pessoas vivam de certa forma, ao invés de aceitar certas propostas de credo. Ela estressa ortopraxia ao invés de ortodoxia (Armstrong, 2002, p. 60).⁶

Quem foram os almorávidas e o que foi sua conquista nesse contexto? Para isso, temos que voltar para os primeiros séculos do Islã e sua presença na África. Talvez mesmo antes da conquista do norte africano (ou Magrebe) ser completada pelos árabes muçulmanos, o Islã se espalhava pela África (ROBINSON, 2004, p. 9-10). Ao norte do Saara, a conquista adicionaria às terras subjugadas

⁶ It must also be recalled that beliefs and doctrines are not as important in Islam as they are in Christianity. Like Judaism, Islam is a religion that requires people to live in a certain way, rather than to accept certain credal propositions. It stresses orthopraxy rather than orthodoxy.

camadas institucionais e uma forma diferente de presença muçulmana do que aquela experimentada ao sul. Como o Islã atravessou o Saara? Pelos mercadores transaarianos, tão importantes para a economia saheliana. Esse comércio não era simplesmente feito por nortenhos do litoral mediterrâneo, mas sim possibilitado e até carregado por povos saarianos, norte-africanos e nômades de culturas e idiomas variados, que costumavam ser agrupados sob a categoria de “berberes” (Robinson, 2004, p. 38).⁷ Embora alguns fossem moradores das cidades do norte e até cristãos praticantes (pouco surpreendente considerando o domínio cristão romano e vândalo de séculos anteriores), a maioria eram habitantes de desertos, montanhas e planícies com vidas móveis (Robinson, 2004, p. 39). Nesses séculos iniciais do Islã, muitos “berberes” se converteram, às vezes em grandes números de uma só vez; destes, a maioria se tornou sunita, mas outros adotaram interpretações carijitas do Islã (Robinson, 2004, p. 39).

Uma das razões para comerciantes, nômades e outros praticantes de vidas móveis se converterem ao Islã, tanto ao norte do Saara quanto ao sul, está justamente nas necessidades de suas vidas. Segundo John Spencer Trimingham, o comércio tem um lugar importante na tradição muçulmana, ao ponto de que a religião possui um corpo legislativo governando contratos, câmbio, empréstimos, condutas comerciais e afins (1968, p. 94). A vida de um comerciante também envolve o abandono ou alguma independência de sua família e das religiões locais, então o Islã e seus mecanismos ofereciam “as bases espirituais para a vida em uma nova dimensão” (Trimingham, 1968, p. 94).

Formado na primeira *Fitna*, o carijismo é um ramo muçulmano inicialmente motivado pela insatisfação de fiéis com os sucessivos períodos políticos da *umma* (comunidade muçulmana), nos quais as decisões feitas eram vistas por muitos como injustas, errôneas e traições ao próprio Islã (Armstrong, 2002, p. 35). Como resposta ao reino de Uthman, que foi marcado por nepotismo, os carijitas defendiam a igualdade com base no próprio Corão (Armstrong, 2002, p. 35). Isso é nítido através de sua rejeição da legitimidade das linhagens centrais do califado em sua época, defendendo que “qualquer pessoa estaria apta a ocupar o governo desde que tivesse moral ilibada e manifestasse piedade religiosa” (Macedo, 2021, p. 99). Do carijismo, duas seitas são mais comumente mencionadas primeiro dentre os “berberes” e depois no Sahel: os ibaditas e os sufritas, (Martin, 1969, p. 16; Robinson, 2004, p. 38). A conquista árabe do Magrebe conferiu ao comércio

⁷ Hoje, o termo se encontra em debate, com argumentos que partem da própria autoidentificação das populações saarianas. No presente texto, o termo será utilizado apenas em sentido de citação direta, constando entre aspas.

transaariano novo ímpeto (Levtzion, 1980, p. 10). Partindo de regiões ao norte do Saara, essas formas do Islã transitavam ao sul, e de alguma forma o Islã viria a infiltrar nas sociedades sahelianas. Percebemos que os consensos de obras clássicas sobre uma rápida islamização de *Wàgádù*, inteiramente dependente da ascensão dos almorávidas no norte e frequentemente vinculada à ideia de sua conquista do Sahel na metade do século XI (Gomez, 2018, p. 36-37), ignora o contexto histórico observável dos três séculos anteriores. De acordo com essas evidências, poderíamos chamar o carijismo de Primeiro Islã do Sahel, diferenciando-o da hegemonia maliquita que veio depois do século XII, operando de formas distintas (Romano, 2025, p. 63).

A realidade desse contexto é de fatores inteiramente orgânicos, como comércio, imigração e nomadismo, que (mesmo sem ter a intenção de fazê-lo) ocasionaram o enraizamento do Islã em novas sociedades (Trimingham, 1968, p. 38). Isso é em parte devido à proximidade entre o comércio e as profissões clericais, evidenciado pelo fato de que os termos para “comerciante” e “clérigo” ou até “muçulmano” eram sinônimos em várias regiões (Trimingham, 1968, p. 39). Como al-Bakrī já nos disse, na metade do século XI a capital de *Wàgádù* já era próspera e dividida em duas metades, uma muçulmana e uma autóctone. Um dos principais mecanismos de propagação da fé nessa primeira fase do Islã no Sahel está justamente no enraizamento do indivíduo em núcleos familiares e vilarejos autóctones, possibilitando às classes clericais, como Trimingham as chama, a oportunidade de educar alunos de todos os estratos de sua nova sociedade (1968, p. 94).

Assim, o Islã começou de forma orgânica pelas bases da sociedade saheliana, da qual era apenas mais um integrante. Trimingham defende, e eu concordo, que nesse período inicial de contato e enraizamento do Islã no Sahel existe muito mais um dualismo de crenças do que conversões propriamente ditas (Trimingham, 1968, p. 43). De fato, é duvidoso que grande parte da população autóctone tenha se tornado ou se pensado muçulmana, mas é certo que utilizavam ritos e outros elementos da cultura muçulmana que se encaixavam em suas próprias crenças e modos de vida existentes. De forma mais detalhada, Trimingham separou a conversão ao Islã na África em três estágios totais, dos quais o dualismo é apenas o primeiro, e o Primeiro Islã do Sahel – o carijismo – provavelmente permaneceu entre o primeiro e segundo estágio até ser desfavorecido no século XII. Como disse Rodrigo Romano sobre o tema,

O primeiro é preparatório, estabelecendo contato com mercadores e clérigos visitando vilarejos e cidades, e trazendo a adoção de certos elementos sobretudo materiais do Islã sem alterar o sistema religioso existente. Acredito que foi este o estágio que mais definiu o Primeiro Islã, antes do século XII, quando percebemos o

aumento de conversões africanas propriamente ditas, nos trazendo ao segundo estágio. O segundo estágio seria a trajetória desde a assimilação de elementos da cultura religiosa e da transição da sociedade ao “dualismo” até suas consequências de enfraquecimento da cultura nativa, culminando em um ponto de crise na comunidade. Podemos reconhecer o ponto de crise no século XII, como discutimos anteriormente. Isso dá espaço para o terceiro estágio, quando a autoridade religiosa tradicional é “conscientemente rejeitada” e os símbolos religiosos anteriores são substituídos pelos “clérigos” do Islã, enquanto o Islã passa a exercer influência muito maior sobre a sociedade. Muitas das crenças antigas são ainda mantidas, mas o dualismo é substituído pelo “paralelismo” das práticas religiosas (Romano, 2025, p. 91).

O Islã independe de conquista militar, apesar de alguns estereótipos que restam. Existe, porém, uma relação entre os almorávidas e o Islã no Sahel que poucos autores contemplaram devido à dominância das visões predominantemente militares do movimento. Na verdade, uma das grandes e longevas contribuições do movimento almorávida foi a propagação da doutrina maliquita do Islã, que foi uma escola de jurisprudência criada por Malik ibn Anas no século VIII (Semonin, 1964, p. 46). O maliquismo é prevalente no Magrebe, se tornando posteriormente o Islã predominante da África (Trimingham, 1968, p. 58), no que poderíamos chamar de Segundo Islã do Sahel, sendo distinto do Islã que as caravanas trouxeram séculos antes (Romano, 2025, p. 61). Não é necessário nos lançar para esse período, visto que está largamente fora do nosso escopo, mas podemos mencionar que Mansá Mūsā I, na metade do século XIV, trouxe maliquitas para preencher suas escolas corânicas (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 53). Se os almorávidas tivessem conquistado a bacia do Djolibá, é de se esperar que teriam trazido sua religião proferida também, de forma que não seria necessário trazê-los de fora.

Finalmente, podemos dizer quem foram os almorávidas! O movimento almorávida se concentrou ao Saara Ocidental, não tão longe da bacia do Djolibá, porém diz respeito a culturas e histórias distintas. Os trabalhos fundacionais de nossa compreensão sobre o movimento almorávida foram feitos na segunda metade do século XX, majoritariamente, e pouco foi descoberto sobre ele desde então devido ao estado limitado das fontes (que, acontece, são os mesmos escritores que utilizamos para a análise de Koumbi-Saleh e *Wàgádù*). No começo do século IX, atribuído como duzentos anos antes da formação do movimento almorávida propriamente dito, um governante dos Sanhaja, chamado Tilutan, impôs seu domínio sobre quase todos os demais grupos “berberes” do Saara Ocidental e partes do noroeste africano (Semonin, 1964, p. 44). Sob seu domínio, é dito que muitos desses grupos subjugaram outros povos a seu tributo; mesmo assim, através do comércio de

ouro com *Wàgádù*, esses povos prosperaram (Semonin, 1964, p. 44). Nessa época, já haviam se convertido ao Islã. Ao final do século X, quase dois séculos depois de seu início, esse sistema de uniões se rompeu, até que no ano de 990 os soninquês de *Wàgádù* capturaram a cidade de Awdaghust, dita por Semonin como a capital dos Sanhaja (Semonin, 1964, p. 44). Lá, os soninquês instalaram um novo governante.

Nessa época, os Sanhaja eram, ainda por cima, dominados pelos Lamtuna, Godala e Masufa (Semonin, 1964, p. 44), deixando a entender que existem hábitos e tradições que incentivam vínculos de dominação. Isso não é raro nos espaços africanos. No próprio Sahel, os mandês exercem gramáticas de poder repletas de soberanias em concorrência, pautadas pela hegemonia de um povo sobre os demais e o conhecimento de que essa hegemonia será desafiada, como ocorreu com os soninquês e seus sucessores sossos (Romano, 2025, p. 80). Sob o líder dos Lamtuna, chamado Tarsina, seus vários povos foram novamente reunidos, mas ele morreu três anos depois de declarar uma *jihad* contra povos do Sudão (Semonin, 1964, p. 44). Seu sucessor, Yahya ibn Ibrahim do povo Godala, assumiu comando dos Lamtuna e se aliou com os soberanos que governavam o povo Lamtuna (Semonin, 1964, p. 44). Yahya ibn Ibrahim fez sua peregrinação até Meca, entre 1036 e 1039, ou 1048-1049 a depender da fonte, com Semonin concedendo que a data de 1048-1049 parece mais provável para o despontar da primeira fase do movimento almorávida, apesar das evidências serem incompletas na época (Semonin, 1964, p. 45).

O maior ímpeto ocorre quando ‘Abd Allah ibn Yasin chega ao povo Gondala e começa a pregar o Islã maliquita, que com o tempo passaria a ser a crença associada aos almorávidas. Embora inicialmente rejeitado em seus ensinamentos, lidando com resistências, ele e seus setenta seguidores declararam uma *jihad* contra os Lamtuna e conseguiram subjugar os mesmos (Semonin, 1964, p. 45-47). Segundo al-Bakrī, Ibn Yasin tornou-se mestre de todo o deserto, juntando à sua causa os povos da região e doutrinando-as segundo suas ordens (Semonin, 1964, p. 47), aparentemente tornando o Islã maliquita a religião de seu povo. É dito que Ibn Yasin foi o líder espiritual do movimento, enquanto Abu Bakr ibn Umar foi seu líder temporal (Conrad; Fisher, 1982, p. 21).

Qual a relevância disso para *Wàgádù*? A principal tese para a islamização de *Wàgádù* era de que ocorreu de forma espontânea entre os séculos X e XI (Gomez, 2018, p. 38-40), que teria sido um evento crítico e vinculado a desintegração do reino (Levtzion, 1980, p. 47), por sua vez frequentemente interligando os almorávidas como responsáveis pela conversão de *Wàgádù* (Masonen; Fisher, 1996, p. 199-200), marcando seu declínio e o espalhar do Islã pelo Sahel (Conrad; Fisher,

1982, p. 21-22). Por sua vez, a má compreensão da conquista almorávida (começando pela defesa de sua existência) resulta na má compreensão das dinâmicas de poder entre os povos mandês, na relevância do sítio de Koumbi-Saleh e na interpretação da Cidade do Gana nas fontes primárias.

A discussão sobre a existência da conquista almorávida foi confrontada na década de 1990, quando David Conrad, Humphrey Fisher e Pekka Masonen exploraram as origens da hipótese, resultando na probabilidade muito maior de que a conquista jamais sequer ocorreu da forma como se pensava (Conrad; Fisher, 1982, p. 24-28). Mais do que isso, pode-se dizer que a conquista almorávida é um dos grandes mitos que continuam presentes e populares na historiografia africanista (Masonen; Fisher, 1996, p. 197). Grande parte da confusão foi gerada devido a uma fonte primária em específico: o texto *Descrittione dell’Africa*, de Leo Africanus, escrito em 1526 e publicado em Veneza em 1550 (Masonen; Fisher, 1996, p. 198). Um muçulmano ibérico, Leo Africanus passou boa parte de sua vida nas regiões que hoje chamaríamos de Marrocos, que também foram as principais regiões do movimento almorávida (Masonen; Fisher, 1996, p. 198). O escritor foi tomado como uma autoridade absoluta em tais assuntos na Europa, provavelmente algo motivado pelo fato de que sua obra estava disponível em fácil acesso, mas como Masonen e Fisher trazem,

Porém, o relato de Leo, consistentemente colocando os negros [povos do *Bilad al-Sudan*] sob domínio almorávida, foi muito provavelmente influenciada pelas abrangentes, e bem persuasivas, asserções de historiadores marroquinos do século XIV, como a de que os almorávidas haviam uma vez conquistado a Terra dos Negros [*Bilad al-Sudan*] até tão longe quanto as “montanhas de ouro”. Nesse sentido, o próprio Leo é mais confiável como um indicador da atitude negativa comum dos berberes e árabes contra os africanos negros, do que como um feitor de crônicas históricas precisas. Em qualquer caso, não é tanto em relação com uma hipótese explícita de conquista que as sementes estavam sendo plantadas, mas sim em criar uma cena de brancos acima de negros, nortenhos acima de sulistas, uma cena dentro da qual a penetração rumo ao sul do Islã ocorreu, e na qual tais eventos como conquista podem ser imaginados (Masonen; Fisher, 1996, p. 198-199).⁸

Ao mesmo tempo, Leo Africanus não é mais a única fonte a ser consultada, o que torna a crítica de suas informações uma tarefa possível. O consenso que temos sobre uma presença militar

⁸ However, Leo's account, consistently placing the blacks under Almoravid rule, was very likely influenced by the far-reaching, and quite unpersuasive, claims of fourteenth-century Moroccan historians, such as that the Almoravids had once conquered the Land of the Blacks as far as the "mountains of gold." In this respect, Leo himself is more reliable as an indicator of the common negative attitude of Berbers and Arabs towards black Africans, than as a precise historical chronicler. In any case, it is not so much with regard to an explicit conquest hypothesis that the seeds were being sown, but rather in setting a scene of whites over blacks, northerners over southerners, a scene within which the southward penetration of Islam did take place, and where such events as conquest might well be imagined.

almorávida em *Wàgádù* diz respeito à captura de Awdaghust em 1054, que já havia sido conquistada dos almorávidas pelos soninquês poucas décadas de qualquer jeito (Semonin, 1964, p. 51). Fora isso, al-Idrisi não faz menção à conquista apesar de estar escrevendo um século depois, nem qualquer outro autor até chegarmos em Ibn Khaldun no século XIV, que afirma apenas que o poder dos vizinhos nortenhos de *Wàgádù* estenderam seu domínio sobre muito do “Sudão” e lá saquearam (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 92-93). Apesar disso, as fontes anteriores deixam a entender que os almorávidas evitaram maiores conflitos com *Wàgádù* para além de Awdaghust (Semonin, 1964, p. 51), enquanto al-Zuhri, na primeira metade do século XII, traz que “o povo de Gana buscou o auxílio dos almorávidas” contra alguns de seus vizinhos (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 25).

Para nós, pouco mais precisa ser dito sobre as evidências contra essa conquista, pois como escreveram Conrad e Fisher, “nós não descobrimos nenhuma fonte externa ou interna que aponte sem ambiguidade para tal conquista” (Conrad; Fisher, 1982, p. 21). Resta concluir que não há evidências suficientes para afirmar que *Wàgádù*, a gloriosa terra do Gana, tenha sido destruída pelos almorávidas afinal, e também não é possível dizer que eles foram responsáveis por uma conversão súbita dos soninquês ao Islã. Ao invés disso, toda essa confusão tem uma resposta ao mesmo tempo mais simples e mais complexa, que são as gramáticas de poder entre os mandês. Um dos principais problemas da fênix renascente de Gomez está no fato de que essa teoria foi efetivamente herdada da obra clássica de Levtzion, na qual a queda de *Wàgádù* foi devido à invasão almorávida que teria destruído sua capital original (Levtzion, 1980, p. 46-47). Gomez, escrevendo algumas décadas depois da publicação dos trabalhos comprovando a inexistência de tal invasão, ressalta esse conflito entre visões e oferece a bibliografia para tal em suas notas, sem necessariamente defender uma visão ou outra (Gomez, 2018, p. 37). Assim, ele se utiliza da teoria pela metade, pois retirada a razão dada por Levtzion para a destruição de *Wàgádù* e sua reconstrução posterior, a dependência de Gomez sobre aquilo que chamei de Segundo Islã do Sahel como causa principal de conflito e desintegração do reino no século XI (Gomez, 2018, p. 38) acaba por não se sustentar, mesmo antes de termos discutido as evidências muito mais fortes de uma islamização do Sahel que não condiz com essa hipótese.

Para finalizar essa seção, o que então explica o sumiço e reaparecimento de *Wàgádù*? Por um lado, ela jamais sumiu. A descrição de al-Bakrī, que não especifica a existência de um rio entre as duas metades da Cidade do Gana, foi tomada como evidência, mas o autor afirma que ambas as metades existem sobre uma planície. Não necessariamente isso ausenta a possibilidade de existir um

rio em tal planície, e se consultarmos al-Idrīsī veremos que sua descrição posiciona as duas metades sobre um “mar de água doce” conectado por barcos, podendo ainda se tratar de uma *floodplain* (Kritzing, 2011, p. 7), que é literalmente uma “planície alagável” na beira de corpos de água transbordáveis. Os problemas de tradução e linguagem são uma possibilidade real, mas para além de levantar essa possibilidade, pouco pode ser feito. O ponto principal é que carecemos da intenção linguística dos autores ao fazerem seus registros (autores esses que não viram a região com seus próprios olhos), portanto há explicações mais simples sobre as diferentes descrições. Ao todo, ainda parece tratar-se da mesma cidade.

A cidade não saiu do lugar, mas reinos e dinastias ainda podem acabar. Essa foi a visão predominante por muitas décadas, de que *Wàgádù* tem seu fim no século XI e é seguida de “estados sucessores”, como pensava-se comum no Sahel (Levtzion, 1980, p. 47). Mais recentemente, começamos a compreender que existem outras relações de poder em jogo. No Djolibá, pelo menos entre povos mandês, ocorrem verdadeiras alternâncias de hegemonia, e a morte da cobra Bida marcaria tão simplesmente o momento em que a hegemonia soninquê de *Wàgádù* perdeu espaço, talvez vinculado a uma catástrofe climática e a perda de suas minas de ouro (Romano, 2025, p. 60). Utilizando esse exemplo, a hegemonia acaba, mas os soninquês e os demais povos que compõem *Wàgádù* permanecem, embora tenham perdido parte de seu poder regional. O reino hegemônico é aquele que consegue submeter os demais a seu mando, tornando-se o principal dentre seus pares, semelhante ao que foi descrito sobre os almorávidas e seus povos. Sua hegemonia depende da sua própria capacidade de manter esse *status*, de forma que a perda de hegemonia soninquê trouxe uma era de sucessões repetidas e de breve duração, até que os sossos, outro povo mandê antes súdito de *Wàgádù*, conseguiram consolidar seu domínio (Levtzion, 1980, p. 48-49; 51-52); mesmo assim, a maior fama dos sossos no imaginário geral é devido a sua derrota pelas mãos de Sundiata Keita no século XIII, dando início à época de hegemonia mandinga (Niane, 2006, p. 61).

Por isso, *Wàgádù* continuou aparecendo nas fontes como uma terra rica e grandiosa por muitos séculos, recebendo – junto de Mema, outro importante reino mandê na época – o privilégio de ainda utilizar o seu título régio apesar de jurarem suserania ao novo domínio mandinga do Mali (Niane, 2006, p. 78), refletindo o *status* de ambos como os dois mais poderosos súditos de Sundiata Keita. De certa forma, a visão de “estados sucessores” não estava inteiramente equivocada a nível superficial; há uma sucessão de hegemonia, mas não há o sumiço de povos, embora as tradições orais nos tragam que a maioria dos habitantes do reino de Sosso foram escravizados após o fim da guerra

(Niane, 2006, p. 78). Excetuando esse caso aparentemente único, reino e povo são presenças que independem de sua obtenção de hegemonia. A diferença é hierárquica e diz respeito à suserania, mas não ao direito de existência. Segundo o entendimento de al-‘Umari, na primeira metade do século XIV, esses povos e reinos compunham províncias do reino de Mali, citando Gana, Zafun, Tírafka, Takrur, Sanghana e muitos outros como algumas dessas províncias (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 53). Mesmo assim, al-‘Umari confirma as afirmações da tradição oral ao trazer que em todo o reino do soberano de Mali, ninguém recebe o título de rei exceto o rei de Gana – *Wàgádù* – que é como seu “vice” (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 54), prática que teve seu início quando Sundiata declarou que a família dos Cissés, que governavam *Wàgádù* desde que temos fontes a respeito, seriam como irmãos para os Keitas a partir daquele momento (Niane, 2006, p. 78).

Apesar da afirmação de Michael Gomez de que “a evidência é clara de que houve na verdade reinos de Gana” (Gomez, 2018, p. 38), as evidências não oferecem essa possibilidade com suficiente clareza. No máximo, é provável que *Wàgádù* tenha perdido hegemonia para os sossos por volta do começo do século XIII, de acordo com as interpretações de Levztzion e Spaulding sobre um breve trecho de al-Sarakhsi detalhando uma carta enviada pelo governante almôada de Sijilmasa para um “rei não-muçulmano de *Wàgádù*”, devido ao fato deste estar perseguindo comerciantes muçulmanos – uma prática que as tradições orais atribuem ao reino de Sosso (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 37). Em conclusão, se é possível determinar que *Wàgádù* não foi destruída e que ela permaneceu notável e poderosa por tantos séculos, deve ser possível encontrar uma resposta satisfatória para os mistérios de sua cidade mais famosa.

A verdadeira capital de *Wàgádù*?

Talvez a identificação mais provável para Koumbi-Saleh no momento é de que a cidade seja, na verdade, Awdaghust, como foi sugerido anteriormente. Dito isso, é difícil estimar o verdadeiro tamanho de Awdaghust enquanto cidade, pois embora tenha tido papel importante no comércio transaariano, também sabemos da seção anterior que ela foi conquistada e saqueada duas vezes em poucas décadas. Além disso, a cidade pode ter tido menos residentes permanentes do que viajantes se abastecendo antes de seguir em viagem. Tudo isso torna urgente a necessidade de mais escavações no sítio, porém na ausência de mais informações, a única possibilidade é conciliar o pouco que

sabemos com aquilo que foi registrado no milênio passado. O que torna essa identificação tão provável?

No final do século X, al-Muhallabi descreveu Awdaghust. A obra do autor foi perdida ao tempo, mas parte dela foi citada de forma fragmentária nos escritos de Yaqut, produzidos entre 1212 e 1229 (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 6). Segundo al-Muhallabi,

Awdaghust é uma cidade entre duas montanhas profundamente no interior, cerca de quarenta e poucos estágios ao sul de Sijilmasa, através das areias e desertos áridos, com pontos de água conhecidos. Em alguns desses há tendas dos berberes. Existem mercados excelentes em Awdaghust, e ela é uma das metrópoles mais importantes, e há um fluxo contínuo de tráfego em sua direção de todas as terras. Seu povo são muçulmanos, que citam o Corão, estudam jurisprudência muçulmana, e possuem mesquitas e oratórios (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 7).⁹

Seria possível abrir discussões minuciosas sobre alguns dos termos utilizados na fonte se houvesse fácil disponibilidade do texto em sua língua original (em específico, a definição de metrópole e se o Islã do povo era ibadita ou maliquita), portanto essas possibilidades serão deixadas de lado no presente momento para que o enfoque seja dado à estrutura urbana. Os referenciais geográficos das fontes primárias também são importantes. O sítio de Koumbi-Saleh se encaixa ao sul de Sijilmasa, enquanto o Saara ocupa a distância entre os dois. Na verdade, o maior problema seria o fato de a descrição colocar Awdaghust entre duas montanhas, pois o autor pode estar se referindo a duas montanhas que existem próximas da cidade, ou mais distantes. Como já foi trazido, o sítio em si existe sobre um morro, mas não foram feitas menções a duas montanhas nos textos consultados previamente. Quem oferece mais informações e detalhes sobre Awdaghust é al-Bakrī.

Segundo o escritor do século XI, a cidade era grande, bem povoada e construída sobre areia, próxima a uma grande montanha, mas sem qualquer vegetação (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 11). Ainda assim, através do uso de poços de água doce, eram feitos jardins ao redor da cidade para o cultivo de trigo, tâmaras, sorgo, pepinos, pequenas árvores de figo, plantações de henna e algumas vinhas; gado e ovelhas também eram extremamente numerosos e baratos (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 11). Lá existia um grande mercado, sempre cheio, com prédios e casas bonitos, enquanto o povo aproveitava benefícios extensos e grande riqueza, mas o próprio al-Bakrī ressalta a diferença entre

⁹ Awdaghust is a town between two mountains deep inland, 40-odd stages to the south of Sijilmasa, through sands and arid wastes, with known water-points. On some of these are tents of the Berbers. There are excellent markets in Awdaghust, and it is one of the most important metropolises, and there is a continual flow of traffic toward it from every land. Its people are Muslims, who recite the Koran, study Islamic jurisprudence, and possess mosques and oratories.

rico e pobre ao informar que sorgo é o grão dos pobres, enquanto trigo era tão caro que era restrito aos ricos e ao rei (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 11), então não se pode imaginar que ele quer dizer que o povo era inteiramente rico. De qualquer maneira, é certo que Awdaghust usufruía de grande fluxo comercial.

Outro sítio arqueológico, chamado de Tegdaoust, foi considerado como a cidade de Awdaghust, mas os referenciais geográficos descritos de forma detalhada por al-Bakrī e por al-Idrīsī para a rota que deve ser percorrida para alcançar a cidade, depois percorridos e verificados por Ibn Battūta, desfavorecem essa identificação para Tegdaoust (Kritzinger, 2011, p. 3-6). Ao mesmo tempo, as descrições de hábitos alimentícios de Awdaghust por al-Idrīsī e a união das muitas descrições geográficas da cidade, posicionada no deserto entre enormes dunas, sem água nem vegetação na superfície do terreno (KRITZINGER, 2011, p. 7) tornam Koumbi-Saleh uma escolha sensata. A identificação de Koumbi-Saleh como Awdaghust também tem relação de mútuo auxílio na identificação da capital de *Wàgádù* – a famigerada Cidade do Gana – e vice-versa.

Já foi discutido que as descrições da Cidade do Gana favorecem seu posicionamento junto de um grande corpo de água, muito provavelmente o rio Djolibá em si, com florestas e árvores de grande porte ao seu redor necessárias para as suas práticas culturais e funerárias, além de elefantes, girafas e outros animais (Kritzinger, 2011, p. 7). Enquanto Koumbi-Saleh não possui nenhum desses requisitos, as direções e durações de jornada disponibilizados pelos geógrafos de outrora e os arqueólogos da atualidade encontram um ponto de interseção na cidade de Djenné-Djenno, na qual existem, de fato, florestas e árvores de grande porte, a cidade encontra-se dividida pelo Djolibá, e os animais descritos têm rotas migratórias que atravessam a região (Kritzinger, 2011, p. 7-10). As identificações são consistentes com os itinerários de viagem, segundo os quais Awdaghust (Koumbi-Saleh) estaria a doze dias da Cidade do Gana (Djenné-Djenno), enquanto a Cidade estaria a onze dias de seus campos de ouro diretamente ao leste, em Liptako, Kugha e Ghiyaru (Kritzinger, 2011, p. 8-9). Seu posicionamento a leste também concorda com o trajeto descrito por al-Bakrī para alcançar a fonte de ouro de *Wàgádù* em Ghiyaru e com os referenciais cardinais dados por al-Idrīsī para os reinos e cidades ao redor de *Wàgádù* (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 17-18, 30). O terreno ao redor de Djenné-Djenno é condizente com as *floodplains* apontadas previamente, de forma que até hoje ocorrem os alagamentos sazonais que conferem a esse terreno seu nome, dificultando esforços arqueológicos (Mcintosh; Mcintosh, 1984, p. 81-82). Além disso, é possível afirmar que os alagamentos sazonais apoiam o posicionamento da Cidade do Gana em duas margens do rio Djolibá,

ao invés de um grande lago, pois é um traço comum às demais cidades que existem junto do rio (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 33-34).

Uma consideração menos comum na bibliografia é o apontamento de que Koumbi-Saleh parece ter passado por um período de urbanização elevada entre os séculos XI e XIV (Berthier, 1997 *apud* McIntosh, 2000, p. 297), o que significa que essa renovada urbanização ocorreu logo após os conflitos da metade do século X, por volta dos anos de 960 a 970, e a invasão no século XI, aproximadamente entre 1054 e 1055, por parte dos almorávidas de Ibn Yasin (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 12). O papel da cidade como importante entreposto comercial do comércio transaariano pode explicar sua recuperação nos anos seguintes à sua retomada pelos almorávidas, que haviam perdido a cidade no ano de 990 para os soninquês de *Wàgádù* (Semonin, 1964, p. 44). Assim, a maior turbulência que a cidade passou parece ter sido nesse período, explicando como a urbanização poderia começar apenas após o fim desses conflitos. Pelo menos, as informações de al-Bakrī na mesma época trazem a imagem de uma cidade próspera, não devastada (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 11).

A importância de responder para onde foi a Cidade do Gana está exatamente em repensar cultura e poder no Sahel, em virtude dos caminhos percorridos anteriormente sob a presunção de que a cidade e seu reino foram destruídos. Além disso, reconfigurando nossas noções sobre a cidade no Sahel, é possível melhor compreendermos seu papel dentro das relações de cultura e poder, que acaba por avançar nosso conhecimento sobre as gramáticas de poder sahelianas (nesse caso, das culturas de tronco mandê). No que diz respeito às civilizações sedentárias – e talvez civilizações que poderíamos denominar de semi-sedentárias, pois ainda possuem grupos nômades necessários para o funcionamento de suas sociedades – do Djolibá, os povos mais poderosos aparecem atrelados a uma cidade específica, como Sosso para os sossos (Niane, 2006, p. 67), Niani para os mandingas (Niane, 2006, p. 79) e depois Gao para os songais/sonrais (Insoll; Shaw, 1997, p. 13). A partir de seus centros urbanos e zonas de dominação, era possível projetar seu poder sobre seus vizinhos, de forma que é possível discutir o Sahel sob a lógica de cidades-Estado (Romano, 2025, p. 77-78), trazendo ao centro a importância dessas cidades na política saheliana. Também é interessante que a ordem de hegemonias duradouras entre os povos do Djolibá seguiu a ordem dada por Ibn Khaldun para os vizinhos de *Wàgádù*: a seu leste, existia Sosso, depois Mali (os mandingas de Niani) e por fim Kawkaw, ou Gao (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 92). Pode ser um detalhe insignificante, mas uma

investigação nas relações e circunstâncias entre esses quatro grandes povos, cujas cidades são recorrentes nas fontes primárias, seria razoável.

Ademais, a escolha de Djenné-Djenno possibilita maior teorização sobre a hegemonia soninquê, visto que a arqueologia do sítio revelou os primeiros sinais de arroz africano domesticado em todo o continente, as primeiras formas de arquitetura permanente regional, metalurgia de ferro desenvolvida já entre 250 AEC (Antes da Era Comum) e 400 EC, produtos de cerâmica de alta qualidade, entre outras atividades notáveis que apontam para seu *status* como uma das cidades mais importantes do Sahel desde as fases iniciais de assentamento sedentário (Romano, 2025, p. 57). Dessa forma, é possível começar a entender a hegemonia soninquê, que aparentou ser mais duradoura do que aquela de seus sucessores em questão de séculos, como consequência direta das possibilidades ofertadas pela inovação e avanço em Djenné-Djenno. A expectativa é de que sejam produzidos trabalhos no futuro próximo analisando essa hipótese através da ótica das relações de cultura e poder, para que ela seja aplicada de fato e colocada em pauta sob outra perspectiva para além do enfoque empregado aqui.

No que diz respeito às hipóteses de queda ou desaparecimento de *Wàgádù*, seja por conquista almorávida ou islamização forçada, é razoável afirmar que essas discussões parecem ter encontrado seu fim ao longo do desenvolvimento historiográfico. Portanto, elas não devem ser utilizadas como a base de teorias para a compreensão do Sahel quando outras oportunidades de maior interesse e novidade se revelam para os historiadores de hoje. Se o Islã teve não apenas uma, mas duas “chegadas” conhecidas no Sahel, qual foi sua expressividade nas relações de hegemonia, visto que as fontes primárias citam os pedidos de auxílio de *Wàgádù* aos almorávidas contra povos vizinhos (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 25)? Ou então se a entrada do Djolibá no mundo muçulmano veio a reconfigurar suas relações comerciais e políticas, frente povos que não se converteram ao Islã, alguns dos quais sob seu domínio (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 29-30, 54)? Por outro lado, Ibn Khaldun e seus entrevistados trazem que foi a ascensão e fortalecimento dos muçulmanos, sem dúvida os almorávidas, que causou a perda de autoridade soninquê (Levtzion; Spaulding, 2003, p. 92-93) de forma que existe um oceano de eventos muito pouco estudados entre a hegemonia soninquê e a hegemoniaosso.

Para esse fim, o estudo dos centros urbanos é um dos possíveis pontos de partida. Se as relações de dominação eram, efetivamente, uma concorrência por hegemonia para expandir o alcance e projeção de poder de cada conjunto de culturas, cada qual concentrado em uma cidade diferente,

há possibilidades de pensar nessa relação intercultural como uma confederação fluxa. No caso de Mali, que é um dos nomes comuns do domínio mandinga, trabalhos passados apontaram para a transferência das estruturas da “mansaya” (traduzida como poder político) mandinga, quando o mansá (“rei”) expandiu seu domínio sobre a terra litorânea de Kaabu (Lopes, 2005, p. 12-15). Deve ser investigado se o mesmo não pode ser dito sobre a transferência de estruturas de poder político e hierarquia para os súditos de *Wàgádù*, explicando as semelhanças entre as expressões de hegemonia entre povos mandês no Djolibá. Em conclusão, as discussões sobre identificação urbana são um ponto de partida, e embora o presente artigo tenha percorrido a trajetória historiográfica do século passado, resta ainda a trajetória que será percorrida no século atual, não mais atada a antigos consensos já desaprovados.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Referências bibliográficas

- ARMSTRONG, K. **Islam: a Short History**. Nova Iorque: Modern Library, 2002.
- CONRAD, D.; FISHER, H. J. The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The external Arabic sources. **History in Africa**, v. 9, 1982, p. 21-59.
- ES'ANDAH, B. W. An archaeological view of the urbanization process in the earliest West African states. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, v. 8, n. 3, p. 1-20, 1976.
- GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- INSOLL, T.; SHAW, T. Gao and Igbo-Ukwu: Beads, interregional trade, and beyond. **African Archaeological Review**, v. 14, n. 1, 1997, p. 9-23.
- KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 188-204.
- LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980.
- LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

- LOPES, C. O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e história explicativa de conflitos. **Afro-Ásia**, n. 32, 2005, p. 9-28.
- MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021.
- MALACCO, F. S. Áfricas Soberanas: repensando as nomenclaturas da história africana anterior ao século XIX. Uberlândia, **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 38, n. 1, 2025, p. 9-39.
- MARTIN, B. G. Kanem, Bornu, and the Fazzān: Notes on the political history of a trade route. **The Journal of African History**, v. 10, n. 1, 1969, p. 15-27.
- MASONEN, P.; FISHER, H. J. Not Quite Venus from the Waves: The Almoravid Conquest of Ghana in the Modern Historiography of Western Africa. **History in Africa**, v. 23, 1996, p. 197-232.
- MASONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001.
- MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 8-14.
- MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. The early city in West Africa: towards an understanding. **African Archaeological Review**, v. 2, n. 1, 1984, p. 73-98.
- MCINTOSH, S. K. Capital of Ancient Ghana. **The Journal of African History**, v. 41, n. 2, 2000, p. 296-298. Resenha de: BERTHIER, S. Recherches archéologiques sur la capitale de l'empire de Ghana: Etude d'un secteur d'habitat à Koumbi Saleh, Mauritanie. Campagnes II-III-IV-V, 1975-76 – 1980-1981. Oxford: Archaeopress, 1997. 143 p.
- NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006.
- PINTO, O. L. V. Made in Medieval: a 'exportação' do Medievalismo e a compreensão da História Africana. **Antíteses**, Londrina, v. 13, n. 26, 2020, p. 126-155.
- ROBINSON, D. **Muslim societies in African history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ROMANO, R. M. **Sal e Ouro: repensando cultura e poder no Sahel através de Ghana e Mali (séculos X-XIV)**. 2025. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2025.
- SANNEH, L. O. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- SEMONIN, P. The Almoravid movement in the Western Sudan: a review of the evidence. **Transactions of the Historical Society of Ghana**, v. 7, 1964, p. 42-59.
- TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. Londres & Nova Iorque: Longman Group Limited, 2ª ed., 1980.