

SOCIEDADES AFRICANAS:

**RELIGIOSIDADES,
IDENTIDADES E
CONEXÕES GLOBAIS**

(Orgs.)

Gabriel dos Santos Giacomazzi

José Rivair Macedo

Saïdo Baldé

SOCIEDADES AFRICANAS:

**RELIGIOSIDADES,
IDENTIDADES E
CONEXÕES GLOBAIS**

(Orgs.)

Gabriel dos Santos Giacomazzi

José Rivair Macedo

Saido Baldé

2024



UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO - UPE

Reitora: Profa. Dra. Maria do Socorro de Mendonça Cavalcanti

Vice-Reitor: Prof. José Roberto de Souza Cavalcanti

Conselho Editorial da Editora Universidade de Pernambuco – EDUPE

Membros Internos

Prof. Dr. Ademir Macedo do Nascimento

Prof. Dr. André Luis da Mota Vilela

Prof. Dr. Belmiro Cavalcanti do Egito Vasconcelos

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

Profa. Dra. Danielle Christine Moura dos Santos

Profa. Dra. Emilia Rahnemay Kohlman Rabbani

Prof. Dr. José Jacinto dos Santos Filho

Profa. Dra. Márcia Rejane Oliveira Barros Carvalho Macedo

Profa. Dra. Maria Luciana de Almeida

Prof. Dr. Mário Ribeiro dos Santos

Prof. Dr. Rodrigo Cappato de Araújo

Profa. Dra. Rosângela Estêvão Alves Falcão

Profa. Dra. Sandra Simone Moraes de Araújo

Profa. Dra. Silvânia Núbia Chagas

Profa. Dra. Sínara Mônica Vitalino de Almeida

Profa. Dra. Virgínia Pereira da Silva de Ávila

Prof. Dr. Waldemar Brandão Neto

Membros Externos

Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento - Universidade Tiradentes (Brasil)

Profa. Dra. Gabriela Alejandra Vasquez Leyton - Universidad Andres Bello (Chile)

Prof. Dr. Geovanni Gomes Cabral - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Brasil)

Prof. Dr. Gustavo Cunha de Araújo - Universidade Federal do Norte do Tocantins (Brasil)

Prof. Dr. José Zanca - Investigaciones Socio Históricas Regionales (Argentina)

Profa. Dra. Leticia Virginia Leidens - Universidade Federal Fluminense (Brasil)

Prof. Dr. Luciano Carlos Mendes de Freitas Filho - Instituto Federal da Bahia (Brasil)

Prof. Dr. Pedro Gil Frade Morouço - Instituto Politécnico de Leiria (Portugal)

Prof. Dr. Rosuel Lima-Pereira - Universidade da Guiana - França Ultramarina (Guiana Francesa)

Profa. Dra. Verónica Emilia Roldán - Università Niccolò Cusano (Itália)

Prof. Dr. Sérgio Filipe Ribeiro Pinto - Universidade Católica Portuguesa (Portugal)

Diretor Científico e Coordenador: Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

Secretário Executivo: Felipe Ramos da Paixão Pereira Rocha

Assistente Administrativo: Renan Cortez da Costa

Diagramador e designer: Eni Vieira

Imagem da capa: Freepik.com

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial da Universidade de Pernambuco.



Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais.

A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e à EDUPE.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores e não a posição oficial da Editora da Universidade de Pernambuco – EDUPE

Catálogo na Fonte (CIP)
Universidade de Pernambuco
Núcleo de Gestão de Bibliotecas e Documentação - NBID
Elaborado por Claudia Henriques CRB4/1600

S678 Sociedades Africanas: religiosidades, identidades e conexões globais [recurso eletrônico] / Organizadores: Gabriel dos Santos Giacomazzi, José Rivair Macedo, Saido Baldé. -- Recife: EDUPE, 2024.
362 p.: il.

ISBN: 978-65-85651-73-8

1. África - Religião - História. 2. Religiosidade.
3. Religião e cultura. 4. Linguagem e línguas - Aspectos religiosos. Giacomazzi, Gabriel dos Santos. II. Macedo, José Rivair - 1962-. III. Baldé, Saido. IV. Título.

CDD: Ed. 23 -- 200

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Gabriel Giacomazzi | José Rivair Macedo | Saido Baldé 7

I. Práticas religiosas na Alta Guiné: séculos XVI-XVII 28

CULTURA MATERIAL, ANCESTRALIDADE E CONEXÕES GLOBAIS EM CACHEU NO SÉCULO XVII **Material Culture, Ancestrality, and Global Connections in Cacheu in the 17th Century**

Vanicléia Silva Santos 28

MANEIRAS DE ADORAR: AS CERIMÔNIAS DE SEPULTAMENTO E DE NASCIMENTO COMO CULTO AOS ESPÍRITOS ENTRE OS SAPES DA SERRA LEOA NOS SÉCULOS XVI-XVII **Ways of worshipping: Burial and birth ceremonies as spirit worship among the Sapes of Sierra Leone in the 16th-17th centuries**

Roberth Daylton dos Santos Freitas 69

II. O Cristianismo e o Antigo Congo: séculos XVI-XVIII 80

OS DIFERENTES ESPAÇOS OCUPADOS PELO CATOLICISMO NO ANTIGO CONGO **The different spaces occupied by Catholicism in ancient Congo**

Marina de Mello e Souza 80

KIMPA VITA, RELIGIOSIDADE KÔNGO E MESSIANISMO **Kimpa Vita, Kongo religiosity and Messianism**

Patrício Batsikama 101

RITUALISTAS CENTRO-AFRICANOS EM ESCRITOS MISSIONÁRIOS - KONGO E NDONGO, SÉCULOS XVI-XVII **Central African ritualists in Missionary writings - Kongo and Ndongo, 16th-17th centuries**

José Rivair Macedo 125

III. Islã e sociedades na Senegâmbia: passado e presente 151

ISLAMIZAÇÃO A PARTIR DE BAIXO: EDUCAÇÃO E EXPANSÃO ISLÂMICA NA ÁFRICA OCIDENTAL
Islamization from below: Education and Islamic expansion in West Africa

Thiago Henrique Mota 151

NA ENCRUZILHADA DAS DIFUSÕES: OS FULAS DA GUINÉ ENTRE O ISLÃ E AS POLÍTICAS DA ADMINISTRAÇÃO COLONIAL (1913-1960)

Na n'tronkamentu di spaliamentu: fula di Guiné entri metadi di Islão ku puliticas di admistrason colonial (1913-1960)

At the crossroads of diffusion: the Fula people from Guinea between Islam and colonial administration policies (1913-1960)

Saïdo Baldé 173

ENTRE O LOCAL E O "GLOBAL" - CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES DO ISLÃO NA SENEGÂMBIA

Between the Local and the "Global" - Continuities and Discontinuities of Islam in Senegambia

Eduardo Costa Dias 200

IV. Islã e sociedades suaíli em perspectiva histórica 230

A CRESCENTE NO MAR ERITREU: REFLEXÕES SOBRE A EXPANSÃO DO ISLÃ NA COSTA ORIENTAL DA ÁFRICA ANTES DO II MILÊNIO EC

The Crescent on the Erythraean Sea: Reflections on the Expansion of Islam on the East African Coast Before the 2nd Millenium CE

Otávio Luiz Vieira Pinto 230

O TERMO ÉTNICO-GEOGRÁFICO ZANJ E SUA APROPRIAÇÃO NA TEXTUALIDADE SUAÍLI (C. 1890-1913)

The ethnic-geographical term zanj and its appropriation in Swahili textuality (c. 1890-1913)

Gabriel dos Santos Giacomazzi 251

V. Cristianismos entre Núbia, Sudão e Etiópia: textos, contextos e historiografia 274

OS MONGES E O REI: UMA INTRODUÇÃO À HISTÓRIA RELIGIOSA E POLÍTICA DA ETIÓPIA MEDIEVAL
Monks and the King: An Introduction to Religious and Political History of Medieval Ethiopia

Olivia Adankpo-Labadie 274

O "SABBATH" DA ETIÓPIA CRISTÃ A PARTIR DE UMA TRADUÇÃO: ALTERAÇÕES DE SIGNIFICADO E ANACRONISMOS

The "Sabbath" of Christian Ethiopia from a translation: changes in meaning and anachronisms

Vitor Borges da Cunha 298

A LÍNGUA E LITERATURA NÚBIA MEDIEVAL: BREVE INTRODUÇÃO E PESQUISAS RECENTES Medieval Nubian language and literature: short introduction and recent investigations	
Damien Labadie	316
140 ANOS DA REVOLTA MAHDISTA NO SUDÃO: A HISTORIOGRAFIA E A ISLAMOFOBIA: UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA E DE CONQUISTA COLONIAL (SÉCULOS XIX E XX) 140th anniversary of the Mahdist Revolt in Sudan: Historiography and islamophobia: A history of resistance and colonial conquest (19th and 20th centuries)	
Patricia Teixeira Santos	346

INTRODUÇÃO

Gabriel Giacomazzi¹
José Rivair Macedo²
Saïdo Baldé³

Esta obra coletiva que trazemos a público constitui o legado da Conferência Internacional *Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais*, realizada de forma *online* de 22 a 25 de novembro de 2021 como parte da programação do Novembro Negro na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do ciclo de celebrações dos 35 anos do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS (PPGH-UFRGS).

O referido evento nasceu da proposta de partilhar conhecimentos de forma gratuita e qualificada a respeito da história do continente africano, estabelecendo diálogos acerca de estudos recentes de

¹ Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

² Doutor em História Social (USP, 1993). Atualmente, é Professor Titular no Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS. Coordena o NEABI/UFRGS - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da UFRGS.

³ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS); Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); licenciando em História pela mesma instituição. É membro do Coletivo Nó Raíz.

pesquisadoras e pesquisadores de África, Europa e do Brasil cujos trabalhos dão a conhecer o papel desempenhado pelas sociedades africanas em suas conexões com o mundo. Como principal eixo analítico, tomou-se por foco a questão dos fenômenos e formas religiosas no continente africano, sua constituição, suas configurações e reconfigurações ao longo do tempo entre a Espiritualidade Tradicional Africana e os grandes monoteísmos abraâmicos: Cristianismo, Judaísmo e Islã; entre proximidades, expansões e retrações, relações de poder e conflitos.

A partir destas bases, a Conferência buscou constituir debates que centralizassem experiências, pontos de vista e a agência histórica das sociedades de África nas relações *intra* e *extracontinentais* estabelecidas nos diferentes tempos históricos - considerando a diversidade étnico-cultural e geográfica do continente africano. Nesta perspectiva, o evento também visou ampliar o conhecimento sobre a África para além do eixo Ocidental-Atlântico, indo além da tendência historiográfica dos estudos africanos no Brasil em focalizar as sociedades do Oeste africano - uma tendência natural, dada sua conexão à experiência histórica da diáspora afro-brasileira.

Reuniram-se, portanto, doze conferencistas em cinco sessões, além de onze apresentadores em dois simpósios, de Brasil, Guiné-Bissau, Burkina Faso, Mali, Moçambique, Angola, Etiópia, Portugal e França, trazendo à arena pública suas pesquisas recentes acerca de aspectos sociorreligiosos de sociedades e formações políticas de áreas tão variadas como a Alta Guiné, a Senegâmbia, a Bacia do Níger; passando pela região dos antigos reinos do Kongo e Ndongo; a civilização suaflí da costa do Índico; o Chifre da África, incluindo os cristianismos etíopes e, acima, a Núbia; e a região sudanesa. Deve-se observar que da diversidade geográfica emergiu igual multiplicidade de temas, abordagens teórico-metodológicas e formas de pensar as epistemes e ontologias históricas do continente africano - especialmente, a partir de olhares africanos. O principal legado da Conferência Internacional *Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais* pode ser visualizado na integração de tão ampla perspectiva em um espaço compartilhado de pesquisadores, dos mais experientes aos que ainda estão a construir suas

trajetórias acadêmicas, com o objetivo de propiciar o debate de novas ideias e tendências de abordagem historiográfica; além de apresentá-las ao grande público - que se fez virtualmente presente.

Ao longo do desenvolvimento dos estudos africanos enquanto campo historiográfico, essas mesmas questões foram objeto de escrutínio por parte de historiadores - muitos dos quais, entretanto, eivados de perspectivas eurocêntricas que projetaram visões e interpretações baseadas em conceitos exógenos às múltiplas realidades africanas e, por vezes, desenvolvendo generalizações e essencializações de cunho hierarquizante, homogeneizante e, cabalmente, racista. Convém, portanto, trazermos alguns importantes posicionamentos acerca do desenvolvimento dos estudos africanos, em especial no que concerne à temática das religiosidades/espiritualidades em África, a título de introdução aos debates contidos na presente obra coletiva.

Religiosidades africanas: apontamentos iniciais

Uma observação preliminar sobre as implicações do campo religioso na África diz respeito ao alcance dos fenômenos, às correlações conceituais e aos pressupostos epistemológicos que condicionaram determinadas classificações, teorizações e definições acerca dos seus sistemas de crenças. Para começar, convém indagar sobre os prováveis sentidos atribuídos ao que a literatura especializada denomina “religião” quando as referências de estudo dizem respeito aos povos e sociedades do continente africano, antes e depois dos contatos com crenças monoteístas. Se parece não haver dúvida quanto à existência de variadas tradições, cosmologias e ontologias preservadas em mitos e rituais, antes do estabelecimento de relações com o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã, tais manifestações caracterizariam “fatos religiosos”? Ou seria preferível pensar que elementos caracterizados como “religiosos” fossem tão essenciais para os respectivos grupos que, antes de serem vistos como “religião”, estavam intrinsecamente ligados à vida social (Brenner, 2000, p. 144)?

Nas últimas décadas, a ampliação dos conhecimentos empíricos e o aprofundamento da base conceitual e teórica dos “estudos africanos” não mais autoriza tentativas de enquadramento em obras como *As religiões da África – tradicionais e sincréticas*, publicada sob a coordenação de Anatoly Gromiko em Moscou no ano de 1987, cuja tentativa de sistematização das ideias religiosas africanas à luz das teorias marxistas não leva em conta contextos espaço-temporais e despreza as especificidades locais e regionais em busca de sínteses e tendências gerais que não vão além do que a erudição do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX qualificou como “animismo”, “fetichismo”, “totemismo” e “sincretismo”. Embora ainda fortemente condicionado por tais concepções, Basil Davidson intuía serem as crenças encontradas na África não apenas “mandatárias” no sentido social, mas também explicativas no sentido material, e que estavam na base de um pensamento racional (Davidson, 1969, p. 117).

Indo além da reivindicação de autonomia intelectual na interpretação da esfera do sagrado, intérpretes e pesquisadores africanos denunciaram e contestaram a validade do componente etnocêntrico e racista das interpretações evolucionistas e funcionalistas de etnólogos ou antropólogos ocidentais que, de James Georges Frazer a Evans Pritchard e Victor Turner, encontraram solo fértil em sociedades africanas para teorizar o funcionamento de grupos humanos, interpretando sistemas de valores culturalmente diversos e diferentes dos seus tendo em referência paradigmas autorreferenciados (Chitando, 2006). Os compromissos ideológicos do saber africanista ocidental foram detidamente examinados por Okot P’Bitek, no livro *African religion in western scholarship* (1971), onde aponta distorções em face das tradições culturais e religiosas originárias do continente, em particular as das sociedades Acholi e Lango, de Uganda.

De modo a salientar a especificidade dos fenômenos religiosos em conexão com os respectivos contextos históricos, sociais e locais, desde 1961, por resolução de um congresso de estudos teológicos realizado em Abidjan, na Costa do Marfim, o conjunto de práticas e crenças religiosas existente na África desde tempos imemoriais é oficialmente denominado “Religião Tradicional Africana” ou “Religiões Tradicionais

Africanas”. Designa, em caráter global, a visão de mundo das sociedades tradicionais, a qual admite a existência de uma Força Suprema, criadora e fonte da vida, cujo nome varia de acordo com as regiões do continente, e de seres imateriais dotados de vitalidade e inteligência, os quais podem ser divindades, espíritos dos ancestrais e espíritos da natureza. Estes são reverenciados e cultuados, e os objetos de culto que a eles fazem referência, assim como amuletos e talismãs, tendem a ser empregados com finalidade defensiva, protetiva ou ofensiva, conforme teorização do pesquisador queniano John Mbiti no livro *African religion and philosophy* (1969) e, sobretudo, do pesquisador ganense Kofi Asare Opoku, autor de *West African Traditional Religion* (1978) (Loliyong, 1991).

A segunda observação de caráter teórico-metodológico refere-se às inovações decorrentes dos vínculos da África com formas religiosas monoteístas, em primeiro lugar com o Islã. Os diferentes processos históricos que envolvem a difusão, implantação e enraizamento da religião islâmica em diferentes regiões do continente (Costa Índica, Chifre da África, Bacia do Nilo, Magrebe, Sahel, Senegâmbia, Golfo da Guiné), em interação com as crenças e práticas locais, tendem a salientar mais diferenças e particularidades do que quadros gerais homogêneos. Entre a “Afrabia” saudada e parcialmente idealizada em tom pan-africanista por Ali A. Mazrui no início dos anos 1990 (Ngoju, 2017), e o “Ocidente muçulmano” da experiência marroquina, distinguem-se características particulares que inviabilizam pensar em um “Islã clássico”, de dimensão universal, conforme se pode depreender da leitura proposta por Clifford Geertz (2004). Todavia, é certo que os modelos islâmicos foram tomados como referenciais para diferentes elites intelectuais africanas não apenas em seus aspectos doutrinários e espirituais, mas também em sua dimensão normativa social, política, cultural. De um lado, convém levar em conta a recepção e difusão de textos da tradição árabe-islâmica, aos quais deve-se acrescentar variados conjuntos de textos de jurisprudência, doutrinários, cronísticos ou de retórica e filosofia escritos por autores afro-muçulmanos, responsáveis pela produção de um vasto acervo cultural *de e sobre* África através de referenciais epistemológicos islâmicos, que Ousmane Kane

(2003) denomina de “biblioteca islâmica”. Cabe, neste sentido, colocar em debate a capacidade de assimilação, seleção e reconfiguração dos dados da matriz islâmica pelas sociedades locais, não apenas pelo viés da “islamição da África”, mas também pela perspectiva da “africanização do Islã”; desvincular islamização e “arabização” para pensar, destarte, nas formas concretas de recepção da tradição islâmica enquanto expressão da própria identidade das sociedades africanas - como no caso da expressão escrita de línguas africanas por meio do abjad (consonantário) árabe adaptado: as escritas *‘ajamī*. É o caso, dentre outras, do *kiswahili* (o *kiarabu*), do *hauçá* e do *fulfulde* (Hassane, 2008; Mugane, 2017).

Em todo caso, a renovação dos estudos sobre o Islã na África explorou em profundidade a seara aberta por pioneiros das décadas de 1960-1970, entre os quais Joseph Cuoq, John Spencer Trimingham, Nehemia Levtzion, John Hunwick, direcionando o olhar dos fatores de unidade para as dinâmicas locais, com atenção para a circulação de ideias e normas religiosas, bem como a densidade das práticas e crenças tradicionais no bojo das sociedades africanas muçulmanas. Dos anos 1990 para cá, diversos estudos têm chamado atenção para os limites de interpretação da homogeneidade cultural, e as vantagens advindas de perspectivas relacionais e descentradas. Para a região do Chifre da África, alguns esforços bem sucedidos alargaram a compreensão acerca não apenas da formação de uma identidade cristã na Etiópia e de identidades muçulmanas nas zonas litorâneas, da Península Arábica ao Golfo de Aden, mas de sua coexistência (pacífica ou não) mais para o interior do continente no período anterior ao século XVI (Fauvelle-Aymar & Hirsch, 2011). Na Nigéria, a desagregação das comunidades de língua e tradição yorubá no século XIX, com as sucessivas ocupações hauçá-fulani a partir do Califado de Sokoto, e com o impacto da conversão ao cristianismo pelas missões metodistas, acarretou não o desaparecimento dos costumes ancestrais de caráter religioso, mas imbricações e fusões de diversa procedência, onde elementos da oralidade se mesclaram a concepções cosmogônicas dos monoteísmos abraâmicos (Gbadamosi, 1978, pp. 197-213; Olupona, 1993).

Outra questão de ordem teórico-conceitual diz respeito às complexas relações entre o Cristianismo e a África, onde convém discernir a emergência, desde séculos muito recuados, de formas cristãs propriamente africanas na Núbia, Aksum, Egito, Líbia e Cartago; das formas latinas, católica e protestante, contemporâneas ao período da expansão marítima europeia dos séculos XV-XVII e do período do colonialismo europeu, a que estiveram ligadas diferentes instituições de caráter missionário. Entre a imposição, negociação e troca cultural, ainda que em condições de desigualdade, cristianismo e sociedades africanas interagiram em diferentes níveis, de onde o surgimento do que se convencionou chamar de “cristianismo africano”, com suas práticas e liturgias mais ou menos abertas a intercâmbios com as tradições ancestrais, em busca de autonomia espiritual a partir de uma tomada de consciência política associada aos conceitos de autenticidade, diferença cultural e “africanização” da Igreja na África, conforme postulado nas obras do teólogo congolês Joseph Albert Malula (1917-1989) e do teólogo e epistemólogo camaronês Jean-Marc Ela (1936-2008), autor do livro-manifesto *Le cri de l’homme africain* (1980), em que se pode observar pontos de aproximação das realidades cristãs do continente com os pressupostos da Teologia da Libertação (Song Song, 2020).

Mostra-se importante do ponto de vista epistemológico distinguir a produção de discursos missionários sobre as diferentes sociedades com as quais os representantes do clero regular tiveram contato no período da Europa Moderna e Contemporânea, de modo irregular, intermitente, e segundo diferentes interesses (estatais, clericais), em diferentes regiões do continente a partir do século XVI, com maior intensidade do fim do século XIX em diante; dos estudos feitos sobre tais sociedades por etnógrafos, etnólogos e antropólogos com formação em escolas missionárias, nascidos ou não no continente (Gonçalves, 1994). Porém, ainda que as fontes missionárias continuem a ser referências incontornáveis para o estudo dos povos e costumes africanos, convém que sejam lidas em profundidade e de modo crítico, naquilo que pretendem revelar e naquilo que, por vezes, aparece como “superstições pagãs”

ou “deformações da fé”, mas que constituem práticas ou crenças significativas quando vistas do ponto de vista das tradições originárias. Uma operação de análise significativa seria aquela que permitisse discernir, no discurso missionário, os elementos retóricos do proselitismo religioso e os dados objetivos de caráter etnográfico, o que permitiria uma avaliação equilibrada do valor acadêmico e científico dos trabalhos publicados por missionários-antropólogos e o papel desses trabalhos na caracterização da “biblioteca colonial” examinada por V. Y. Mudimbe (1988).

Respeitados os condicionamentos ideológicos, culturais e contextuais em que as afirmações acima devem ser compreendidas, haverá que se levar em conta, a partir delas, as decorrências para o conhecimento do campo do sagrado na África do que se pode qualificar como “situação colonial”. A condição de subalternidade imposta aos “indígenas” teve consequências notáveis no modo pelo qual seus sistemas discursivos, cosmologias e ontologias foram observadas, examinadas, mediante os paradigmas antitéticos da tradição/modernidade. Não obstante, para a compreensão da complexidade da configuração religiosa contemporânea, perpassada por inovações, rupturas e continuidades de práticas e crenças politeístas endógenas e monoteístas euro-cristãs, vale a pena considerar a capacidade de continuidade, ressignificação e reconfiguração das crenças ancestrais, que animam o que Marc Augé examinou em profundidade no livro *Génie du paganisme* (1983) e explica a persistência do “paganismo” como insubordinação aos discursos e práticas orientados pelas lógicas da racionalidade cristã legadas aos estados africanos conforme demonstrou Achille Mbembe (1988).

As inovações decorrentes da mudança social e espiritual inauguradas na modernidade colonial africana estão intrinsecamente ligadas à emergência do que, por sua vez, tem sido qualificado como Novos Movimentos Religiosos, vistos muitas vezes como “seitas” ou “cultos” ou igrejas cristãs dissidentes em relação às formas tradicionais do cristianismo. Desde o século XVIII, a área Congo-Angola foi um celeiro em que germinaram, sucessivamente, o Antonianismo, o Kimbanguismo e o Tocoísmo, que, junto com as igrejas da Legio Mariae (Quênia), a

Igreja Zionista (Moçambique), a Igreja Lumpa (Zâmbia) e a Igreja Gutar Jehova (Zimbabwe), assumiram formas particulares ao juntar profetismo e vidência a elementos litúrgicos cristãos retirados das vivências tradicionais, mas seu significado e alcance vão bem além do sentido milenarista e messiânico atribuído a eles por sociólogos das décadas de 1960-1970 (Lanternari, 1966; 1974). Mais do que realçar os pólos de interpretação em binômios como “racionalidade/irracionalidade” ou “dominação/ resistência”, as Igrejas Africanas Independentes, como a dos Doze Apóstolos criada na antiga Costa do Ouro; a Sociedade dos Querubins e Serafins e a Ordem Sagrada Eterna dos Querubins e Serafins, na República do Benim, encontraram meios próprios de organização e continuam a oferecer respostas às necessidades espirituais de suas respectivas comunidades de fiéis, além de fazerem forte oposição ao perfil do cristianismo missionário (católico romano ou protestante metodista) e aos modelos culturais ocidentais (Silva, 1995, pp. 139-141).

Pensar a modernidade africana em conexão com sucessivos processos de internacionalização, pela via “oriental” do Islã ou pela via “ocidental” do Cristianismo, implica em considerar variadas imbricações, fusões, negociações, aproximações e recusas a elementos culturais diversos colocados em contato em contexto colonial e pós-colonial. Aos cristianismos missionários de orientação católico-romana difundidos em espaços e contextos variados da história do Congo, Angola, Moçambique, Guiné; ou protestante-metodista ou presbiteriana difundidos na África do Sul e Namíbia, Quênia, Tanzânia, Uganda, bem como na Libéria, Serra Leoa, Gana e Nigéria, somam-se a partir da década de 1990 os movimentos neopentecostais de caráter transnacional, em particular o movimento de expansão da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, em diversos países dos PALOP e além, na África do Sul (Campos, 1999).

As conexões profundas entre a espiritualidade africana, ancorada no culto aos espíritos, nos rituais tradicionais que supõem o fluxo da energia vital, com o pentecostalismo e/ou formas populares de misticismo cristão, tem sido explicadas pelos pesquisadores pelo viés do “sincretismo” ou da assimilação cultural. A ideia da associação ou

aproximação poderia ser empregada para compreender os nexos culturais capazes de explicar a fusão entre “novas religiões” japonesas, em particular a Igreja Sekai Kyuseikyō, eivada de misticismo, e as práticas de cura espiritual através do ritual conhecido como “a divina luz de Johrei”, na cidade de Kinshasa, na República Democrática do Congo (Lambertz, 2021). Outro movimento espiritualista de origem japonesa, o Sukyo Mahikari, agrega crescente número de adeptos desde meados da década de 1970 na Costa do Marfim, Benin e Senegal, mesclando em seus rituais de purificação e em suas ideias salvacionistas elementos do Cristianismo, Islã, Judaísmo e Budismo (Louveau, 2011). É provável que a confluência de elementos culturais aparentemente distanciados encontre correspondência nas semelhanças observadas nas ontologias dos povos africanos de língua bantu ou nas formas tradicionais de pensamento asiático, em que as relações entre os seres (humanos, espirituais, divinos) e a natureza são explicadas através do fluxo de energia vital, em uma visão dinâmica dos fenômenos.

Resta por ser mencionado algo acerca das “dinâmicas do invisível” subjacentes a diversas experiências que envolvem a “zona escura” do sagrado, isto é, as esferas do intangível, do inexplicável e do rumor público acerca de forças e saberes ocultos. Trata-se de considerar, ainda que de modo precário, a eficácia reconhecida nos quatro cantos do continente, em ambientes rurais ou urbanos, tradicionais e modernos, dos poderes de detentores de conhecimentos relacionados com a magia e/ou com a feitiçaria (Bernault; Tonda, 2000). Em ambiente muçulmano, associados ou não ao marabutismo, talismãs, gris-gris e outros objetos são considerados capazes de concentrar poder e proteger contra os espíritos maléficos (Hames, 2008). Em diversas sociedades oficialmente consideradas cristãs ou muçulmanas, a presença de “feiticeiros”, “curandeiros” e videntes, e suas respectivas atividades de previsão, controle e cura, coexiste com as vivências do monoteísmo, e estudos recentes têm demonstrado as interconexões entre o oculto e formas de acumulação de riqueza material e desfrute de prestígio e poder político (Ellis & Haar, 2005; Fernandes, 2015).

Eis por que os assuntos religiosos são cercados de grande atenção na África contemporânea: pelo quanto eles são cruciais para as vivências, a transmissão de saberes, a gestão dos conflitos e as relações entre as instituições governamentais e a sociedade civil. O reconhecimento dessa posição estratégica em face das condições de sociabilidade e de governabilidade tem reflexos na agenda de pesquisa e nas linhas de investigação do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África – CODESRIA que, em 2008, elegeu como eixo de debate do Institut sur la Gouvernance Démocratique o tema “Religiões e religiosidades na governança africana”. Além das discussões, da aquisição de obras para a instituição, uma extensa lista de bibliografia indexada oferece amplo panorama das questões, enfoques e perspectivas atuais do fenômeno religioso em dimensão continental (CODICE, 2008).

O rol de perspectivas teórico-metodológicas e pressupostos conceituais descrito até aqui representa uma série de caminhos possíveis para se pensar os estudos africanos pelo recorte das formas religiosas, seus atravessamentos, relações e dinâmicas sociais ao longo do tempo. Os capítulos da presente obra coletiva carregam, em sua especificidade, muito dessas novas abordagens que caracterizam um labor historiográfico crítico, erudito, densamente analítico mas, sobretudo, descentralizado; operando um deslocamento epistemológico do eixo europeu-ocidental para o próprio continente africano, destacando a historicidade das estruturas sociais e religiosidades de África - o oposto de um superado viés de imutabilidade tradicional e passividade perante os grandes monoteísmos.

Organização da obra

A **Parte I** da presente obra, intitulada “**Práticas religiosas na Alta Guiné: séculos XVI-XVII**”, apresenta inéditas contribuições para os estudos históricos sobre as regiões das atuais Guiné-Bissau e Serra Leoa, com especial enfoque à experiência litorânea. O primeiro, de autoria da Prof.^a Dr.^a Vanicléia Silva Santos, emprega como fontes relatos de viajantes portugueses, entre missionários e comerciantes, além de um

processo do Santo Ofício contra Cristina Peres, moradora de Cacheu, na segunda metade do século XVII. Seu trabalho com as fontes realiza uma crítica às interpretações católicas presentes nos relatos a respeito das crenças africanas; revelando a própria experiência de Cacheu no contato com os europeus, e contrapondo-a às visões e informações dos portugueses, distorcidas sob a lente colonial. A autora conjuga, assim, os relatos escritos à cultura material de Cacheu, discorrendo sobre a permanência da religiosidade tradicional do culto aos ancestrais em povos como os buramos, papeis, mancanhas, felupes, banhuns e sapes, habitantes originais da região, e ressaltando a autonomia e a resistência de tais cultos, apesar da presença portuguesa.

O segundo capítulo, redigido por Roberth Daylon dos Santos Freitas (mestrando pela UFMG), desenvolve o mesmo campo, focalizando os povos sapes da atual Serra Leoa. Em seu trabalho, visa romper com a hegemonia historiográfica a respeito da Grande Senegâmbia que privilegia a discussão das sociedades do interior da região, relegando o litoral a um segundo plano. Através da literatura dos viajantes europeus, o autor analisa as cerimônias de nascimento e de sepultamento dos sapes como chaves para a compreensão do culto aos espíritos.

A respeito da **Parte II, “O Cristianismo e o Antigo Congo: séculos XVI-XVIII”**, contamos com três contribuições que versam sobre a religiosidade católica, o messianismo e as crenças tradicionais no Antigo Congo; capítulos que, por vezes, apresentam posicionamentos divergentes acerca desse espaço histórico, o que contribuiu tanto para um enriquecimento do debate historiográfico quanto para uma asserção das principais correntes em voga no campo dos estudos do Antigo Congo - ou Kôngo.

O texto da Prof.^a Dr.^a Marina de Mello e Souza analisa documentação escrita de viajantes europeus para vislumbrar as experiências do catolicismo no Congo, a partir do século XVI. A autora demonstra como o catolicismo foi central à organização política do Reino do Congo, inserindo-o na lógica comercial atlântica e na esfera geopolítica europeia, com autonomia e agência própria; destaca, ainda, que a aproximação com o cristianismo católico graças às agências locais, crenças

e práticas religiosas conguesas incorporadas ao culto cristão - como no caso de sua associação ao signo tradicional congues da cruz.

O capítulo seguinte, de autoria do Prof. Dr. Patrício Batsíkama, debruça-se sobre as fontes coloniais e a tradição oral, com especial atenção à cosmologia kôngo (grafado desta forma) a fim de abordar biograficamente Kimpa Vita (1684-1706), o “messianismo” cristão associado à sua figura, e seu legado moderno na experiência do profeta Simão Gonçalves Toco (1918-1984): o tocoísmo. O trabalho de Batsíkama é descrito por Marina de Mello e Souza, no capítulo anterior, como transitando no campo da “história mítica”, ao destrinchar as conexões presentes na Tradição kôngo entre tais movimentos - incluindo-se, também, o kimbanguismo.

Por fechamento da Parte II da presente obra, o capítulo do Prof. Dr. José Rivair Macedo analisa especificamente a forma como os ritualistas do Congo e do Ndongo foram descritos, caracterizados e classificados nos documentos escritos pelos viajantes europeus entre os séculos XV e XVI. O autor reproduz as classificações preconceituosas observadas nas fontes para dar a conhecer ao leitor a forma como os europeus interpretavam as práticas religiosas dos congueses. A análise dos rituais do Congo na sequência, por outro lado, se dá em consideração ao ponto de vista das sociedades nativas.

A **Parte III** intitula-se “**Islã e sociedades na Senegâmbia: passado e presente**”. Esta seção traz novos olhares sobre a difusão do Islã na Senegâmbia, introduzindo novos conceitos e novas propostas metodológicas que permitem repensar os veículos da difusão do Islã na região. Conceitos e metodologias propostos vão na contramão da tendência historiográfica de islamização em toda Senegâmbia, que destaca lideranças políticas e *jibads* como fatores principais de difusão do Islã. Em contrapartida, a difusão do Islã é vista a partir dos esforços de cidadãos comuns que utilizam suas bases étnicas e culturais para, em primeiro lugar, receber o Islã, e em segundo momento, difundi-lo para o resto da população. Todavia, esta tendência de difusão do Islã, baseado nas agências locais, sofre de grandes mutações as quais pode se constatar que o Islã de base “étnica” e local está sendo suplantado por

uma influência externa, e dando assim uma nova característica à difusão do Islã na Senegâmbia: a “arabização”.

O capítulo do Prof. Dr. Thiago Mota introduz o conceito de “islamização a partir de baixo” a fim de analisar a expansão do Islã na Grande Senegâmbia a partir da base social. Para tanto, quebra com a tendência historiográfica que dá os *jihads* como elemento essencial da expansão do Islã na região, contrapondo-se, assim, à ideia de que a imposição militar teve o maior destaque na difusão do Islã para as diferentes franjas sociais na Senegâmbia. Por outro lado, as elites - intelectuais, políticos e guerreiros - não seriam os principais agentes a legitimar a islamização das populações; em verdade, a base islâmica teria sido construída a partir de baixo, ou seja, foram os cidadãos comuns que legitimam o Islã nas sociedades senegambianas, e isso possibilitou a construção de Estados islâmicos pelas elites locais. Portanto, a islamização ocorreu a partir de culturas religiosas e políticas locais nas quais se destacaram os *marabutos* ou *bexerins* como principais agentes na difusão do Islã, e que mais tarde foram substituídos pelos seus “discípulos”, os *talibés*, que também desempenharam papel fundamental ao tornarem a religião acessível às pessoas comuns. De acordo com Thiago Mota, a base da difusão do Islã na Senegâmbia é resultado de um trabalho baseado na educação e ensino religioso, através das escolas corânicas.

No capítulo seguinte, Saido Baldé (mestrando pela UFRGS) se preocupa com a imbricação dos costumes dos fulas com os preceitos corânicos, fato que, na opinião do autor, carrega uma visão generalizada na qual os fulas são vistos como muçulmanos de origem e, à primeira vista, isso daria a entender que os preceitos corânicos sobrepuseram os costumes dos fulas. Levanta-se um problema em que o autor argumenta que os costumes seriam base da islamização, e que estes deveriam ser tomados como elemento principal para analisar a conversão dos fulas ao Islã, indo na contramão da perspectiva de análise que coloca a ortodoxia islâmica como elemento central para avaliar a islamização dos fulas. Argumenta-se também que os fulas usaram o Islã como “escudo” para se defender da dominação colonial, rejeitando assimilação euro-cristã

imposta pelos portugueses. Este argumento converge com o argumento de Thiago Mota, quando fala da construção de culturas religiosas e políticas na Senegâmbia. A islamização como resistência ao tráfico atlântico também foi abordada na conferência proferida por Mota.

Os capítulos anteriores indicam que a difusão do Islã na Senegâmbia desde os tempos mais recuados, pelo menos do século XV à segunda metade do XX (seguindo seu recorte temporal), ficava a cargo dos marabutos e de outras personalidades locais que usaram culturas, costumes e políticas locais para pregar o Islã em toda região. Mas esta tendência de difusão do Islã, baseada nos pontos de vista “étnico” e “cultural” está sofrendo profundas transformações. É o que o Prof. Dr. Eduardo Costa Dias explica em seu capítulo, que fecha a Parte III. Para este autor, ganha força na Senegâmbia um processo que teria gênese nas décadas de 1960-70: pregações que condenam a difusão do Islã de base étnica (até então, centrado na atuação das confrarias sufis) - uma transformação descrita por Costa Dias como uma “aceleração de arabização”, influenciada por fatores como o aumento de números de muçulmanos na região; pregação de religião na zonas urbanas; proliferação de mesquitas; construções de escolas corânicas “modernas” e peregrinações. Esta transformação corresponde a uma “des-etnização” do Islã senegambiano, que seria linha divisória da diversidade islâmica de característica étnica e local.

Em relação à **Parte IV**, a penúltima desta obra, denomina-se **“Islã e Sociedades Suaíli em perspectiva histórica”**. Ao passo que permanecemos nas reflexões sobre o Islã africano, deslocamos o olhar para sua configuração leste-africana na interface com o Oceano Índico: a chamada civilização suaíli, ou *swahili*.

O capítulo de autoria do Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto opera, em relação à África Oriental, algo semelhante ao que Thiago Mota faz em seu próprio capítulo acerca do contexto Ocidental: uma descrição histórica do processo de expansão do Islã, suas reconfigurações e especificidades ao longo do tempo. Trazendo pesquisa inédita, o autor relativiza a ideia da islamização de África, preferindo pensar uma “africanização do Islã” no contexto da segunda metade do I Milênio da Era

Comum, evocando a possibilidade de um desenvolvimento autóctone e independente do Islã suaíli, a partir do século VII.

Na sequência, e ocupando o mesmo espaço geográfico, o capítulo de Gabriel Giacomazzi se debruça sobre um período muito mais recente: o final do século XIX, e recorrendo à tradição textual muçulmana a fim de realizar uma breve etimologia do termo étnico-geográfico *zanj* - instrumentalizado, ao lado de tradições como o mito de Cam e Canaã em sua versão islâmica, a fim de justificar a escravidão de populações do interior leste-africano, além de legitimar uma ascendência árabe sobre a Costa Suaíli após a expulsão dos portugueses do litoral, ao final do século XVII.

Finalmente, a **Parte V: “Cristianismos entre Núbia, Sudão e Etiópia: textos, contextos e historiografia”** conta com três estudos que trazem novos elementos para a investigação sobre as línguas, a literatura, as culturas escritas e orais e as experiências e controvérsias religiosas no Chifre e no Nordeste de África - especificamente, a Etiópia e Núbia antigas, além do Sudão.

O primeiro capítulo desta parte final, de autoria da Prof.^a Dr.^a Olivia Adankpo-Labadie, analisa as relações entre o monasticismo e os governos seculares na Etiópia durante a Idade Média - relação esta que ocupa o centro das atenções desde a adoção do cristianismo na região, no século IV da Era Comum. À semelhança dos capítulos anteriores que argumentaram que a difusão do cristianismo no centro-oeste africano devia muito à incorporação de práticas e crenças religiosas tradicionais locais, este capítulo indica também que o cristianismo na Etiópia construiu sua própria ortodoxia, distanciando-se daquela do patriarcado de Alexandria. Por conseguinte, a língua gə'əz foi não apenas a língua da cultura etiope, mas também da liturgia da construção dos textos religiosos. Ao longo do capítulo, Adankpo-Labadie descreve como as relações dos monges com o episcopado e a aristocracia nem sempre foram boas, recorrendo acerca do caso de mosteiros dissidentes da Etiópia Cristã dos séculos XIV e XV - e do surgimento de um movimento monástico, do monge Ēwostātēwos, que promoveu a observância de dois sábados com intuito de reconciliar as alianças judaica e cristã.

É justamente acerca da controvérsia sobre o sábado (“*sabbath*”) na Etiópia medieval que Vitor Borges da Cunha (doutorando pela UFPel) discorre no capítulo seguinte, problematizando a tradução do termo feita por Ernest Budge (1857-1934) que, segundo o autor, apresenta um desvio do sentido original do termo - tornando ambígua a distinção essencial entre o sábado, judaico, e o domingo, cristão. Joseph Ki-Zerbo (2010, p. XL) nos alerta que “a tradição acomoda-se muito pouco à tradução»; vemos como muitas das distorções relacionadas às tradições do continente africano estão sob a responsabilidade de “intérpretes incompetentes e inescrupulosos”. Budge, nesse sentido, teria ignorado as especificidades do cristianismo etíope. Entretanto, para além da crítica da tradução do termo, o capítulo de Vitor Borges da Cunha se destaca por apresentar um erudito debate sobre o duplo “*sabbath*” na Etiópia, valendo-se de seu conhecimento da língua gə’əz.

Ainda em consonância ao debate linguístico, o capítulo do Prof. Dr. Damien Labadie se constitui enquanto sólida introdução à língua núbica antiga, falada nos reinos medievais da Nobácia e da Macúria; acompanhada de uma apresentação dos principais aspectos do cristianismo núbico. Neste procedimento, Labadie traz os mais atualizados desenvolvimentos e problemas da pesquisa neste campo, além de evidenciar uma nova compreensão a respeito da oralidade no Nordeste africano: ao contrário do costumaz processo de transcrição escrita de elementos de circulação oral, comum a diversas sociedades, observa-se na Núbia medieval, a adaptação de textos do gênero de memórias apostólicas coptas para a oralidade. Deste modo, a oralidade é tomada como forma de fixar e registrar a história.

À guisa de encerramento à presente obra coletiva, a Prof.^a Dr.^a Patrícia Teixeira Santos realiza um jogo entre passado e presente ao tratar da historiografia acerca da Revolta Mahdista do Sudão (1881-1898), um dos mais importantes movimentos anticoloniais ocorridos em África. Debruça-se sobre relatos de missionários que estiveram diretamente envolvidos no decurso dos eventos a fim de explorar as proximidades e conflitos entre os *jihadistas* do Mahdi e os cristãos europeus. Por fim,

trazendo sua exposição ao tempo presente, relaciona as questões debatidas à própria instabilidade em curso no Sudão, decorrente do golpe militar perpetrado em 2021. ressaltando o papel dos estudos africanos para uma compreensão multifacetada deste tipo de processo histórico, para longe de visões islamofóbicas ou de viés ainda colonial e etnocêntrico.

Referências

Bernaut, F.; Tonda, J. (2000). Dynamiques de l'invisible en Afrique. *Politique Africaine*, 79, pp. 5-16.

Brenner, L.(2000). Histories of religion in Africa. *Journal of Religion in Africa*, v. 30, n. 2, pp. 143-167.

Campos, L. S. (1999). A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). *Lusotopie*, 6, pp. 355-367.

Chitando, E (2006). European traditions in the study of religion in Africa (F. Ludwig; A. Adogame). *Journal of Religion in Africa*, v. 36, n. 1, pp. 125-127.

CODICE - Centre de documentation et d'information du CODESRIA (2008). Religions et religiosités dans la gouvernance africaine. Dakar: CODICE-CODESRIA.

Davidson, B. (1969). Os africanos: uma introdução à sua história cultural. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco.

Fauvelle-Aymar, F.-X.; Hirsch, B. (Eds.) (2011). Sur les traces de l'islam ancien en Éthiopie et dans le Corne de l'Afrique. *Annales d'Éthiopie – Hors-Serie / Special Issue*, pp. 11-26. Disponível online: <<https://books.openedition.org/cfee/698>>. Acesso em: 06 jun. 2022.

Fernandes, O. (2015). A mayombola como arte sobrenatural de enriquecimento: considerações sobre a mercantilização do oculto. Mulemba: Revista Angolana de Ciências Sociais, 5 (9), pp. 01-19.

Gbadamosi, T. G. O. (1978). The growth of islam among the yoruba: 1841-1908 (Ibadan History Series). Ibadan: Ibaan University.

Geertz, C. (2004). Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar;

Gonçalves, J. J. (1994). Contribuição dos missionários para o desenvolvimento da Antropologia. Studia, Lisboa, 53, pp. 103-146.

Hamès, C. (2008). Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines. Cahiers d'Études Africaines, Paris, 48 (189/190), pp. 81-99.

Hassan, H. A. (2017). Rethinking the Idea of Afrabia in Ali Mazrui's Political and Social Thought. In: Njogu, K.; Adem, Seifudein (Eds.). Critical perspectives on culture and globalisation: the intellectual legacy of Ali Mazrui (pp. 122-139). African Books Collective. Disponível online - Project MUSE - <<https://muse.jhu.edu/book/55827>>.

Hassane, M. (2008). *Ajami* in Africa: the use of Arabic script in the transcription of African languages. In: Jeppie, S. & Diagne, S. B. (Eds.). The Meanings of Timbuktu (pp. 109-122). Dakar: CODESRIA.

Ki-Zerbo, J. (2010). Introdução Geral. In: Ki-Zerbo J. (Ed.). História Geral da África, Vol. I: Metodologia e pré-história da África (pp. XXXII-LVII). Brasília: UNESCO.

Lambertz, P. (2021). Japanese divine light in Kinshasa transcultural resonance and critique in the religiously multiple city. Critical Research on Religion, 9 (2), p. 191-208.

Lanternari, V. (1974). *As religiões dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Lanternari, V. (1966). *Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique Noire*. *Archives de sociologie des religions*, Paris, 21, pp. 101-110.

Loliyong, T. (1991). *Problemas y temas en el estudio de la religión tradicional africana: una presentación crítica de West African Traditional Religion de Kofi Asare Opoku*. *Estudios de Asia y África*, 26 (3), pp. 497-514.

Louveau, F. (2011). *Un mouvement religieux japonais au cœur de la pluralisation religieuse africaine: Sukyo Mahikari au Bénin, en Côte d'Ivoire et au Sénégal*. *Politique Africaine*, 123, pp. 73-93.

Mbembe, A. (1988). *Afriques indociles: christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris: Karthala.

Mudimbe, V.-Y. (1988). *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

Mugane, J. (2017). *The Odyssey of 'Ajami and the Swahili People*. *Islamic Africa*, 8, pp. 193-216.

O'Fahey, S. (2016). *From Middle Eastern to African to African Islamic History*. Entrevista concedida a Anne K. Bang. *Islamic Africa*, 7, pp. 111-119.

Olupona, J. (1993). *The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective*. *Numen*, 40 (3), pp. 240-273.

Silva, J. A. (1995). *Novos Movimentos Religiosos: elementos para a sua compreensão*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 51 (1), pp. 137-156.

Song Song, S. P. (2020). L'émergence des Églises locales autonomes en Afrique : une lecture de Jean-Marc Ela et Joseph Albert Malula. *Théologiques*, 28, (2), pp. 127-141.

Topanou, V. (2012). O medo do Bó: práticas ocultas e construção do Estado de Direito. In: Hountondji, P. (Ed.). *O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea*, pp. 253-282.

I.

Práticas religiosas na Alta Guiné: séculos XVI-XVII

CULTURA MATERIAL, ANCESTRALIDADE E CONEXÕES GLOBAIS EM CACHEU NO SÉCULO XVII⁴

Material Culture, Ancestrality, and Global Connections in Cacheu in the 17th Century

Vanicléia Silva Santos⁵

RESUMO

A cosmologia exerceu um papel-chave no povoamento de Cacheu (atualmente na Guiné-Bissau). O sistema de crença popular foi crucial ao desenvolvimento de atividades mercantis nesta cidade costeira no século XV. Os primeiros habitantes reconheciam a sacralidade do território, e acreditavam que os espíritos protegiam a eles e suas atividades comerciais. Revisito fontes do século XVII, como relatórios e cartas de viajantes e missionários, para contar essa história. Utilizo documentos ímpares sobre a vida espiritual de Cacheu, evidenciada no caso da inquisição portuguesa contra Crispina Peres, na década de 1660. Ao contrário de sua intenção

⁴ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na *Conferência Internacional Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais*, realizada pela UFRGS, em novembro de 2021; e também no *1º Congresso Internacional de Arqueologia da África*, organizado pela UEMA, UPENN, UNIFESP, Université Cheikh Anta Diop e University of Dakar e Centro Cultural Brasil-Guiné Bissau/Embaixada do Brasil na Guiné-Bissau, em setembro do mesmo ano.

⁵ University of Pennsylvania/Universidade Federal de Minas Gerais.

original, esses documentos oferecem uma visão única sobre o paradigma cosmológico e a cultura material do povo de Cacheu.

Palavras-chave: Cacheu - Guiné-Bissau - Chinas - Irans - Crispina Peres - ancestralidade - cultura material

ABSTRACT

Cosmology played a key role in the settlement of Cacheu (currently in Guinea-Bissau). The people's belief system was crucial for developing mercantile activities in this coastal town in the 15th century. The first inhabitants recognized the sacredness of the territory, and they believed that the spirits protected them and their commercial activities. I revisit 17th-century sources, such as reports and letters from travelers and missionaries to tell this story. I use unique documents about the spiritual life in Cacheu evidenced in the Portuguese inquisition case against Crispina Peres from the 1660s. Contrary to its original intent, these documents offer a unique view into the cosmological paradigm and material culture of the people of Cacheu.

Keywords: Cacheu - Guinea-Bissau - Chinas - Irans - Crispina Peres - ancestry - material culture

A maior parte das publicações que tratam do aspecto religioso na região ao sul da Gâmbia entre os séculos XV ao XVII focam em algumas religiões monoteístas, como o islã, o cristianismo e o judaísmo. Enquanto isso, as demais religiões praticadas em diversos locais do continente ficam restritas a duas perspectivas de análise: o processo de conversão para as três religiões citadas e/ou o estudo dos “sincretismos” culturais. O problema é que os modelos de interações culturais aplicados para Cacheu atribuem as mudanças internas aos que vêm de fora e enfatizam no processo de “assimilação” aos arquétipos europeus. Contudo, essa perspectiva, ofusca os sistemas de crenças em torno dos espíritos, que são marcadores culturais centrais na cosmologia da região. Então, a partir de uma perspectiva micro, este ensaio mostra que o culto aos espíritos, os sacrifícios e as práticas divinatórias e de cura enraizadas na população de Cacheu no século XVII estavam *mais* relacionadas com as

tradições cosmológicas dos primeiros moradores, *buramos*, *papeis*, *mancanhas*, *felupes*, *banhuns* e *sapes*, do que com as religiões monoteístas que chegaram posteriormente. Este texto é um exercício de desafiar alguns paradigmas para o estudo de sociedades do oeste africano que destacam mais na presença portuguesa e no desenvolvimento do tráfico de escravizados e outras mercadorias na região. Este texto está organizado em duas partes. A primeira trata da centralidade dos espíritos públicos e naturais em Cacheu; e a segunda aborda sobre a cultura material local utilizada pelas pessoas para se comunicar com o mundo dos espíritos e também nos elementos da cultura europeia e mandinga presentes nas fontes.

Fontes: História negras, narrativa brancas

Este ensaio tem como base fontes escritas coetâneas em português, como os relatos de comerciantes e missionários que estiveram na costa nos séculos XVI e XVII, um processo inquisitorial produzido nos anos 1660 em Cacheu,⁶ referências à cultura material presentes nos documentos escritos e também fontes orais contemporâneas coletadas por mim. Dentre os relatos foram selecionados os seguintes: *Descrição da Costa Ocidental de África do Senegal ao Cabo do Monte* de Valentim Fernandes (1507); *Informação da Costa da África* de Antônio Velho Tinoco (1578); *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* de André Álvares Almada (1594); *Memorial à Francisco Vasconcelos da Cunha Governador de Cabo Verde* de André Donelha (1625); *Roteiro da Costa da Guiné* de Francisco Pires de Carvalho (1635); *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* de Francisco de Lemos Coelho (1669). Além destes, cartas e relatos de missionários: cartas anuais de Baltazar Barreira (1606-1610), *A Relação da Etiópia Menor* de Manuel Álvares (1616); e *Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné* (1663-1664). Estas fontes

⁶ Processo inquisitorial de Crispina Peres, número 2079 (1668), Inquisição de Lisboa, localizado no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal, doravante: Processo de Crispina Peres, fl.

foram selecionadas porque referem-se a testemunhos oculares e também a relatos transmitidos oralmente sobre as práticas religiosas de culto aos espíritos na região de Cacheu. Para facilitar a compreensão de leitores não especializados na ortografia portuguesa seiscentista, os excertos foram atualizados para a língua portuguesa modernizada.

As fontes históricas sobre sociedades costeiras e também do interior da região da atual Guiné-Bissau referentes aos séculos XVI e XVII foram, em sua maioria, escritas por europeus e por cabo-verdianos, os quais também registraram a presença dos estrangeiros. Assim, se considerarmos as fontes escritas disponíveis sobre as sociedades ao sul do Casamance, teremos a falsa impressão de que a maioria das sociedades da costa só começou a existir a partir da chegada dos europeus. Como avançar neste impasse sobre a história de algumas sociedades que não deixaram fontes escritas antes da presença europeia? A metodologia mais adequada é ler atentamente os documentos para identificar pistas deixadas pelos informantes sobre o passado das pessoas que viviam na região, de modo a compreender as experiências dos africanos e não dos europeus.

Um caso exemplar é a história de Cacheu, que foi difundida por alguns viajantes como uma povoação de “brancos” (Donelha, 1979 [1625], p.142), contudo, Cacheu está entre as mais antigas feiras da região. A palavra Cacheu é de origem banhun (Cissoko, citado em Brooks, 1993, p. 184; Havik, 2004, p. 57) e significa lugar de descanso. Portanto, aquela feira à beira do rio era um importante local de comércio para os comerciantes da região, que levavam para lá seus produtos adquiridos em diferentes regiões ao sul, ao leste e ao norte de Cacheu, e trocavam por outros. Cacheu está situado à margem do Rio do mesmo nome, distante cerca de 20 km do oceano Atlântico.⁷ Como Cacheu

⁷ Cacheu era, ao mesmo tempo, o nome da feira, que foi fortificada e elevada ao estatuto de vila pelo rei português, em 1605; e também do rio que tem uma extensão total de 257 km. Em seu curso superior, este rio é chamado de Rio Farim. Em alguns documentos coetâneos, o Rio Cacheu era chamado, por vezes, de São Domingos. Usarei este termo somente quando a fonte original se referir ao mesmo desta maneira.

não está situado na costa, aparecem referências esparsas dos portugueses fazendo negócios naquela feira no decorrer desde o século XV; contudo, tais informações são suficientes para evidenciar que Cacheu já era uma importante feira na região.

As primeiras menções ao rio que dava acesso à povoação de Cacheu aparecem nos viajantes que escreveram sobre a costa, que incluíram informações sobre a geografia e o povo da região. O veneziano Alvise Cadamosto (1988, p. 70), que esteve na costa por volta de 1444 e 1445, mencionou que ele havia nomeado o Rio Cacheu com o nome de São Domingos. Algumas décadas depois, entre 1471 e 1480, Duarte Pacheco Pereira (1992 [1471-1480], p. 11), um dos primeiros portugueses a descrever a costa oeste a partir da experiência *in loco*, também apontou para as povoações que existiam ao longo do rio: “alem de Falulo [Falupes] está o Rio São Domingos, muito doentio, de grandes febres.” Embora concisa, esta advertência indica que havia povoações no curso do rio Cacheu conhecidas dos europeus que adoeceram de malária no século XV. Neste texto, usarei o termo local, Rio Cacheu, entretanto, o termo Rio São Domingos será mantido somente quando assim aparecer grafado na fonte.

No século XVI, a produção de documentos sobre Cacheu aumentou devido ao desenvolvimento da presença de autoridades portuguesas e do interesse de comerciantes em coletar informações sobre as potencialidades locais, assim como ampliaram as informações sobre os habitantes. Em 1507, Valentim Fernandes (1958 [1507], p. 720) tomou notas que em Cacheu havia uma feira que era conectada à feira dos banhuns, em Buguendo, situada do outro do Rio Cacheu (Mapa 1). O português Antônio Velho Tinoco, nomeado capitão da Ribeira Grande, Cabo Verde, viajou pela região ao Sul da Gâmbia e esteve nas margens do rio Cacheu, em 1571, onde se encontrou com um membro da elite comercial. O capitão foi até a aldeia de Cacheu, onde viu “um Rey que chamam Rey de Cacheo”. Ele estava debaixo de “uma árvore muito fresca, em sua cadeira, com um pano de escarlatim deitado nela; tinha roupão de damasco negro, calças vermelhas e sapatos. Assentando-se ambos, houve grandes cumprimentos da parte do Rey” (Tinoco, 2004,

Por fim, a narrativa sobre a instalação de descendentes de europeus em Cacheu, em geral, é rapidamente contada como se eles tivessem se estabelecido num chão desabitado e sem resistências. Apesar das alianças locais no processo de assentamento dos estrangeiros em Cacheu, houve resistências (Mendy, 1993, pp. 138-145). Em 1588, Chalapa, autoridade com poder sobre o território do povo papel (buramos), autorizou a construção do forte em Cacheu, convencido pelos lançados⁸ de que isto era essencial para proteger o porto de outros estrangeiros. Após a construção do forte, feito de paliçadas, os portugueses voltaram a negociar com Chalapa sobre a construção de casas ao redor do forte para os artífices. O forte atraiu cada vez mais lançados estrangeiros que saíram de outros portos devido as hostilidades dos moradores. Diante do aumento da população de estrangeiros em Cacheu e da alteração dos termos do acordo original, cerca de 10 mil homens (um exagero de Almada para dar mais créditos aos portugueses) se prepararam para reagir. Os portugueses foram avisados por duas mulheres *ladinas* e o desfecho da delação resultou numa luta que durou três dias: portugueses e lançados saíram ilesos, mas “foram mortos muitos negros” (Almada, 1964, p. 300). Assim, logo no início do estabelecimento da ocupação pelos lançados, algumas mulheres atuaram como parceiras deles e também houve resistência dos moradores, quando as regras dos donos da terra não eram respeitadas.

População de Cacheu no século XVII

Os dados sobre a população de Cacheu nos primeiros séculos são oriundos dos viajantes e referem-se aos moradores batizados. No final do século XVI, Cacheu foi descrita como uma “aldeia de trinta a quarenta

⁸ O termo *lançado* tinha origem na ação de homens “lançados ao mar” ou aos que “se lançavam” para fazer contato com as populações locais e inserir-se nas redes comerciais. Eles tinham diversas origens e status sociais e viviam na Costa da Guiné sem licença régia, portanto sem obrigações para com a Coroa Portuguesa. Este termo caiu em desuso no início do século XVII (Soares, 2000).

braços de larego, antes menos que mais e nela até trinta a quarenta casas de moradores brancos, algumas de adobes e madeira cobertas de palma e outras *tantas* palhotas de gente preta forra” (BAL, cód. 52-VII-58. cerca de 1600, citado em Soares, 2000, p. 204). A preocupação com as moradias dos brancos obliterou a contagem das casas dos africanos, que eram muitas. Neste mesmo período, o comerciante André Álvares Almada (1964 [1594], p. 300) informou que cerca de 800 pessoas se confessaram na quaresma, mas este dado é impreciso porque incluía as pessoas que se deslocaram de outras povoações para participar desta celebração litúrgica. Pouco tempo após a elevação de Cacheu a vila pelo Rei de Portugal (1605), o padre Manuel Álvares anotou que 1.500 pessoas viviam em Cacheu em 1616. O documento “Relação da Cristandade da Guiné e do Cabo Verde de 1620” (1968) informa que havia “setenta, ou oitenta cazas de mercadores Portuguezes (...) todos cristãos”. Por fim, o levantamento de Philip Havik (2004, Cf. suplemento, Tabela 1) sobre a população de Cacheu, entre 1567 e 1796, mostra que esta variou de 700 a 1.500 pessoas. As especulações sobre o número de moradores, incluindo africanos não-batizados, são hipotéticas porque os cronistas prestaram pouca atenção neles.

Embora Cacheu não fosse uma vila muito grande, estava separada em duas zonas distintas: a Vila Quente e a Vila Fria. O último era o “Bairro de gente ordinária e de serviço, todos independentes, que vivem só do seu trabalho, e jornal de cada dia, huns calafates, outro marinheiros, finalmente a mais gente do mar” (Álvares, 1616, fl. 15). A “gente ordinária” referia-se aos africanos, com ou sem descendência biológica com portugueses, os chamados “filhos da terra”, grumetes e cabo-verdianos. Para o comerciante cabo-verdiano Francisco Lemos Coelho (1990 [1669], p. 171), morador da Villa Fria que se identificava com a cultura portuguesa, o Bairro da Vila Quente era “habitado por grumetes forros, e de negros gentios pescadores, e hum cubil de ladroens muy prejudicial á dita povoação”. Em Vila Quente moravam os africanos de várias categorias: pessoas batizadas e sem batismo, escravizadas, forras e livres, que exerciam profissões de *grumetes*, pescadores, reparadores de navios, costureiras, lavadeiras, cozinheiras, quituteiras e demais profissionais

que faziam aquela povoação funcionar. As tangomãs “que assi chamaõ as negras forras da povoação” moravam em Vila Quente, como declarou Francisco Tavares, natural de Cabo Verde, sobrinho do Capitão Jorge Gonçalves (Processo de Crispina, fl. 24v). Vila Quente era, principalmente, o local onde residiam as forças vitais dos espíritos públicos. Uma simples paliçada separava esta vila da outra, a Vila Fria, onde estavam localizadas as três igrejas, a de Santo Antônio, a matriz dedicada a Nossa Senhora do Vencimento e a de São Francisco, o forte e as casas de comerciantes portugueses e cabo-verdianos e os ricos *tangomãos*.

Nas fontes consultadas para este artigo, os grupos de comerciantes nascidos em Cacheu e povoações vizinhas são chamados de “filho da terra”, “filho de Guiné”, tangomãs, tangomãos e grumetes. Tangomãos, tangomãs e grumetes eram pessoas nascidas localmente. A princípio, eram descendentes de lançados e de mulheres da Costa da Guiné, mas mais tarde, estes vínculos biológicos tornaram-se mais distantes. As mulheres tangomãs, por exemplo, eram comerciantes e, por vezes, tinham alguma ascendência biológica ou vínculo marital com europeus. Entretanto, a historiografia costuma usar conceitos binários para denominar essas pessoas, como “Luso-Africans”, “Eurafricans”, “Afro-Portuguese” e “Afro-atlânticos”, dentre outros. Estes conceitos não são utilizados neste trabalho porque eles presumem uma grande distinção cultural entre estes e os demais africanos, que minhas pesquisas não mostram. Além disso, tais conceitos sobrevalorizam elementos externos, como “Atlântico”, “lusó”, “português”, “europeu”. Assim, farei uso das categorias locais como aparecem nas fontes.

Assim, no início do seiscientos moravam em Cacheu pessoas de diferentes origens e estratos sociais, mas isso não significava que as relações eram de vizinhos que tinham o mesmo status social e eram tratados igualmente pelas autoridades portuguesas. As relações eram assimétricas, as pessoas não compartilhavam o mesmo *background* cultural, uma parcela da população não era batizada e nem há registro de adeptos ao Islã vivendo em Cacheu neste momento. O fato de ter sido elevada a vila em 1605, Cacheu não era apenas uma vila ou ocupação portuguesa,

pois os moradores africanos (chamados de “gentios” pelos portugueses), continuaram vivendo lá.

A PRESENÇA DO SAGRADO EM CACHEU

Em 2017, numa visita ao INEP da Guiné-Bissau, apresentei uma conferência sobre a micro-história de Crispina Peres, moradora da Vila Quente, em Cacheu, presa pela Inquisição Portuguesa em 1665. Segundo a denúncia, Crispina cultivava as chinas, que, na visão dos inquisidores, eram ídolos. Ao final, durante as perguntas, a plateia informou que a Vila Quente ainda existia com este mesmo nome. No dia seguinte, partimos para Cacheu com o objetivo de compreender melhor o contexto no qual aquela mulher viveu.⁹ A professora Odete Semedo apresentou-me ao *balobeiro* Hermengildo José Pereira, conhecido como Gil, que me contou a história do Iran¹⁰ da Vila Quente. Aquela *baloba* é ainda chamada hoje de *Bila Kinti*.¹¹

Sob a sombra do poilão, escutei atenciosamente as palavras do balobeiro e observei os elementos da cultura material em volta (Figura 1); isto conferia com as descrições das fontes dos séculos XVI e XVII sobre a localização do espaço do sagrado, onde se concentram as forças dos espíritos de Cacheu. Os irans geralmente residem embaixo de uma árvore, o poilão, sob o qual há forquilhas sobre as quais são feitas oferendas para agradar os espíritos que devem zelar pelas pessoas deste mundo. As oferendas são realizadas por pessoas que têm o dom de se comunicar com os espíritos, como balobeiros e jambacousses, intermediadores entre

⁹ Agradeço ao INEP/ Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, nas pessoas dos professores Leopoldo Amado (*in Memoriam*) e Odete Semedo pelo apoio na missão de pesquisa, em 2017.

¹⁰ Iran é o nome atual para espíritos ancestrais. Para evitar o anacronismo, utilizei o termo “china” que aparece nas fontes dos séculos XVI e XVII aos espíritos. Entrevista realizada em 22/02/2020.

¹¹ Em crioulo, a pronúncia é *Blá-Kinti*. Agradeço a Odete Semedo pela ajuda na tradução do termo.

os mundos dos vivos e os ancestrais. Esta observação *in loco* foi crucial para eu desenvolver este texto sobre a relação direta entre a geração de altares públicos e a formação de novas povoações, pois os altares são vistos como o lugar onde preside o poder de um espírito que protege moradores e visitantes (Crowley, 1990, p. 372).



Imagem 1 - Irans da Vila Quente, ao pé do poilão centenário, onde há garrafas de vidro, pedaços de panos e também testos usados para libações. Cacheu, 2017. Foto: ©Vanicléia Silva-Santos.

As cosmologias em Cacheu e a constituição de novos territórios

A cosmologia da região de Cacheu consiste em um modo de pensamento da população, no qual os espíritos sobrenaturais ocupam um lugar central para compreender experiências históricas, o presente

e o futuro. Os cultos aos espíritos eram e são importantes marcadores culturais na região entre os rios Casamance e Serra Leoa. A manifestação de culto aos antepassados, chamados de *batichina / tchina / china*,¹² estava presente dentre vários povos da costa, como barbacins, banhuns, casangas e papeis (Freitas, 2016), sosos, balantas, nalus, bagas e felupes (Pereira, 2021) e sapes (Freitas, 2022). Segundo a antropóloga Eve Crowley (1990, p. 306), essa cosmologia pode ser chamada de “*spiritism*”: “um sistema pluralista de crenças que consiste em uma ampla variedade de instituições de culto que fornecem uma base para a definição de lealdades grupais e um ponto focal para a articulação das relações intergrupais”. Nesta região, as pessoas consideram que o cosmo está organizado em quatro categorias de seres sobrenaturais: espíritos da natureza, espíritos ancestrais, espíritos públicos e o deus supremo.

Os nomes dos espíritos variam de acordo com o território onde estão localizados. Assim, o deus superior é chamado de diversos nomes pelos povos da região: *Nhala* pelos balantas; *Emitai* pelos felupes/djolas, *Nali Batí* pelos manjacos, *Nasi Baci* pelos mancanhas; *Kanu* pelos bagas e *Nindo* pelos bijagós (Hawthorne, 2012, p. 212). Este ser superior não era evocado para lidar com os problemas diários. Os espíritos públicos são os mais comuns na referida região e são dedicados a espíritos não-ancestrais. Por outro lado, os espíritos ancestrais são ligados aos mortos, aos donos da terra e as linhagens que chegaram primeiro àquele território. Os espíritos da natureza podem estar na fauna, na flora e nos rios. Dentre estes, os mais comuns na região de Cacheu são os espíritos da serpente píton (*Python sebae*), o *nandjangurum* (protetor de animais selvagens, como búfalos, gazelas e porco do mato) e o *pitchir* (espírito sem forma específica que pode ser identificado apenas pelo sacerdote).

¹² Para Mark (2002, p.152), o termo china “pode estar etimologicamente relacionado à palavra ‘bekin’, que na língua Jola se refere a uma força espiritual ou ao santuário que tais forças habitam.” Para Baum (2009, para. 19ar), o termo “Boekine” se refere a um espírito particular e seu altar, mas o santuário e o altar são apenas os representantes do boekine.

Os espíritos da natureza podem aumentar a riqueza ou as habilidades que seus clientes já possuem (Clowley, p. 333-337).

Os espíritos da natureza, os espíritos ancestrais, os espíritos públicos e o deus supremo ocupam o plano do invisível, podem interferir no mundo dos humanos e estar presentes em vários tipos de lugares e pessoas. Os espíritos podem habitar lugares onde residiam as forças dos espíritos, como base de árvores frondosas como o poilão, perto de casas, fontes de água e pedras. Neste sentido, a origem de Cacheu está associada à presença de um altar territorialmente fixado, associado a um espírito ancestral e aos primeiros moradores que se fixaram na terra. Em geral, nesta região, os altares demarcam os limites dos territórios e aldeias (Crowley, 1990, p. 371). O altar de Cacheu, como muitos outros altares de espíritos públicos, estava localizado num campo aberto, embaixo de um poilão, marcado por uma peça de madeira fincada ao chão e testos. O altar principal de Cacheu era dedicado a um espírito vinculado ao espírito ancestral de Buguendo e Guinguim (Bigine), como indicam as fontes seiscentistas. No século XVII, um espírito da natureza era popular na região: uma cobra “hirã” ou “iram” que recebia oferendas para propiciar riquezas às elites mercantis de Cacheu e Buguendo e podia tomar forma humana (Processo de Crispina Peres, fls. 60 e 153; Álvares, 1616, fl. 27v).

Altares como o de Cacheu, em geral, indicam os domínios de determinados espíritos e demarcavam os limites dos territórios e aldeias, pois eram “lugares em que as pessoas fazem oferendas para se proteger antes de atravessar para uma área perigosa” (Crowley, 1990, p. 372). De todo modo, moradores se deslocam aos lugares principais para participarem de rituais, de iniciações e fazerem oferendas para suas demandas pessoais e familiares. Apenas um grupo seletivo de pessoas, tais como os adivinhadores (como os jambacousses e balobeiros), guardiões e feiticeiros têm poderes especiais de se comunicar com o mundo invisível, interpretar os espíritos e realizar ações rituais para eles, em nome de uma pessoa ou da comunidade (Crowley, 1990, p. 310). Na década de 1660, moradores de Cacheu se deslocavam a Buguendo para encomendar cerimônias aos jambacousses e também os contratavam para realizarem ações rituais em

Cacheu. Essa introdução sobre a cosmologia da região de Cacheu mostra que os espíritos são parte do pensamento compartilhado pelas diversas povoações e os altares têm centralidade na solução de problemas, em geral, atribuídos aos humanos e espíritos com poderes especiais.

A china de Cacheu e o lugar central dos espíritos na formação do território

O objetivo deste tópico é analisar como as *chinas* foram descritas nas fontes primárias, a fim de destacar a centralidade da cosmologia em Cacheu. As contribuições mais substanciais sobre a presença dos espíritos em Cacheu e região foram registradas, no início dos anos 1500, na *Descrição* de Valentim Fernandes. Ele fornece subsídios essenciais para compreender a formação da vila que emergiu como resultado das atividades religiosas e comerciais antes do século XVI. No início deste século, Valentim Fernandes anotou, por meio de viajantes que estiveram na costa, que havia uma feira chamada “Caticheo” na margem do rio:

Em frente deste esteiro deste rio de São Domingos contra a banda do sul está uma terra que se chama Caticheo e tem rey sobre si, é terra muy abastada como a outra. E tem também feira, e vão à feira dos Banhuns, e os Banhuns a estes, e se prestam de grandes amizades; porém, é lugar sobre si e tem todas as ordenanças da sua idolatria como os Banhuns. E há, de uma terra a outra, três léguas por mar (Fernandes, 1958 [1507], p. 720).

Este excerto, a mais antiga descrição sobre Cacheu, tem duas evidências incontornáveis: A primeira compreende que Cacheu era parte central das conexões do comércio inter-regional com os banhuns, logo, os viajantes europeus notaram a vinculação entre a população de Cacheu com os banhuns de Buguendo. A segunda revela a existência de um espaço espiritual localizado perto do mar e da feira. Assim, a origem de Cacheu está integrada a dois aspectos locais: o religioso e o comércio

inter-regional. Em relação ao último, o relato acima confirma que, desde o século XV, Cacheu era um importante centro comercial, chamado de “feira”. Originalmente, este termo definia um lugar ou praça destinada à venda de mantimentos, que podiam ser específicos ou diversos (Bluteau, 1712-1728, p. 61). Feiras comandadas pelos comerciantes de diversas origens locais, que faziam negócios entre o interior e a costa oeste africana, deram origem a cidades na região, como foi o caso de Cacheu e Buguendo. Sobre o aspecto espiritual, os observadores compararam os ritos dos moradores de Cacheu com os dos banhuns, que viviam ali perto, em Buguendo. A descrição abaixo refere-se aos rituais realizados para os ancestrais em Buguendo, com oferendas que incluíam libações com vinho de palma e ofertas de outros produtos importantes como azeite, arroz, ervas e o sacrifício de um cão. Tudo isso era feito sob a presença de um conselho de anciãos, consultado para resolver assuntos da linhagem que requeriam maior atenção deles.

Os banhuns adoram um pau, a que chamam hatichina, o qual pau consagram desta maneira: tomam um pau forçado, o qual há de ser cortado com machado novo e o cabo dele também há de ser novo e que nenhum destes hajam servido em alguma cousa. E então fazem uma cova no chão e tem ali um cabaz [cabaça?] de vinho de palma que levará três ou quatro canadas. E assi tem outro cabaz de azeite que levará outro tanto; e tem uma alcofa de arroz que seria uma quarta por pilar; e tem ali um cão vivo. E então deitam este vinho, o azeite e o arroz dentro desta cova e matam o cão com aquele machadinho novo, fendem-lhe a cabeça e leixam [deixam] correr todo o sangue do cão na dita cova sobre o vinho, azeite e arroz. E então lançam o machadinho dentro e põem despois o pau forçado de pé alto sobre tudo isto e tapa-o mui bem com terra; e em cima daquela força do

pau, que assim sai por cima da cova, penduram umas ervas do mato. **E para fazer esta cerimônia são chamados os melhores velhos de toda a terra.** E então aparelham o dito cão com grande festa e o come. E este pau então adoram; e é tão temido que, qualquer homem que puser alguma cousa junto com ele, ninguém lhe há de tomar nem tocar, porque cuidam que logo hão de morrer (Fernandes, 1958 [1507], p. 719)

O pau bifurcado fincado no chão, temido pela população de Buguendo, era um receptáculo dos poderes sobrenaturais do mundo dos espíritos. Não fica claro qual era o motivo da cerimônia descrita na citação, mas parece se tratar do reconhecimento de um novo território com poderes dos espíritos. Voltando a Cacheu, os observadores notaram que em Cacheu “tem todas as ordenanças da sua idolatria como os Banhuns”. Isto significa que a *china* de Vila Quente (Figura 1) não era apenas semelhante à dos banhuns de Buguendo, mas que o povoamento de Cacheu estava associado à presença dos espíritos de Buguendo.

Vários povos viviam em Cacheu, tais como felupes, banhuns, cassas, papeis (buramos), beafadas e bijagós e também sapes que fugiam da expansão militar Mane-Sumba. A diversidade de povos em Cacheu pode ser explicada pelo seu papel de centro comercial que trazia pessoas da região, atraídos pelas possibilidades de negócios, trabalho, segurança e presença do sagrados. Cacheu era um lugar de intensas trocas culturais antes da chegada dos europeus. Contudo, preferi não focar nos “etnônimos” devido à configuração de Cacheu, que atraiu diferentes povos da região. Assim, em Cacheu, o culto às chinas não se restringia a determinados grupos pois, além de vários povos que foram atraídos pelo comércio e pelo espírito protetor, o culto dos espíritos é um marcador regional, com algumas variações locais, mas com elementos centrais semelhantes. Em Cacheu, havia um espírito ancestral que atendia a comunidade. Em adição, outras famílias podiam visitar seus locais de origem para cultuar seus espíritos ancestrais familiares, como está evidente em vários

documentos coetâneos. Por exemplo, nos anos 1660, várias mulheres batizadas, em companhia de outras não-batizadas, foram denunciadas à Inquisição por fazer publicamente sacrifícios aos ancestrais em suas casas e em outras povoações.

Diz mais ele testemunha que nesta povoação há um sítio que chamam Villa Quente misturados gentios com Cristãos; e que neste sítio há muitas negras e cristãs e forras que, assim dentro de suas casas como *fora da povoação*, no ídolos ou china acima referida os mais dos dias sacrificam ou deramam o vinho sempre em companhia dos gentios umas cerimônias acima referidas, (...) que vê os mais dos dias porque é morador no dito sitio chamado Villa Quente, e (...) que estas negras conhece todas de vista porem que lhe na sabe o nome, e que o que ele disse é comum ou notório nessa povoação (Processo de Crispina Peres, fl. 9v).

A citação revela que pessoas se deslocavam a outras povoações para requerer serviços espirituais de especialistas residentes em outros lugares. Como pessoas de várias localidades foram atraídas pela movimentação na comunidade de Cacheu, elas precisavam voltar para suas terras para reverenciar os ancestrais da família. Um caso exemplar é o de Crispina Peres, que nasceu em Guinguin,¹³ onde viveram seus pais e avós maternos. Então, quando ela precisava consultar os sacerdotes, mandava buscá-los na terra de seus antepassados. Seu marido fazia o mesmo. Esta movimentação era de conhecimento de toda a comunidade porque várias pessoas confirmaram que o casal recorria aos jambacousses que residiam em outras localidades.

¹³ Guinguin está localizado ao norte de Cacheu, próximo ao porto de Buguendo, na margem do Rio Cacheu, outro importante entreposto comercial que era controlado pelos povos banhuns.

A centralidade das *chinas* no cotidiano dos vivos e dos antepassados

Missionários e comerciantes fizeram vários registros sobre as *chinas* da região de Cacheu, contudo, há uma confusão dos cronistas europeus e cabo-verdianos dos séculos XVI e XVII sobre o que seriam as *chinas* (Barreira, 1606, p. 204; Álvares, 1616, fl. 27; Faro, 2011 [1663-34], p. 194; Lemos Coelho, 1669, p. 171). Para eles, *chinas* eram “ídolos” ou “fetiches” adorados e temidos pelos habitantes, que lhes ofereciam libações e sacrifícios. Os observadores externos estavam equivocados sobre a questão do culto, pois eles interpretaram os elementos locais baseados em suas crenças em santos e em outros objetos do culto católico. A chamada “idolatria” registrada pelos viajantes que estiveram nesta e em outras regiões do continente africano é um termo carregado de juízo de valor negativo sobre as formas religiosas africanas e não devem ser repetidos por historiadores/as da atualidade. Os altares ou santuários de Cacheu e região não eram objeto de culto, isto é, ninguém adorava paus ou forquilhas. Os altares eram apenas representantes das *chinas*, que, por sua vez, eram espíritos, tanto de antepassados familiares e também daqueles que se tornaram coletivos, devido à sua importância para a comunidade.

A seguir, mostraremos como as *chinas*/irans ocupavam e ocupam um lugar primordial na constituição do tecido social e intelectual, uma vez que o equilíbrio era/é alcançado por meio dos contratos entre as pessoas, os intermediadores (balobeiros e jambacousses) e os espíritos. A população crê que as pessoas com poderes especiais podem manipular espíritos provocadores de adoecimentos, mortes, acidentes e outros infortúnios. Consequentemente, as demais pessoas buscam manter uma relação harmônica com os espíritos a partir do culto das *chinas*. Assim, a recuperação da saúde, a gravidez, o sucesso da colheita nos arrozais, o sucesso nos negócios, o ritual fúnebre que encaminha a alma para o outro mundo, assim como a descoberta dos comedores de alma, dependem da boa vontade dos espíritos para os quais são feitos libações e sacrifícios, como discutido a seguir.

O primeiro exemplo é sobre as ofertas feitas às *chinas* para protegerem os arrozais. No finalzinho do século XVI, André Álvares de Almada

registrou como era materialmente o local onde residiam os espíritos cultuados pelos Cassangas e como a população fazia libações, sacrifícios e ofertas de comidas para as *chinas* a fim de obter sucesso nas plantações,

Os seus ídolos, a que reverenciam, são uns paus fincados no chão, debaixo de alguma árvore grande e sombria, com as cabeças tortas ao modo de cajados, juntos estes em feixe, amarrados, postos no chão, com as cabeças todas para cima. E o seu ídolo a que eles chamam Chinas, e reverenciam, oferecendo-lhes vinho de sua sura, que é o da palma, e o de milho (...). e embarram a estes paus com papas de farinha de arroz e de milho, e com o sangue das vacas e cabras e de outros animais; quando fazem as suas searas põem ao longo delas alguns paus destes fincados no chão, para os guardar, parecendo a estes pobres que tem o pau poder para isso. (Almada 1964 [1594], p. 297).

Mais tarde, entre 1663 e 1664, o frei André de Faro escreveu um relato de sua viagem, oferecendo detalhadas e longas descrições das chinas dentre diversos povos, desde Buguendo até Serra Leoa. Ele notou que em Bissau, perto da Igreja católica havia um local de culto aos espíritos públicos, onde a população colocava umas oferendas para os espíritos protegerem as sementeiras.

Uma china geral, posta debaixo de uma árvore coberta com uma cabana pequena: onde vão fazer sua adoração em certos dias do ano: e não pode ninguém semear arroz, sem primeiro ir oferecer a esta china o seu arado, e fazer uns tantos regos defronte em oferta, e o Rey é o primeiro que vai fazer esta cerimônia, e dá licença aos outros (Faro, [1663-64], p.199).

As *chinas* também eram propiciadas pelos jambacousses para descobrir quem eram os comedores de alma, que provocavam mortes e adoecimentos, que não era vistos como algo natural. Segundo a cosmologia *espírita*, o adoecimento e o acidente acontecem porque algum feiticeiro comia a alma de outra pessoa. O padre Manuel Álvares que viveu na região por cerca de 10 anos (1607-1617), registrou que ninguém morre naquela região, pois quando se dizia que alguém morreu, a pessoa tinha sido comida; “comeram-no, quer dizer, mataram-no”. Por isso, os sacrifícios realizados para as *chinas* em Buguendo envolviam grande quantidade de comidas, bebidas e sacrifícios de animais (Álvares, 1616, fl. 27).

Outro exemplo dos usos das *chinas* para descobrir os comedores de alma está no processo inquisitorial contra Crispina Peres. Vários moradores de Cacheu a denunciaram porque ela teria contratado jambacousses para descobrir quem estava matando, isto é, quem estava comendo a alma de Leonor, sua filha recém-nascida. Os jambacousses fizeram as cerimônias de consulta aos espíritos e descobriram que Natália Mendes, moradora de Cacheu, era a feiticeira que estava comendo a alma da pequena, pois ela tinha segurado Leonor pelas costas e “a dita menina ficara logo como morta”. Ao ver o estado da filha, o pai Jorge Gonçalves Francês ameaçou Natalia Mendes, dizendo que se ela não sarasse a sua filha que a mataria. Rapidamente, Natalia Mendes foi buscar uns remédios e os levou numa panela para a casa de Crispina Peres para lavar a menina, que sarou por um tempo e depois morreu. Esse episódio contado com uma imensa riqueza de detalhe e com várias versões, inclusive da própria Natália, evidencia a importância dos intermediadores, como os jambacousses para aplacar os espíritos comedores de alma, manipulados por feiticeiros e feiticeiras (Processo de Crispina Peres, fl. 62v).

Curas operadas pelos intermediadores

Embora os escritos dos viajantes ofereçam uma grande quantidade de informação sobre o culto aos espíritos na costa, desde o sul do Rio Gâmbia até a Serra Leoa, o processo inquisitorial de Crispina

Peres é muito mais rico em detalhes porque traz uma multiplicidade de vozes dos moradores naturais de Cacheu, Cabo-Verde e Portugal. Após aceitarem a denúncia contra Crispina Peres, os inquisidores exigiram nova inquirição das testemunhas para que caracterizassem o que seriam as *chinas*, como era feito o culto para os espíritos e quem eram os sacerdotes. Dezenas de testemunhas explicaram o que seriam as *chinas* conforme suas experiências como praticantes e como ouvintes. Como resultado da grande quantidade de informações levantadas contra Crispina Peres, ela foi presa e levada para Lisboa, onde, sob tortura, teve que responder a todas as perguntas dos inquisidores sobre as *chinas*. A sessão de perguntas e respostas entre os inquisidores europeus e Crispina Peres, que se apresentou como mulher banhun, é um raro documento sobre a voz de uma mulher que confessava as práticas de culto aos seus ancestrais e repetia continuamente que não percebia a cosmologia como algo maléfico. Este documento possui a mais profunda caracterização do culto às *chinas* e do papel dos jambacousses para toda a costa, entre o Rio Gâmbia e Serra Leoa, no século XVII.

O documento tem dezenas de casos de pessoas que buscaram os jambacousses para obter amparo e proteção de males que afetavam o corpo e a alma. Os jambacousses eram homens prendados com excepcionais poderes de se comunicar com antepassados, que se tornaram espíritos/divindades. Eles sabiam interpretar as mensagens dos espíritos e as transmitir às pessoas. Eles tinham extraordinário papel para a comunidade: realizavam cerimônias de iniciação e o *choro* (funeral), faziam oferendas para os espíritos, conduziam adivinhações para descobrir quem cometeu furtos, achar coisas perdidas, identificar e expor quem eram os causadores de malefícios. Como a doença e a morte eram causadas por desordem intencional, isto é, provocadas por um ser humano, o jambacousse podia descobrir quem eram os feiticeiros ou comedores de alma que adoeciam outras pessoas e também podiam providenciar a cura, por meio de ervas. Os sacerdotes também eram contratados para mobilizar os espíritos para pessoas que buscavam benefícios pessoais, como conseguir marido, manter o marido em casa, obter riquezas e etc.

Os espíritos também eram evocados nos funerais, para cuidar do espírito do morto ou para descobrir quem o matou, já que a morte não era vista como algo natural. Por fim, como em várias partes do mundo, as curas eram operadas por conhecedores das ervas, assim os jambacousses eram essenciais naquele contexto onde não havia outro tipo de medicina e a relação entre religião e cura estavam intrinsecamente relacionadas.

Assim, as principais denúncias contra Crispina Peres no processo inquisitorial referem-se ao episódio de contratação de jambacousses para recuperar a saúde dela, do marido e da filha recém-nascida. Presa em Portugal, nos cárceres da Inquisição, Crispina Peres confessou aos inquisidores sobre três situações em que ela precisou recorrer aos intermediários. A primeira foi sobre ela mesma. Quando era criança, Crispina tinha uma doença no braço chamada de “carangueijo”, que levava as pessoas a perderem o membro do corpo. Contudo, ela foi curada por “casa hum negro gentio, por nome Dom Batã Costa, papel, morador na mesma povoação de Cacheu,” (Processo de Crispina Peres, fl. 137v) que, foi à casa dos pais dela, fez um emplastro com ervas e sangue de cabra. A segunda foi sobre o marido, para quem ela contratava jambacousses para fazer remédios para as dores que ele tinha nas articulações. Por fim, sobre a filha, ela declarou que contratou jambacousses para curá-la, pois alguém estava comendo a alma da menina. Assim, Crispina levou os jambacousses para a casa dela para “efeito de lhe curarem sua filha com chinas” “e só usou elas [chinas] como da remédios saudáveis” (Processo de Crispina Peres, fl. 147). Esta resposta evidencia que a busca da cura por meio dos jambacousses era algo absolutamente natural em Cacheu e que os testos que ela possuía em casa eram para fazer oferendas aos espíritos.

O choro em Cacheu

Por fim, os jambacousses também ocupavam outra posição essencial na região junto aos rituais fúnebres. Eles eram e são responsáveis por realizar as cerimônias fúnebres, chamadas de *choro* ou *toka tchur* (crioulo). A morte é vista como o momento em que os humanos passam a habitar

o mundo espiritual e podem interceder em nome de seus parentes e da comunidade, juntamente com outros espíritos. Se os parentes vivos negam ou não oferecem suficientes ofertas aos espíritos, estes podem causar danos. Assim, o objetivo central do ritual funerário é manter o bom relacionamento da família e da comunidade com os defuntos. A cerimônia consiste de várias partes; na primeira, os jambacousses ou parentes do morto invocam os espíritos dos antepassados, efetuam as libações com vinho de palma nos testos e forquilhas, sacrifícios de animais e aves, trazidos por membros da família e demais visitantes (Carvalho, 2004, p. 129). Nos anos 1660, em Cacheu, a cerimônia do *choro* também era realizada em Vila Quente, como denunciou um morador ao inquisidor.

quando morre algum negro gentio e assistem aos sacrifícios que eles fazem derramando o vinho, e que estas mulheres tem visto ir, com seus olhos muitas vezes como foi à Isabel Lopes afirma referida, no tempo acima dito, e também Genebra Lopes no tempo que acima dela se refere, e que isto é quase o comum, e em particular um sitio chamado Villa Quente, aonde se faz os mais dos dias como lá haja muitos gentios misturados com os cristãos quando um gentio morre (Processo de Crispina Peres, fl. 10v).

Neste excerto estão presentes os principais elementos da cultura material do *choro*: libações e sacrifícios para o morto. Para Clara A. Pereira (2021, pp. 190-193), as manifestações religiosas da região podem ser sistematizadas no conceito *Religião Yran*, criado por ela. Em sua concepção, esta religião estava organizada em quatro subsídios: mundo visível e semivisível, ritualística, morte e *yran*s (espíritos ancestrais familiares e coletivos). Seguindo seu argumento, com o qual eu concordo, as *chinas* eram um canal de comunicação com os ancestrais, pois faziam parte da ritualística das práticas funerárias e na vida cotidiana, como os sacrifícios e libações realizadas para as *chinas*, portanto, as *chinas* eram

continuidades da performance do sepultamento. Como mostramos acima, três elementos caracterizam os cultos as *chinas* na região e as colocam como um marcador central da religião espiritista: as esculturas de madeira antropomórficas; a oferta de alimentos, libações e sacrifícios; e a relação de profundo respeito que a população tinha pelos espíritos. Por fim, a relação entre vivos e mortos faz parte do ciclo vital da comunidade, devido à influência dos espíritos na vida cotidiana (Crowley, 1990; Cardoso, 2004; Saraiva, 2004).

CULTURA MATERIAL RELIGIOSA EM CACHEU

Cacheu é geralmente divulgado como um espaço mestiço, onde circulavam pessoas muçulmanas, cristãs e cristãs-novas, onde as religiões locais foram “sincretizadas” (Brooks, 2003, p. 27) no contato com as religiões monoteístas. De fato, algumas pessoas nascidas localmente, tanto em Cacheu quanto em outras localidades, que conviviam ou faziam negócios com os europeus, que se batizaram ou foram batizadas. Contudo, a análise cuidadosa das fontes coetâneas aponta para um processo mais complexo de aprendizado que ocorreu não apenas de fora para dentro, mas de dentro para fora. Em outras palavras, a cosmologia local e a cultura material foram adotadas por moradores de Cacheu nascidos localmente, bem como por naturais de Cabo Verde e de Portugal. Essas pessoas de diferentes origens foram transformadas pelo convívio com os habitantes da região e pelas necessidades locais, logo, visitavam os *choros*, buscavam ajuda dos jambacousses para aplacar suas doenças e para prosperar nos negócios, faziam sacrifícios para as *chinas*, usavam amuletos e cordões dos mandingas e demais materiais da farmacopeia local manipulados pelos sacerdotes. Um caso exemplar era o marido de Crispina, Jorge Gonçalves, filho de português, que era tratado cotidianamente por jambacousses.

O processo inquisitorial é rico em detalhes sobre a cultura material em Cacheu, pois os funcionários do Santo Ofício que coletaram as informações entre os moradores precisavam fornecer o máximo de informações sobre as cerimônias religiosas em Cacheu para que os

inquisidores situados em Lisboa pudessem compreender e então qualificar, tipificar o crime de Crispina Peres e de outras pessoas. Assim, os moradores mencionaram a variedade de objetos da cultura material local que faziam parte da cosmologia: testos, mastros de navios, pequenos cepos fincados no chão, bolsinhas, cordões mandingas, ervas, defumadores e emplastos. Os objetivos deste subtópico são: (1) discutir como a população de Cacheu manipulava a cultura material local para estabelecer as relações com os espíritos; (2) mostrar como objetos religiosos europeus inseridos em Cacheu foram integrados à vida de algumas pessoas; (3) e evidenciar que havia um uso disseminado da cultura material local, amplamente aceito pelas autoridades religiosas que viviam em Cacheu e reconheciam a importância dos usos e costumes e locais.

A cultura material local

O objeto mais mencionado no processo inquisitorial de Crispina Peres era o *testo*, uma espécie de panelinha de cerâmica usada para fazer libações aos espíritos na região. Com o testo derramava-se o vinho de palma sobre as forquilhas, receptáculos da força vital dos falecidos. Nas residências, os testos são colocados embaixo da cama com água para servir aos espíritos dos antepassados que vão tomar água:

(...) disse que Crespina Peres, tinha debaixo da cama em casa que a dita vive e mandou sacrificar no rio, que acima diz, ia sacrificar as Chinas ou ídolos, entre os gentios, huns testos, panelinhas, cheias de certas ervas misturadas com sangue, vinho de palma, e outras cirandagens, as quais cousas são chinas ou ídolos dos gentios (Processo de Crispina Peres, fl. 153).

Esta anotação equivocada sobre o uso da cultura material na ritualística da comunicação com os espíritos era parte dos esforços do escrivão de responder às questões enviadas pelos inquisidores para tipificar o delito de Crispina Peres como gentilismo, superstição e idolatria,

conforme as regras da inquisição (Processo de Crispina Peres, fl. 47v). Em outras palavras, o escrivão precisava caracterizar o que eram as *chinas* – sua materialidade e culto, por isso, ele focou nas panelas e mastros de navios — onde comumente eram feitas oferendas para os espíritos.

Peças de madeira fincadas no chão e bombas de navios eram lugares especiais para a realização de sacrifícios para as *chinas*. Sacrifícios no mastro do navio eram uma forma de contratar o espírito para obter sucesso nas viagens de navio que se deslocavam de Cacheu para fazer negócios, como adquirir escravizados, ou para agradecer pelas viagens bem-sucedidas. Em Cacheu, há várias denúncias de donos de embarcações que fizeram sacrifícios de vacas, cabras e galinhas no navio, e em seguida “derramaram o sangue dele com vinho de palma, farinha da terra ao pé do mastro do dito navio, para com isso ter boa viagem” (Processo de Crispina Peres, fl. 148v) e também para retribuir aos espíritos pelos resgate de pessoas escravizadas (Processo de Crispina Peres, fl. 155v), por exemplo. Na região, as pessoas consideravam o mastro grande do navio como um lugar onde residiam espíritos, logo o tinham “por cousas divina, e misteriosa”, como declarou o comerciante e “filho da terra” Ambrósio Gomes. (Processo de Crispina Peres, fl. 29). Em relação às peças de madeira fincadas no chão, estas eram os objetos mais comumente utilizados para demarcar a presença dos espíritos e para realizar libações e sacrifícios aos espíritos ancestrais. Estes objetos tinham formatos semelhantes: forquilhas e cepos fincados no chão, instalados sob o poilão ou sob uma construção simples. O formato e a maneira de instalar os objetos dependem da tradição de cada povo. O formato das *chinas* dos banhuns eram paus bifurcados, fincados no chão, sob poilões. Essa também era a tradição dos moradores de Cacheu (Valentim Fernandes, 1958 [1507], p. 719), dos cassangas do Cabo Roxo (Almada, 1964 [1594], p. 297) e dos beafadas do Rio Grande (Barreira, p. 272). Em Bissau, os papéis faziam outro tipo de cobertura para uma “china geral posta debaixo de uma árvore coberta com uma cabana pequena” (Faro, 2011 [1663-34], p. 198). Assim, no século XVII, entre os rios Cacheu e Grande, eram semelhantes os formatos dos objetos que demarcavam a presença dos espíritos dos antepassados, que recebiam sacrifícios e outras oferendas da comunidade.

Outro vestígio da cultura material presente na documentação era um tipo de bolsinha. As pequenas bolsas eram os objetos mais comumente usados pelas pessoas das sociedades da costa oeste africana por causa de suas finalidades protetivas –defendiam as pessoas dos comedores de alma, mau olhado, doenças e demais males que poderiam afligir o corpo. Em Cacheu, as bolsinhas eram feitas de tecido, dentro das quais os/as fabricantes depositavam ingredientes de origem mineral e vegetal, depois as cozinhavam e colocavam no pescoço da pessoa que buscava proteção. Os detalhes sobre o procedimento de feitura de uma bolsinha foram oferecidos por Crispina Peres, que mandou fazer uma para a filha dela: “(...) Lhe fez a dita Maria Mendes uma bolsa na qual meteu alhos, arruda, sal e pau darralha e cozendo a dita bolsa lha lançou ao pescoço, dizendo que era para lhe não tornarem a dar olhado” (Processo de Crispina Peres, fl. 154v). Os missionários europeus instalados na região do Baixo Casamansa geralmente interpretavam os amuletos de metal e de couro produzidos e vendidos/distribuídos por bexerins e marabutos como expressões do Islã, contudo, como mostra a citação acima, a bolsa foi feita por uma mulher não convertida ao islã. Ademais, os ingredientes que ela selecionou para empoderar à bolsa de tecido não faziam qualquer referência ao Islã, como o uso de papeis com orações escritas em árabe, por exemplo. Neste caso, as bolsas de tecido daquela região de Cacheu, chamadas apenas de “bolsas”, fabricadas por mulheres e homens, eram parte dos conhecimentos locais manipulados para proteger as pessoas de doenças e dos comedores de alma e não tinham relação com o Islã.

Relatos de europeus e cabo-verdianos oferecem fartas associações entre amuletos e povos mandingas, indicando uma suposta primazia deste povo no uso e fabrico de amuletos, que os utilizavam para converter a população ao Islã. Assim, comerciantes e missionários difundiram o termo “bolsa”, como sinônimo de amuletos utilizados e feitos por mandingas. Contudo, não identifiquei a expressão “bolsa de mandinga” nos relatos para o oeste africano dos séculos 17 e 18. Como escrevi em outro texto, inquisidores difundiram o termo “bolsas de mandinga” como sinônimo de feitiçaria. O termo “bolsa de mandinga” é, portanto,

uma criação da inquisição para desaprovar e condenar os conhecimentos compartilhados nas diásporas africanas.

Além das bolsas, outro recurso material utilizado eram os chamados “cordões de mandinga”. Estes eram produzidos por homens mandingas, geralmente, descritos como “gentios”, “mouros” e “infieis”. Os cordões eram elaborados com linho e algodão nas cores branca e preta. Crispina Peres declarou que usava “uns cordões de algodão branco e preto da grossura de cordel da pião, os quais cordões costumam trazer os negros mandingas” (Processo de Crispina Peres, fl. 186). Estes cordões serviam para diversas finalidades: curar doentes, ajudar no parto, proteger dos comedores de alma, ajudar nos negócios, não ser ferido nas guerras. No relato abaixo, Crispina Peres menciona o uso generalizado dos cordões em Cacheu e que, o rico comerciante Ambrósio Gomes, filho de Português e da bijagó Theodosia Gomes, natural e morador de Cacheu, batizado, viajou para Portugal e Castela usando os cordões dos mandingas. Ela ainda acrescentou que pessoas nascidas localmente usavam os tais cordões para se proteger “(...) em Cacheu, *quase todos os cristãos naturais da terra*, principalmente os homens que vão a guerra e as mulheres que parem (Processo de Crispina Peres, fl. 152v). Como destaquei anteriormente, os moradores de Cacheu de diferentes origens aderiram aos usos da cultura material religiosa local.

Em adição, há vestígios de materiais medicinais locais utilizados nas curas das pessoas, usados amplamente porque eram os únicos recursos disponíveis e todos se utilizavam dos saberes locais, como asseverou Crispina: “toda as pessoas daquela povoação se curão com os gentios por não haver la outros médicos” (Processo de Crispina Peres, fl. 139). Os remédios eram chás, defumadouros, mezinhas e emplastros. Os ingredientes das bebidas eram “paos”, “raízes”, “ervas naturaes”, palhas. Somente duas plantas foram nominalmente citadas: “lacacam” e “pao de leite”, ambas usadas por Natália Mendes para curar a artrite de Jorge Gonçalves.¹⁴

¹⁴ As duas plantas continuam sendo usadas para esta e outras finalidades. A planta conhecida como “lacacam” ou “lacancon” (*Ipomoea Asarifolia*) é, tradicionalmente,

(Processo de Crispina Peres, fl. 50v). Mulheres e jambacousses aparecem como conhecedores das ervas para cura das enfermidades da população. Quando Crispina estava presa, seu marido Jorge Gonçalves pediu autorização ao padre para um jambacousse ministrar os chás que ele costumava tomar para lhe aplacar as dores da artrite que o deixavam inoperante na cama: “apurado e afligido deste mal resolvi a mandar chamar digo buscar hum negro arvolario que dando-me mesinhas de palha e ervas pisadas postas em infusão e bebendo da água e juntamente amarrando por fora aonde tenho ardores as ditas ervas e mesinhas estilo comum com q elles curam males boubaticos”. (Processo de Crispina Peres, fl. 101v).

Em relação aos emplastros, a citação anterior trata de um processo de aplicação de emplastro sobre o corpo do enfermo. Além desse caso, Crispina também explicou sobre a ocasião em que usou este medicamento natural. Disse que quando era criança foi curada da doença “carangueijo”, pelo já citado Dom Batã Costa. Ele fez um curativo com ervas amassadas, sangue de uma cabra que ele mandou matar e aplicou no braço dela por cinco vezes até que ela sarou. (Processo de Crispina Peres, fl. 137v). É importante lembrar que a presença de sacerdotes realizando cerimônias de cura deve-se ao fato de que as doenças não eram vistas como algo natural, mas desejadas por alguém que tinha inveja do sucesso de outrem.

Além dos chás, emplastros, havia banhos de ervas e defumadouros prescritos por intermediadores entre os humanos e os espíritos para limpar o corpo da pessoa doente que estava sendo comida por um espírito. Um bom exemplo é o defumadouro realizado por Maria Mendes para curar a bebê que estava doente e descobrir quem estava provocando a morte dela. Mendes cortou retalhos dos vestidos de cada pessoa que estava presente, depois lançou dentro do *testo* com brasas os ditos retalhos, junto

usada na Guiné-Bissau para tratar várias doenças ginecológicas e dores da artrite, neuralgia, dor de cabeça, curativo, oftalmia, etc. (Namadina & Sani, 2018, p. 519). O *Pau de leite* é uma das denominações da árvore *Ficus glumosa* *Moraceae*, cuja casca do caule é usada ainda hoje para fins medicinais para diarreia, dores variadas, fungos na pele e outras (Indjai, 2017, p.76). Agradeço a Miguel de Barros pela ajuda sobre este tópico.

com penas de galinha, sal, arruda, alecrim e lã. Em seguida, a menina foi colocada sobre a fumaça para que seu corpo fosse purificado.

Objetos religiosos europeus inseridos em Cacheu

Por fim, abordo os elementos da cultura material religiosa europeia introduzidos pelos missionários e comerciantes em Cacheu. No processo de Crispina Peres (fl. 34) foi mencionado apenas um objeto católico – um rosário que lhe pertencia. Em relação ao culto aos santos, havia uma festa para Nossa Senhora do Rosário na Igreja de Santo Antônio. Susana Lopes, batizada, natural de Cacheu, foi Rainha do Rosário e, ao mesmo tempo, participava assiduamente dos *choros* realizados pelas “castas” dos papéis e banhuns (Processo de Crispina Peres, fl. 29). Para Brooks, os objetos de madeira sobre os quais se faziam oferendas, chamados de *chinas*, eram vistos pelos habitantes da região como semelhantes aos santos católicos (Brooks, 2003, p. 25), contudo, não identifiquei na documentação elementos que possam provar o processo de “sincretismo” entre o catolicismo e a cosmologia local, como o autor defende. Segundo os missionários, na região do Rio Grande, os moradores chamavam os santos católicos de “Chinas do branco, ou China do cristão” (Barreira, 1968, p. 203-204), mas estas referências eram claramente propagandas acerca do suposto sucesso da missão dos jesuítas. Em outras palavras, não ocorreu em Cacheu o que ocorreu no Congo, onde Santo Antônio foi incorporado pelas elites e pessoas comuns como um espírito tutelar, que poderia intermediar o contato com o mundo sobrenatural (Silva-Santos, 2022). Em minha interpretação, os registros de conversão ao catolicismo e de milagres operados pelas relíquias europeias introduzidas pelos missionários na região não significavam o abandono das crenças nos espíritos locais e nem de sincretismo, mas um processo de “tradução cultural” (Silva-Santos, 2008, pp. 76-78) ou de “agência criativa”, conceito que desenvolvi em outro texto (Silva-Santos, 2022).

Apesar das raras referências à cultura material religiosa católica, uma parte da população era batizada, visitava a igreja e algumas pessoas

devem ter sido católicas, sem abrir mão das crenças nos espíritos. Em 1611, quando caiu a parede da principal igreja de Cacheu, os homens que estavam escavando o chão para fazer o novo alicerce, encontraram o corpo de uma mulher negra, falecida há 14 meses, cujo cadáver, mortalha e cordão estavam incorruptos. O padre Barreira, que acompanhava a “escavação”, concluiu que o acidente era parte da providência divina para retirar a defunta da base da igreja, pois, a exemplo de outras moradoras daquela povoação, ela tinha “trato com o demônio” e vivia “mais gentílica que cristãmente” (Barreira, 1968, p. 382). O padre ordenou a mudança do cadáver para outra igreja, certamente, a capela de Santo Antônio, que ficava na Vila Quente e era destinada aos negros. O sepultamento dessa mulher que era cristã e seguia a cosmologia local na única igreja que havia Cacheu, na primeira década do século XVII, indica que se tratava de alguém de grande prestígio social, cujo cadáver parece ter recebido algum tipo tratamento especial que ajudou a preservar o corpo por longo tempo, talvez embalsamado e defumado (Cardoso, 2004, pp. 10-14).

Compartilhamentos da cosmologia local

No século XVII, diferentes credos coexistiram no mesmo espaço de Cacheu, de modo que aqueles nascidos localmente mantiveram seus sistemas de pensamento organizados a partir do diálogo íntimo com o mundo dos espíritos. No século XVII, a maioria dos moradores de Cacheu, nascidos localmente ou não, praticavam suas crenças baseadas em suas relações com o mundo dos ancestrais, os quais tinham um papel central para as linhagens e para a comunidade. Este subtópico trata da presença de religiões monoteístas em Cacheu e da adesão dos estrangeiros aos usos da cultura material local;

As fontes produzidas pelos missionários e comerciantes mostram que, desde o século XVI, o Islã estava presente na região do Casamance, aprofundando-se no século seguinte para sul, quando o cristianismo e o judaísmo também se fizeram presentes. No século XVII, o processo de islamização na região ao sul do Casamance já era notado e a circulação de religiosos e mercadores mandingas era visível na região (Green, 2012;

Freitas, 2016; Pereira, 2021, Mota, 2018). Um registro importante do impacto do Islã na mentalidade pode ser visto nas inquirições no processo inquisitorial citado anteriormente, que levou os moradores a delatarem uns aos outros. Em 1665, o já mencionado Ambrósio Gomes, foi acusado de usar amuletos produzidos pelos muçulmanos para proteger o corpo:

(...) trazia amarrado na cintura hum búzio, como costumam trazer os mandingas q seguem a lei de Maffoma, e são feiticeiros, para que por arte do demônio lhe não possa penetrar, armas, nem fazer lhe dano, e que disto sabem o padre mestre o Licenciado Antônio de Pontes, vigário desta povoação, e Maria Gomes, viúva moradora na mesma. (Processo de Crispina Peres, fl. 53).

Além de Ambrósio Gomes, a abastada comerciante Crispina Peres também foi acusada de se relacionar com muçulmanos e de venerar representações da cultura mandinga, como o Corão e os amuletos mandingas. O morador de Cacheu, Manoel Carvalho, relatou ao funcionário do Santo Ofício, que “viu com seus olhos” que Crispina Peres usava publicamente “cordões dos mandingas” no braço e recebia visitas de sacerdotes muçulmanos em sua casa:

trazia em sua casa os mandingas feiticeiros o que chamam jabacousses, que seguem a Lei de Maffoma, e a trazem escrito em seus livros, aos quais tinha a dita grande veneração; e com eles fazia grandes gastos e dispêndios; e usava dos remédios supersticiosos que lhe davam para curas e enfermidades suas e das gente de sua casa; e disse que ordinário tinha sempre esta tal gente em sua casa (Processo de Crispina Peres, fl. 72v).

O excerto da delação apresentada acima propõe que jambacousses atuavam como predicadores do Islã e que teriam visitado a casa de

Crispina com “seus livros” e remédios. Contudo, os elementos materiais da cultura mandinga/muçulmana mencionados não indicam que as pessoas apontadas eram convertidas ao Islã, como esclareceu Crispina Peres sobre as atividades espirituais desempenhadas pelo jambacousse chamado Lontixo. Ele preparou lavatórios (banhos de ervas) para a sua bebê Leonor, preparou os “cordões mandingas” para prevenir doenças e ações dos comedores de alma e consultou as *chinas* para realizar os procedimentos de cura (Processo de Crispina Peres, fl. 165v). De todo modo, a alusão aos elementos da cultura muçulmana evidencia o impacto do processo de islamização na região ao sul do Casamance e a circulação de religiosos mandingas em Cacheu, vistos como predicadores do Islã e chamados de *marabus* e *bexerins* (Freitas, 2016, p. 104-115; Mota, 2018, pp. 215-226). Em adição, no período de expansão do Islã, o papel social e religioso dos jambacousses foi comparado ao dos predicadores do Islã, já que ambos se ocupavam de práticas de cura (Mota, 2018, p. 215-17).

No que se refere à presença da igreja católica em Cacheu, isto só ocorreu, de fato, no início do século XVII, depois da instalação dos portugueses na região, da construção de igrejas e, principalmente, com o envio das missões religiosas católicas, em 1604, que fracassaram. Na primeira metade do século XVII, havia três igrejas em Cacheu, a matriz, uma voltada a São Francisco e a outra a Santo Antônio. A população africana batizada podia frequentar apenas a última, que ficava perto da Vila Quente. Assim, uma parcela da população de origem africana, estrangeiros e seus descendentes de portugueses era considerada “cristã”, isto é, batizada, mas isso não impedia as pessoas de buscarem suporte junto ao jambacousse e espíritos ancestrais para os seus problemas cotidianos e de utilizar os objetos de proteção largamente difundidos localmente. Um dos muitos exemplos está no relato do Bispo Frei Vitoriano Portuense que visitou Cacheu, Bissau, Farim e Geba, em 1694. Quando esteve em Cacheu, ele testemunhou que um “branco”, morador daquela localidade, tinha alguns amuletos no seu bolso. O morador “tirou inadvertidamente junto com o lenço duas nominas de Mandigas” e tinham outras bolsas de “semente de fetao” que trouxe de Geba (Portuense, p. 226). O bispo registrou que mandou as bolsas para o Santo Ofício em Lisboa.

O judaísmo também se fez presente na costa oeste africana, desde o início do século XVI (Mark, Horta, 2005, p.30). No início do XVII, quando as atividades comerciais portuguesas foram transferidas de Cabo Verde para Cacheu, os judeus também se mudaram para lá. Uma parte considerável das informações sobre a comunidade sefardita na região é resultante das denúncias contra eles, acusados de blasfêmia, ridicularização dos santos e de práticas judaicas e também por causa da concorrência comercial. Para José Horta e Peter Mark (2011, p. 201), que estudaram a “diáspora esquecida” de cristãos-novos na costa oeste africana, a presença de comerciantes de diversas origens que faziam negócios na costa da Alta Guiné estava associada, geográfica e cronologicamente, à disseminação de religiões monoteístas: o Islã (ao norte), o Cristianismo (em Cacheu e nos portos de Serra Leoa) e as práticas judaicas nas localidades onde judeus conviviam com africanos, como Rufisque, portos de Ale e Joal. A documentação inquisitorial indica que nos anos 1660 havia dois judeus vivendo em Cacheu: Vicente Roiz Duarte e seu piloto do navio, Vicente Fogaça. Eles, juntamente com João Roiz Duarte, irmão de Vicente Roiz Duarte, que faleceu em Cabo Verde, haviam escapado da condenação imputada pela Inquisição de Lima, no Peru. Apesar da pequena presença de judeus e da ausência de uma comunidade organizada em torno da crença judaica, em 1663, o vigário Antônio Vaz de Pontes, acusou o casal Crispina Peres e Jorge Gonçalves de realizarem práticas judaicas: “vão de certos lavatórios aos sábados, os quais lhes faziam e ordenavam os ditos jabacouses ou feiticeiros, gentios da terra, e faziam juntas as sextas-feiras de judiaria e chamavam o Pai Grande”. Para dar maior credibilidade à sua fala, o padre declarou que Álvaro Gonçalves, pai de Jorge Gonçalves, natural do Alentejo, que havia se casado em Cacheu com uma mulher nascida localmente, também era cristão-novo. Assim como a denúncia anterior de adesão ao Islã, esta também era fabricada para condenar Crispina Peres e eliminá-la daquela cidade, como argumentei em outra publicação (Silva-Santos, 2021).

Apesar da presença das citadas religiões monoteístas, uma parcela significativa da população de Cacheu, independente da filiação religiosa, recorria aos procedimentos de proteção intermediados pelos

jambacousses e não frequentavam a igreja católica. Para confirmar o que estava nas falas das testemunhas sobre a população batizada, os inquisidores perguntaram se Crispina Peres sabia algo sobre “pessoas batizadas [que] tinham crença nos mesmos ídolos e cordões chinas gentilmente fazendo as cerimônias da mesma gentildade (...)?”. Em resposta, ela nomeou algumas mulheres e homens moradores de Cacheu e, por fim, revelou que todos os moradores usavam os cordões dos mandingas para proteção do corpo.

Disse que Clara Fernandes, mulher preta, casada com Domingos de Goya, filho Tomé Preto; Isabel Tanda, preta que nunca casou, (...); Chica Bona, mulher branca, casada com Sá Some que se foi para Castella; um chamado Alonso não lhe sabe sobre nome, *todos moradores na povoação de Cacheu, traziam consigo os cordões dos Mandingas, o que ela sabe, porque lhes viu, vindo as ditas pessoas a sua casa nos há lhe dissera o para que os traziam*, nem ela lhe perguntou (Processo de Crispina Peres, fl. 173v).

Como indicam os nomes em português, todas as pessoas mencionadas acima eram nominalmente cristãs. O processo inquisitorial revela que a maioria dos moradores de Cacheu de todas as origens foi acusada de consultar os jambacousses, de participar de cerimônias propiciatórias aos espíritos, dos *choros* e de buscarem ajuda espiritual para as curas. Estas práticas não eram desconhecidas das autoridades religiosas portuguesas estabelecidas em Cacheu, pois como Crispina Peres confessou, aquelas práticas não eram consideradas pecado porque para ela e os demais moradores tinham licença do padre de Cacheu para se consultarem com os jambacousses. (Processo de Crispina Peres, fl. 140).

Por fim, cabe ressaltar que a relação entre portugueses e africanos em Cacheu e região foi marcada por trocas culturais, alianças, mas esteve longe de ter sido um processo harmônico. Primeiro, tudo isso se desenrolou durante o aumento da violência e opressão contra pessoas escravizadas na

região, exportadas para o Atlântico e utilizadas como cativos localmente. Segundo, os registros de violência dos padres contra objetos sagrados locais mostram que houve resistência à ação missionária na região. Os missionários destruíram *chinas* em vários lugares, como Buguendo, em Serra Leoa e manifestaram o intento de destruir as de Bissau (Faro, 2011, pp. 196, 199, 205). Os missionários também convenceram governantes locais a destruírem as *chinas* de suas comunidades (Barreira, 1968, pp. 234, 273, 367, 392).

Conclusão

As culturas africanas, assim como as demais, são dinâmicas e se transformam, portanto, a análise de longa duração apresentada aqui não significa que as culturas locais são estáticas ou que não se transformam ao longo do tempo. Com base nas fontes escritas, na pesquisa *in loco* e nas fontes orais, na cultura material e na paisagem local, pode-se notar que alguns elementos centrais do culto aos ancestrais permaneceram e fazem com que Cacheu continue sendo um local de referência na região para obter assistência espiritual. O argumento central deste texto considera que em Cacheu, entre os séculos XVI e XVII, desenvolveu-se uma sociedade composta por diversos povos e linhagens que se organizaram em torno de um importante espírito ancestral coletivo, a partir de um sistema de crenças e práticas coerentes. Portanto, a vida social, o cotidiano, os negócios, as doenças, os problemas espirituais e as dúvidas sobre as diversas matérias eram acomodados pela influência dos espíritos ancestrais familiares nas esferas coletivas da comunidade. Para alcançar esse resultado, foi necessário ir além das teorias unidirecionais moldadas pelos paradigmas da “aculturação”, que obliteram o contexto da cultura material africana e impedem que vejamos como esta influenciou outros povos que chegaram à região.

Por fim, espero que este pequeno exercício de análise da cultura material presente em um processo inquisitorial possa estimular futuras pesquisas sobre a cultura material africana em Cacheu, ao invés dos conhecidos estudos que buscam incansavelmente apenas a cultura material deixada pelos europeus na região.

Bibliografia

Almada, A. Á. (1964) Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana [1594]. In Brasio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). v. III. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Álvares, M. (1616). Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7.

Barreira, B. (1968). Relação das coisas da Costa da Guiné (c. 1606). In Brásio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. África Ocidental. v. IV. (pp. 202-207). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Barreira, B. (1968). Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal, (05/03/1607). In Brásio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. África Ocidental. v. IV. (pp. 223-228). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Barreira, B. (1968). Relação Anual II: Das coisas do Cabo Verde e da Costa da Guiné (Maio de 1607). In Brásio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. África Ocidental. v. IV. (pp. 271-277). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Barreira, B. (1968). Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal, (01/01/1610). In Brásio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. África Ocidental. v. IV. (pp. 363-398). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Baum, R. M. (2009) Concealing Authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal.

Cadernos de Estudos Africanos, 16/17, pp. 35-51. Acessado em 29 de abril de 2022, em <http://journals.openedition.org/cea/181>.

Bluteau, R. (1712-1728). Vocabulário português, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva.

Brooks, G. E. (1993). Cacheu: A Papel and Luso-African Entrepôt at the Nexus of the Biafada-Sapi and Banyun-Bak Trade Networks. In Lopes, C. (Ed.), *Mansas, escravos, grumetes e gentio: Cacheu na encruzilhada de civilizações* (pp. 173–198). Guiné-Bissau: INEP.

Brooks, G. E. (2003). *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender and Religious Observance from the Sixteenth to Eighteenth Century*. Athens: Ohio University Press.

Cadamosto, L. (1988). *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra [1455]. estabelecimento do texto italiano e trad. de João Franco Machado*. 2 ed. Lisboa: Academia Portuguesa da História.

Cardoso, L. (2004). Os Brames: da morte ao enterro. Soronda: Revista de estudos guineenses, nova série, 8, pp. 7-28.

Saraiva, M. C. (2004). Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (parte II). Soronda: Revista de estudos guineenses, nova série, 8, pp.109-134.

Crowley, E. L. (1990). *Contracts with the spirits: Religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. Tese de doutorado não publicada, Yale University, USA.

DONELHA, André. (1979 [1625]) Memorial de André Donelha a Francisco Vasconcelos da Cunha. In: BRÁSIO, Antônio Padre. *Monumenta*

Missionária Africana. s. II, v. 5. (pp. 90-146). Lisboa: Academia Portuguesa da História.

Faro, A. (2011). Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné (1663-1664). In Brásio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. v. VI (pp. 178-257). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

Fernandes, V. (1958). Descrição da costa ocidental de África do Senegal ao Cabo do Monte (Século XV). In Brásio, A. (Ed.), Monumenta Missionária Africana. v. 1. (pp. 672-739). Lisboa: IICT.

Freitas, J. J. O. M. (2016). A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625). Dissertação de Mestrado não publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Freitas, R. D. S. (2022). Desenterrando os Mortos e enterrando os Vivos em suas entranhas: Uma história social dos Sapes na expansão Mane-Sumba na Serra Leoa (1530-1615). Dissertação de Mestrado não publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Green, T. (2012). The rise of the Transatlantic slave trade in Western Africa, 1330-1589. Cambridge: Cambridge University Press.

Havik, P. (2004). Silences and Soundbites: The gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau Region. Leiden: Lit Verlag.

Hawthorne, W. (2010). From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830. New York: Cambridge University Press.

Lemos Coelho, F. (1990). Descrição da Costa de Guiné desde o cabo Verde até a Serra Lioa com todas as ilhas e rios a que os brancos assistentes nella navegação (1669), Cód.307 da BNP editado por Peres, D.

Duas descrições seiscentistas da Guiné de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa da História.

Mark, P. (2002). “Portuguese” Style and Luso-African Identity: Pre-Colonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press.

Mark, P.; Horta, J. S. (2005). Judeus e Muçulmanos na Petite Cotê Senegalesa do início do século XVII: Iconoclastia Anti-Católica, Aproximação Religiosa, Parceria Comercial. Cadernos de Estudos Sefarditas, 5, pp. 29-51.

Mark, P.; Horta, J. S. (2011). The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World: Cambridge: Cambridge University Press.

Mendy, P. (1993). The tradition of resistance in Guinea-Bissau: the Portuguese-African encounter in Cacheu, Bissau and “suas dependências”. In Lopes, C. (Ed.), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio: Cacheu na encruzilhada de civilizações*, (pp. 135–171). Guiné-Bissau: INEP.

Mota, T. H. (2018). História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII. Tese de Doutorado não-publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Namadina, M. M. & Sani, A. (2018). Pharmacognostic studies, Phytochemical and Elemental Analysis of *Ipomoea Asarifolia* Leaves. *DUJO-PAS*, 4(2), pp. 519-530.

Pereira, C. A. (2021). “Se alguém morreu, alguém matou”: Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI. Dissertação de Mestrado não publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Pereira, D. P. (1992). *Esmeraldo de Situ Orbis [1471-1480]*. In Peres, D. *Os Mais Antigos Roteiros da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Carta de D. Frei Vitoriano Portuense a Sua Majestade El-Rei. (29.7.1694). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. v. IV. (pp. 662-665). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Relação da Cristandade da Guiné e do Cabo Verde, 1621. (1968). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. s.II, v. VII. (pp. 229-231). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Silva-Santos, V. (2008). *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*. Tese de Doutorado não-publicada, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Silva-Santos, V. (2021). Mulheres africanas nas redes dos agentes da Inquisição de Lisboa: o caso de Crispina Peres, em Cacheu, Século XVII. *Politeia - História e Sociedade*, 20(1), pp. 67-95. Acessado em 02 novembro de 2021, em <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/9179>.

Silva-Santos, V. (2022). *Estatuetas de Santo Antônio de marfim do Congo no Brasil? Uma análise sobre a produção artística e a cultura visual no Atlântico*. In Silva-Santos, V. (Ed.), *O Marfim Africano como Insignia de Poder*. Curitiba: Brazil Publishing.

Soares, M. J. (2000). Para uma compreensão dos Lançados no Rio da Guiné. *Stvdia*, 56/57, Lisboa, 2000, pp. 147-222.

Tinoco, A. V. (2004). *Informação da Costa da África [1578]*. In Brásio, António. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana*. s. II, v. 7. (pp. 594-600)- Lisboa: CEA, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

MANEIRAS DE ADORAR: AS CERIMÔNIAS DE SEPULTAMENTO E DE NASCIMENTO COMO CULTO AOS ESPÍRITOS ENTRE OS SAPES DA SERRA LEOA NOS SÉCULOS XVI-XVII

Ways of worshipping: Burial and birth ceremonies as spirit worship among the Sapes of Sierra Leone in the 16th-17th centuries

Robert Daylon dos Santos Freitas¹⁵

RESUMO

Este trabalho visa analisar práticas religiosas entre os Sapes de Serra Leoa nos séculos XVI e XVII. Algumas nações em Serra Leoa compartilham certas práticas culturais, dentre elas o culto aos espíritos. A partir da análise de práticas de nascimento e sepultamento que os Sapes realizavam, é possível entender alguns aspectos do culto aos espíritos. Esses momentos emblemáticos da vida social nos permitem traçar uma relação entre o culto de espíritos ancestrais e naturais, e sua relação com organizações de parentesco. Ao estudar os povos da costa da Senegâmbia, este capítulo rompe com uma tendência historiográfica que privilegiava os grupos centralizados do interior, a despeito dos segmentados povos litorâneos.

Palavras-chave: Sepultamento; nascimento; Serra Leoa; Sapes; práticas religiosas; relatos de viagem.

ABSTRACT

This work aims to analyze religious practices among the Sapes in Sierra Leone in the 16th and 17th centuries. Some nations in Sierra Leone shared a few cultural practices, among them, the cult of spirits. By the analysis of birth and burial practices that the Sapes performed it is possible to understand some aspects of the cult of

¹⁵ Doutorando em História social da Cultura no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais.

the spirits. These emblematic moments of social life allow us to trace a relationship between the cult of ancestral spirits and natural spirits, and its relationship with kinship organizations. By studying the peoples of the coast of Senegambia, this chapter breaks with a historiographical trend that privileged the centralized groups of the interior in spite of the segmented coastal peoples.

Keywords: Burial; birth; Sierra Leone; Sapes; religious practices; travel accounts.

Esse texto tem como objetivo analisar as cerimônias de sepultamento e nascimento entre os Sapes da Serra Leoa no século XVI por meio da literatura de viagem europeia. Pela leitura da literatura de viagem é possível indicar que dentre as regiões mais importantes para os viajantes europeus na África Ocidental estava a região da Serra Leoa, que estabelecemos como recorte espacial para essa análise.

Embora a literatura de viagem não seja elucidativa em relação aos povos que habitavam a Serra Leoa, é possível extrair dela algumas informações importantes. A região da Serra Leoa era ocupada por uma série de grupos diversos que foram, a partir do século XVI, genericamente chamadas pelos estrangeiros de “Sapes”. Embora o termo “Sape” tenha se originado provavelmente entre os Fula, seu uso generalizado enquanto nomenclatura para os falantes das línguas Oeste Atlânticas foi creditado principalmente aos comerciantes atlânticos (Hair, 1967, p. 254; Fields-Black, 2008, p. 81). Algumas nações que aparecem reiteradamente na literatura sobre a Serra Leoa podem ser incluídas dentro dessa nomenclatura, é o caso dos Bagas, Bolões, Temnes, Limbas, Casses, Coyas e Lirigos. Todavia, imperativo é reafirmar que não existe na literatura de viagem do século XVI e XVII nenhum indício do uso do termo “Sape” como uma categoria de autoidentificação entre os habitantes da Serra Leoa.

A religiosidade dos Sapes foi incluída pela historiografia da Senegâmbia em um quadro mais geral que abarca as crenças centrais dos povos na África Ocidental. Walter Hawthorne (2010) tentou sistematizar a constelação de crenças dessa região. Segundo Hawthorne, essas crenças estariam baseadas na ideia de um deus criador que não

interferia em assuntos terrenos e na existência de uma série de espíritos naturais ou ancestrais, que por sua vez tinham influência direta na vida dos indivíduos encarnados. Aos espíritos eram atribuídos benesses e infortúnios, de modo que a abundância de ritos e cerimônias na África Ocidental tinham o objetivo de assegurar boas relações entre os indivíduos encarnados e os espíritos. Os espíritos naturais estariam ligados a uma série de elementos do mundo biológico como as árvores, os rios, o oceano e alguns animais, os espíritos ancestrais, por sua vez, estariam relacionados, principalmente, a objetos de culto que na documentação do século XVI eram chamados “Chinas”.

O culto aos espíritos na Serra Leoa foi descrito nos relatos de viagem, como uma série de ritos e práticas cerimoniais. Alguns desses rituais eram realizados com frequência diária, como as oferendas às Chinas. Outros eram realizados em ocasiões específicas, como a preparação para a guerra, a cura de um infortúnio, ou a resolução de um impasse jurídico. Valentim Fernandes (1958 [1506]) descrevendo esses ritos, os denominou “maneiras de adorar” (p. 729). Dentre as diversas maneiras de adorar que os Sapes performavam no século XVI, nos interessa pensar as cerimônias de nascimento e as cerimônias de sepultamento. Nosso objetivo com este capítulo é apontar como as cerimônias de nascimento e sepultamento entre os Sapes devem ser vistas como uma interface do culto aos espíritos.

As cerimônias de sepultamento

As cerimônias funerárias foram descritas em vários relatos de viagem por toda a Senegâmbia. As exéquias adquiriam manifestações das mais diversas variando no espaço e no tempo. A primeira descrição sistematizada de cerimônias de sepultamento nos relatos de viagens em língua portuguesa para a Serra Leoa foi a de Valentim Fernandes. Utilizamos essa descrição como ponto de partida para analisar os cerimoniais de sepultamento entre os Sapes, nos valendo quanto possível dos relatos de viagem posteriores para confirmar ou aprofundar algumas das informações de Fernandes.

O sepultamento do morto era um processo fundamental para vida social dos senegambianos e contemplava uma série de cerimoniais importantes que abarcavam desde a preparação do corpo até o de enterramento do cadáver. Na descrição de Valentim Fernandes (1958 [1506]) o sepultamento pode ser dividido em quatro partes.

O primeiro momento de cuidado com a pessoa recém-falecida era dedicado ao cadáver. O corpo passava por um processo de embalsamento e era vestido com suas melhores roupas. Se fosse um homem, colocavam suas armas com ele: em cada mão colocavam uma adarga e uma azagaia e uma espada na cintura. Se fosse um guerreiro reconhecido, colocavam as caveiras dos homens que matou em sua frente. Depois de preparado e vestido, o corpo era levado a um lugar público, como uma praça, e então começavam as homenagens a ele ou ela (Fernandes, 1958 [1506], p. 732).

O segundo momento era reservado para homenagear o falecido. Durante a cerimônia de sepultamento, tocavam-se tambores. Os jovens homens faziam apresentações militares na frente do morto como se “para ir à guerra” (Fernandes, 1958 [1506], p. 731). As mulheres e homens velhos pranteavam a morte. Durante esse período, cada um dos visitantes oferecia presentes para o morto ou para sua família. Com exceção das manifestações de cunho militar dos jovens, as mulheres recebiam “as mesmas honras” que os homens (Fernandes, 1958 [1506], p. 732). Toda a comunidade participava das homenagens ao morto. Por esse motivo, é possível afirmar que na cerimônia de entrega de presentes, a ostentação dos sepultamentos dizia simultaneamente da grandeza do morto e da grandeza de sua comunidade.

No terceiro momento, os parentes manifestavam o seu luto. Manuel Alvares (1625) chamou essa parte da cerimônia de sepultamento de *vigília* e, na descrição do autor, ela acontecia depois do enterro do morto e não antes, como em Fernandes. Os parentes enlutados raspavam a cabeça, a cobriam com um pano vermelho e usavam suas roupas mais simples. As mulheres usavam um colar trançado ou panos no pescoço e com rabos e chifres de bois nas mãos. Os homens traziam seus arcs desarmados. Os demais visitantes que compareciam ao funeral utilizavam seus mais belos vestidos e nunca paravam de festejar. Almada

indicou a importância dos mantimentos nestas festas que deveriam ser fornecidos pela família do morto em banquetes para os convidados. O arroz era um mantimento primordial durante as festas; que eram bem servidas de comida e bebida e em que se estava sempre comendo e bebendo (Almada, 1964 [1594], p. 360). As “festas” duravam entre três e quatro dias conforme a “qualidade” do defunto: quanto maior a honra do morto, diziam, maior a festa (Fernandes, 1958 [1506], p. 732).

O quarto e último momento dos ritos fúnebres era o enterro do morto e de seus bens. A maior parte dos indivíduos era enterrada em suas próprias casas (Fernandes, 1958 [1506], p. 732). Porém, indivíduos importantes, como os “reis”, eram enterrados fora da aldeia: ao longo da estrada para que fossem vistos por todos (Almada, 1964 [1594], p. 352) ou nos leitos dos rios. Os locais dos túmulos, por vezes eram indicados com a presença de chinas onde se prestavam oferendas anuais ao morto. Os participantes do funeral enterravam o corpo somente depois dos festejos.

Apesar de marcar o fim da vida terrena do morto, as cerimônias de sepultamento não eram um lamento sobre a morte, mas uma celebração da vida. As grandes festas que duravam por dias, com o consumo de muita comida e bebida, parecem ser um indício desse caráter comemorativo. O missionário Baltazar Barreira argumentou, em forma de crítica, que os sepultamentos eram um momento em que as pessoas se reuniam mais por “cerimônia” e para comer e beber que para chorar pelo morto (Barreira, 1968 [1607], p. 238). As cerimônias de sepultamento tinham exatamente este caráter sem que isso fosse na realidade algo ruim. A importância da vigília era para que o espírito visse a festa e dissesse: “Eu tenho alguém que se lembra de mim e lamenta por mim” (Alvares, 1990 [1615], v2 c 8, p. 6). Era necessário que nos sepultamentos se festejasse a vida e pranteasse a morte do falecido para que, através dessa exaltação, ele fosse alçado à dimensão de ancestralidade (Pereira, 2021, p. 183-184).

A transformação do indivíduo sepultado em ancestral era marcada pela construção de uma china em sua honra. Na Serra Leoa, quando um indivíduo era morto e sepultado, os vivos construíam uma china em sua memória (Fernandes, 1958 [1506], p. 731). As chinas apareceram nos

relatos dos viajantes como objetos de madeira, alguns deles esculpido em formas antropomórficas (Cadamosto, 1988 [1444], p. 74) algumas delas esculpidas “à semelhança dos homens honrados” (Fernandes, 1958 [1506], p. 731). Essas chinãs representavam indivíduos que se destacaram individualmente ou comunitariamente, cuja autoridade e prestígio se estenderam para além de seu período de vida corpórea. Por outro lado, as chinãs de pessoas comuns e pessoas escravizadas não tinham forma antropomórfica e eram cobertas “birlos de bola”, uma espécie de renda feita com objetos redondos, possivelmente contas (Ibid., p. 731). A construção de uma chinã por ocasião da morte e sepultamento de um indivíduo marcava o início de sua vida espiritual e a sua transformação em ancestral.

Muito já se falou a respeito das cerimônias de sepultamento na Senegâmbia. Trabalhos como Jeocasta Freitas (2016) e Clara Pereira (2021) enfatizaram como as cerimônias de sepultamento eram uma expressão da vida social na Senegâmbia e articulavam dimensões espirituais, materiais, políticas e econômicas da vida dos seus participantes.

As cerimônias de nascimento

Se as cerimônias de sepultamento ocuparam um espaço relevante na historiografia da Senegâmbia, o mesmo não pode ser dito das cerimônias de nascimento. As práticas em torno do recebimento de um nascituro na Serra Leoa do século XVI tiveram descrições esparsas na literatura de viagem. Entretanto, os rituais de nascimento parecem ocupar um lugar tão importante nas sociedades sapes quanto os sepultamentos.

Em nosso recorte documental encontramos duas descrições importantes sobre as cerimônias de nascimento na Serra Leoa: a de Valentim Fernandes e a de Manuel Alvares. Valentim Fernandes indica que quando nascia uma criança, uma árvore era plantada em nome dela no momento de sua nomeação. Essa árvore ficava “por deus do menino para sempre” e, assim como a árvore crescia, assim também cresceria a criança. Manuel Alvares, por sua vez, descreveu uma cerimônia em que a criança recém-nascida recebia a visita de parentes, que lhe aspergiam

noz-de-cola na cabeça. Se a criança fosse um menino, ela ainda era posta em um escudo na praça e homens armados faziam apresentações e danças em sua homenagem. Alvares falou ainda da prática de dar banhos nas crianças em uma bacia com seixos dos rios e ossos de darim. A cerimônia descrita por Alvares era exclusiva aos homens porque as mulheres não teriam o “órgão da coragem”. A descrição de Alvares sobre os nascimentos é muito semelhante à descrição das homenagens que os indivíduos homens recebiam durante o sepultamento.

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

Nascimento, sepultamento e o culto aos espíritos do território

À guisa de conclusão, é importante ressaltar as interfaces entre as cerimônias de nascimento e sepultamento. Em primeiro lugar, é preciso enfatizar o caráter mobilizador que as duas cerimônias tinham nas comunidades da Serra Leoa. As homenagens prestadas tanto aos recém-nascidos quanto aos indivíduos sepultados mobilizavam a comunidade em torno de uma cerimônia que estreitava os laços de solidariedade entre o grupo. A realização em lugares públicos, como praças, ressalta essa dimensão. Nesse sentido, a justificativa para a circuncisão dada pelos senegambianos a Duarte Pereira é bastante elucidativa. A circuncisão

representava simultaneamente a reafirmação de uma tradição apreendida com os antepassados e a garantia de continuidade, uma vez que por ela o nascituro estaria apto para “formar geração”.

Outra aproximação entre as duas cerimônias é sua relação com a natureza ou, mais especificamente, com o território. A partir das descrições da literatura de viagem sobre a Serra Leoa do século XVI, não é possível apreender sistematicamente a cosmopercepção dos Sapes. Entretanto, pela análise de suas práticas cerimoniais, é possível perceber uma série de interseções entre os espaços de atuação dos espíritos naturais e ancestrais que turvam essa divisão quase cartesiana do mundo espiritual. Pela análise da ritualística que mobiliza ora elementos da ancestralidade, ora elementos da natureza e ora sobreposições dos dois elementos, propomos a ideia de uma espiritualidade que se manifesta na territorialidade.

A territorialização dos ancestrais, principalmente aqueles sepultados em lugares públicos como as estradas, praças e rios, permite estreitar a relações entre os espíritos ancestrais e a territorialidade. Ao descrever o sepultamento dos reis nos leitos dos rios, Alvares afirma que, ao sepultar os “reis” em um rio, a comunidade criava laços com a terra de modo que seus súditos não se mudariam daquele território (Alvares, 1990 [1615], v2 c 8, p. 7-8). O uso dos seixos dos rios nos banhos dos recém-nascidos indica outra convergência entre as cerimônias de nascimento e o culto aos espíritos, principalmente se considerarmos que no século XX os seixos eram representações importantes dos espíritos do rio, utilizados nas cerimônias de adivinhação (Shawn, 2001, p. 87). Atentando para essas interseções, as oferendas aos deuses dos rios entre os Sapes podem ser entendidas como oferendas aos ancestrais sepultados nos rios, assim como o uso dos seixos nos banhos pode significar a evocação de uma ancestralidade para proteção e benção do recém-nascido. De modo semelhante, as árvores plantadas com os recém-nascidos parecem reafirmar cerimonialmente a ligação dos indivíduos com a terra e o território assim como com os espíritos tutelares, ancestrais e naturais daquela comunidade. Quando uma das árvores plantadas com o nascituro secava, era preciso avaliar se nenhum malefício estava sendo causado à criança ou àqueles que viriam a ser seus ancestrais

(pais e tios) (Fernandes, 1958 [1506], p. 729). Novamente, a relação das árvores com os ancestrais diretos do bebê reafirma a aproximação entre os cultos ancestrais e naturais teoricamente distintos.

Em seus estudos sobre a região do rio, Edda Fields-Black (2008, p. 61) e Ramon Sarró (2009, p. 59) utilizam o termo “espírito do território”. A proposta dos autores é que a ocupação de um território e a utilização de seus recursos necessita da permissão dos espíritos locais e não dos espíritos naturais das árvores, da terra ou das plantas genericamente. Sabemos que o termo “espíritos da natureza” em sua amplitude tem o objetivo de caracterizar todas as manifestações da interação entre o mundo espiritual e os elementos que constituem o mundo natural. Entretanto, nossa proposta é circunscrever a análise em um grupo e território específicos. Assim, renunciamos à amplitude expressa pelo termo “espíritos da natureza” em prol da utilização de espíritos do território que circunscrevem a ligação do espírito ao território e aos seus habitantes encarnados ou desencarnados.

A literatura de viagem, sozinha, não oferece dados para sistematizar a religiosidade dos Sapes. Entretanto, demonstramos que uma análise dos ritos e das práticas cerimoniais traz provocações férteis para as reflexões sobre a história da Serra Leoa e dos povos Sapes.

Bibliografia

Almada, A. Á. de. (1990 [1625]). Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brásio. v. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

ÁLVARES, Manuel (1990 [1615]). Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool.

Brooks, G. (1993). *Landlords & Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Colorado: Westview Press.

Dias, E. C. & Horta, J. S. (2007). *La Sénégambie: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués*, *Mande Studies*, 9.

Donelha, A. (1979 [1625]). *Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha*. IN: Brásio, A. (Ed.). *Monumenta Missionária Africana*. s. II, v. 5, d036. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Academia Portuguesa da História.

Fernandes, V.. (1958 [1506]). *O Manuscrito Valentim Fernandes*, In. Brásio, P. (Ed.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*, s. II, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

Fields-Black, E. L. (2008). *Deep Roots Rice Farmers in West Africa and the African Diaspora*. Bloomington, Indiana University Press.

Freitas, J. J. O. M. (2016). *A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)*. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

Hair, P. E. H. (1967) *Ethnolinguistic Continuity on the Guinea Coast*. Cambridge. *Journal of African History*, III, p. 247-268.

Hawthorne, W. (2010). *From Africa to Brazil*. New York. Cambridge University Press.

Horta, J. S. (2005). "O nosso Guiné": representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI- XVII). In: *ACTAS do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, p. 1-14.

Pereira, D. P. (1954 [1471-1480]). *Esmeraldo de Situ Orbis*. 3ª edição. Lisboa.

Pereira, C. A. L. (2021). *Se alguém morreu, alguém o matou: Formas religiosas senegambianas entre 1446 e 1594*. Unpublished master's thesis, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Sarró, R. (2009). *The politics of religious change on the upper Guinea coast: iconoclasm done and undone*. Edimburgo, Edinburgh University Press Ltd.

Shaw, R. (2002). *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.

II.

O Cristianismo e o Antigo Congo: séculos XVI-XVIII

OS DIFERENTES ESPAÇOS OCUPADOS PELO CATOLICISMO NO ANTIGO CONGO¹⁶ **The different spaces occupied by Catholicism in ancient Congo**

Marina de Mello e Souza¹⁷

RESUMO

Este artigo trata de espaços e funções ocupadas pelo catolicismo na história do Congo pré-colonial, indicando momentos nos quais teve um papel especial. A partir de um diálogo com alguns autores dentro da vasta historiografia sobre o Congo busca apresentar interpretações acerca de alguns processos ocorridos na sociedade conguesa que envolveram elementos e agentes do catolicismo.

Palavras-chave: Catolicismo congo; conexões atlânticas; catolicismo e comércio; catolicismo e poder.

¹⁶ Este texto é resultante de uma comunicação feita na Conferência Internacional *Sociedades africanas: religiosidades, identidades e conexões globais*, ocorrido na UFRGS. Agradeço o convite de José Rivair Macedo para participar desse encontro, que possibilitou o intercâmbio entre pesquisadores de áreas afins.

¹⁷ Professora do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Autora dos livros *Paraty, A cidade e as Festas*; *Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa de coroação do rei congo*; *África e Brasil Africano*; e *Além do Visível. Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)*, além de artigos publicados em revistas especializadas e capítulos de livros.

ABSTRACT

This article addresses spaces and functions taken by Catholicism in Congo's pre-colonial history, pointing out moments in which it had a special role. From a dialogue with some authors within the vast bibliography about Congo, this text aims to present interpretations about some processes that happened in the congolese society that involved Catholic elements and agents.

Keywords: Congo Catholicism; Atlantic connections; Catholicism and trade; Catholicism and power.

Este texto trata de uma unidade política que existiu na África Centro-Occidental e foi bastante descrita desde que os portugueses e demais europeus passaram a frequentar a região, a partir do final do século XV. Chamado na documentação portuguesa predominantemente de reino do Congo, a partir de um determinado momento aparece na historiografia contemporânea como reino (ou *kingdom*, *royaume*, *regno...*) do Kongo. A adoção da grafia Kongo, ao invés de Congo, é feita, dizem os estudiosos ocidentais, para assim diferenciar a antiga sociedade dos atuais Congos: a República do Congo e a República Democrática do Congo. Já os centro-africanos, angolanos e congoleses, argumentam que é assim que o nome é escrito nas línguas nativas.

As primeiras descrições do Congo¹⁸ foram feitas por portugueses, que chamaram de reino a sociedade com a qual passaram a manter contato, de rei o seu soberano, e buscaram uma série de equivalências que tornassem compreensível para o pensamento europeu a nova realidade com a qual passaram a manter relações políticas e econômicas. Pelo seu lado, as autoridades do Congo que começaram a se relacionar com os portugueses adotaram a nomenclatura a eles atribuída, e por meio da qual passavam a ter pontos de identificação com os estrangeiros, o que facilitou que se inserissem no novo circuito de relações.

¹⁸ Eu opto por escrever Congo, como está nas fontes e como é usual em português.

A sociedade conguesa era organizada em torno de um poder central, com poderes regionais a ele subordinados, tendo estes por sua vez autoridade sobre poderes locais. Nela havia insígnias e eram feitos rituais identificadores e atribuidores de poder. Pessoas com títulos específicos, geralmente pertencentes às principais *kandas*,¹⁹ desempenhavam funções adequadas a seus títulos junto ao centro do poder, ligados ao chamado rei, ou *mani* Congo, ou *ntotila*.²⁰ A designação de reino atribuída desde os primeiros contatos à formação social com a qual os portugueses iniciavam uma relação foi uma das primeiras pontes construídas a ligar o Congo e Portugal. A posição da Coroa lusitana, que passou a chamar o Congo de reino irmão na correspondência oficial a partir da adoção do catolicismo pela elite conguesa, facilitou a parceria entre os chefes nativos e os mercadores portugueses, primeiro os sediados em São Tomé, depois os que atuavam a partir de Luanda. Se os observadores lusitanos viram no Congo um reino, o *mani* Congo e os demais chefes também logo passaram a chamar de reino à unidade política existente em torno de *Mbanza* Congo e do poder ali alocado, apropriando-se da nova classificação, que os aproximava de Portugal e por meio dele de outros Estados, em especial de Roma.

Primeiro pela mão dos portugueses, depois também de outros europeus (holandeses, franceses e ingleses), pelo Atlântico chegavam novidades materiais, como os produtos vindos nos navios e introduzidos nos circuitos locais de trocas, novidades espirituais, como uma nova religião, e novas possibilidades de organização política, como a mudança nas regras de sucessão e a adoção de novos ritos e insígnias de poder. O contato com a Coroa portuguesa e com os comerciantes lusitanos e são-tomenses influenciou significativamente na história do Congo, que a partir do século XVII manteve contato também com agentes de outras

¹⁹ Linhagens, ou grupos de parentesco de sangue e simbólico.

²⁰ Quando mantive a grafia da palavra em sua língua nativa, de forma a remeter para uma ideia particular àquela cultura, ela será escrita em itálico. *Mani* parece ser corruptela de *mwene*, título atribuído aos grandes chefes presente em muitas línguas bantós e incorporado pela documentação portuguesa.

nacionalidades europeias, como holandeses, franceses, ingleses, e no final do século XIX belgas. Nesse texto, indicarei em especial alguns espaços ocupados pelo catolicismo na história do Congo.

A partir do século XVI o catolicismo foi elemento central na organização do poder interno do Congo, assim como facilitou a sua aproximação com o comércio atlântico, inserindo-o, mesmo que tangencialmente, na geopolítica europeia. Por isso, e devido à abundância de fontes, o catolicismo no Congo é um tema bastante estudado. Desde os primeiros contatos foram feitas histórias do Congo e da adoção de ritos e objetos católicos por parte dos chefes locais. Agentes administrativos, comerciantes e missionários foram importantes produtores de relatos sobre as sociedades locais, e os últimos, em especial, registraram ditados, máximas, lendas, mitos e genealogias importantes para reconstruir as histórias de sociedades centro-ocidentais.²¹ Nesse texto apresento lugares que o catolicismo ocupou em alguns momentos da história do Congo - essa unidade política predominantemente identificada como um reino tanto pelos observadores externos como pelos internos.

O contato do Congo com o catolicismo faz parte da história da expansão marítima portuguesa, quando comércio e catequese caminharam de mãos dadas. Uma vez abertos caminhos e locais de comércio, a

²¹ É vasta a produção de documentos e estudos sobre o Congo e indico aqui apenas alguns dos autores mais consultados: Rui de Pina (cronista de dom João II, 1506); Duarte Lopes & Filipo Pigafetta (comerciante português e embaixador do mani Congo junto ao Vaticano, 1591); João António Cavazzi de Montecuccolo (missionário capuchinho, 1687); António de Oliveira de Cadornega (conquistador e comerciante português, 1680); *Missionária Monumenta Africana* (coletânea de documentos organizada por António Brásio). Há muitos relatos de missionários, especialmente capuchinhos, dos séculos XVII e XVIII e relatórios administrativos e militares do século XIX. No século XX foram feitos registros detalhados do conhecimento oral por missionários estudiosos das culturas locais como Karl Laman e Jean Cuvelier. Dos anos 1960 em diante, quando a história da África se firmou como um campo de conhecimento acadêmico, destacam-se os estudos de Louis Jadin, Georges Balandier, Randles, Anne Hilton, John Thornton, Wyatt MacGaffey, Jan Janzen, Susan Broadhead, Custódio Gonçalves, Carlos Almeida, Cécile Fromont, Jelmer Vos, Thiago Sapede, entre os quais me coloco.

Coroa lusitana, que havia investido na exploração dos mares, estabeleceu o monopólio real, por meio do qual fazia concessões para pessoas da nobreza, merecedoras de mercês e privilégios atribuídos pelo rei, comerciar na costa africana. Assim, os arquipélagos atlânticos, a costa da Guiné, o golfo do Benim, a região de Luanda, e de Moçambique foram ocupados por desbravadores portugueses, comerciantes, agentes da Coroa, que estabeleceram relações com as sociedades locais e criaram sociedades mestiças. Nesses núcleos de presença portuguesa, miscigenada com as culturas locais, a prática e o ensino do catolicismo eram elementos estruturantes das organizações sociais em formação, nas quais crenças e práticas portuguesas e nativas se combinavam, alterando em diversos graus as culturas em contato, em processo de constituição de novas formações culturais. Na África atlântica as tentativas de converter ao catolicismo os povos contactados pelos portugueses, em especial os chefes, só tiveram algum êxito na região do Congo e nos núcleos de colonização que se formaram a partir de Luanda e dos presídios localizados ao longo do rio Cuanza.

Em 1483 foi estabelecido, pela expedição de Diogo Cão, o primeiro contato dos portugueses com habitantes da região da foz do rio Congo. Em 1485 e 1491 expedições portuguesas voltaram àquela região, comunicando-se com a ajuda de intérpretes e, sabe-se lá com que exatidão, com a população de Soyo, território submetido a *Mbanza* Congo, pois o seu chefe, o *mani* Soyo, era tributário do *mani* Congo. Em 1491, o *mani* Soyo e o *mani* Congo foram batizados, com algumas outras poucas pessoas por eles escolhidas. Esse foi o ato fundador de uma nova época na história do Congo e do início das relações que essa sociedade manteria com o comércio atlântico e com sociedades da Europa. A partir do final do século XV foram escritos textos sobre a região, seu povo, suas sociedades e suas histórias, ou seja, sobre ela existem documentos escritos como correspondências oficiais, relatórios de missionários, relatos de comerciantes, compilações, que são de grande utilidade para a reconstrução de aspectos da história do Congo.

A historiografia manteve, como visto, a nomenclatura dos primeiros registros acerca do que foi chamado de “reino do Congo”, descrito nas fontes portuguesas do início do século XVI como um espaço

territorial governado por um rei a partir de uma capital, composto de províncias por sua vez governadas por chefes regionais. As sedes de governo, regional ou central, eram chamadas de *mbanza*, e o título de autoridade mais utilizado era o de *mani*. A correspondência entre os reis portugueses e o *mani* Congo se referem a este como “El Rey”, e ao território por ele governado como seu “Reyno”. As cartas do *mani* Congo ao rei de Portugal, pelo seu lado, adotam essa nomenclatura. Assim como adotaram o batismo e incorporaram ritos e objetos católicos, o *mani* Congo e outros chefes aceitaram a sugestão de assumir novos títulos, similares aos da nobreza europeia, como rei e rainha, príncipe, infante, marquês e conde, e que eram atribuídos aos chefes adeptos dos novos ritos e insígnias trazidos pelos portugueses. O novo sistema de titulação, assim como a utilização de novas insígnias e a realização de novos ritos tornaram-se importantes na organização social e política formada a partir da abertura para o comércio atlântico e da aceitação de um rótulo de reino católico. Catolicismo e comércio estiveram estreitamente vinculados desde o início do contato entre o Congo e Portugal.

São várias as interpretações acerca dos processos ocorridos no Congo. Considerados como resultado de uma história de conversão ou como exercício de práticas heréticas, o fato é que no Congo, de uma forma ou de outra, o catolicismo prosperou, com a criação de novas práticas e crenças que o incorporavam. A história do Congo católico foi alardeada e celebrada, assumindo significados pertinentes a cada contexto particular. O Congo cristão é um evento marcante para Portugal, para o Vaticano, para a África Centro-Occidental e para o Brasil, onde aparece como um forte símbolo do catolicismo negro, como argumentei em minha tese de doutorado.²²

O incentivador do estabelecimento do catolicismo no Congo e de uma nova fase de sua história, com a refundação de normas de governo

²² Souza, Marina de Mello (2002). Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa de coroação de rei congo. Belo Horizonte: Editora UFMG. Disponível em: <https://www.academia.edu/40189903/R_EIS_NEGROS_NO_BRASIL_ESCRAVISTA_Hist%C3%B3ria_da_festa_de_coroa%C3%A7%C3%A3o_de_Rei_Congo>.

e o estabelecimento de novas formas de construir laços sociais foi dom Afonso I Nzinga Mbemba (1507-1543). Sob seu governo, elementos do catolicismo foram incorporados às estruturas de poder e foram estabelecidas novas normas de sucessão. A partir de seu governo o *mani* Congo passou a ser considerado como um soberano cristão no campo diplomático internacional, devido a sua relação com os monarcas portugueses e com as autoridades eclesiásticas, que o conectavam a Roma, mesmo que indiretamente. O Congo foi introduzido no contexto atlântico e europeu como um parceiro a ser respeitado, uma vez que portador de um governo cristão. Este é um dos lugares ocupados pelo catolicismo na história do Congo: ligou-o à história europeia da época.

Um dos problemas historiográficos relativos ao antigo Congo diz respeito às razões da aceitação do batismo e da adoção de práticas e objetos de culto católicos. A interpretação, fundada no texto de Rui de Pina, que descreveu os primeiros batismos dos chefes a partir do relato de Rui de Sousa, capitão da expedição de 1491, evocava razões religiosas, espirituais, da esfera do invisível. Segundo essa interpretação, os brancos portugueses chegados do mar nas caravelas foram associados a seres do além, e a aceitação dos ritos que ofereciam foram consideradas como outras formas dos chefes do Congo se relacionarem com o mundo dos espíritos, dos mortos e dos ancestrais. Alberto da Costa e Silva duvida dessa interpretação, e diz que se assim foi, logo os congueses perceberam que os brancos não eram espíritos dos antepassados, pois eles mesmos morriam com muita facilidade.²³ Wyatt MacGaffey, entretanto, encontra no século XX a crença de que os africanos que iam para a América tinham contato com os mortos, de quem eram pedidas notícias.²⁴

Dentre as explicações que buscam dar sentido à adoção de elementos do catolicismo pela elite conguesa, a proposta por Anne Hilton é das

²³ Silva, A. C. (2002). *A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Biblioteca Nacional (p. 360).

²⁴ MacGaffey, W. (1972). *The West in Congolese Experience*. In: Curtin, P. D. (Ed.). *Africa & the West*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 49-74.

mais disseminadas, e a que acho mais interessante e bem argumentada. Segundo ela, a adoção de ritos e insígnias católicas serviu ao fortalecimento do poder do *mani* Congo frente às *kandas* e frente aos sacerdotes que operavam as forças do mundo espiritual, fossem elas da natureza, como rios, pedras, árvores, fossem sociais, como as forças de ancestrais. Anne Hilton identifica três esferas espirituais de legitimação do poder dos chefes: *mbumba* (esfera de entidades territoriais como os *basimbi* e os *bankita*, sendo os *kitome* seus sacerdotes); a esfera dos ancestrais, reverenciados em túmulos e altares pelos chefes das linhagens; e a esfera que ela identificou como de *nkadi mpemba* (das relações sociais e políticas, dos *minkisi*, operados pelos *banganga*). De acordo com sua interpretação, dom Afonso I aumentou seu poder ao incorporar novos símbolos e novas práticas que eram conduzidas por sacerdotes católicos, por ele controlados. Atitude que logo se espalhou pelas principais chefaturas subordinadas ao poder central, que também se aproximaram dos estrangeiros, fossem sacerdotes, fossem comerciantes, fossem agentes da Coroa portuguesa.

Se de um lado os chefes locais adotaram novos ritos e insígnias em busca de fortalecimento de suas posições e para isso precisavam ter sacerdotes católicos perto de si, por outro lado são os salvo condutos dos chefes e as recomendações de que sejam bem atendidos que possibilitam a existência de sacerdotes católicos em missão em territórios do Congo. Como se diz, uma mão lava a outra: os sacerdotes executavam ritos legitimadores do poder e o *mani* Congo garantia sua existência em terras que lhes eram totalmente desconhecidas.

O processo de adoção de ritos, objetos de culto, insígnias e títulos da sociedade lusitana, no qual a partir dos encontros culturais entre congueses e portugueses foram realizadas reinterpretações e foram criados novos significados condizentes com as novas situações, se expressa de forma especialmente rica no símbolo da cruz, que é central na cosmogonia congo e no catolicismo romano.

Uma pedra cruciforme encontrada em 1491, logo a seguir do batismo de dom João I Nzinga a Kuwu, teve lugar de destaque nos momentos iniciais do catolicismo no Congo, tendo sido considerada um

importante sinal para autoridades conguesas e portuguesas. A história dessa pedra foi contada por algumas fontes, a começar por Rui de Pina, que a ouviu de membros da expedição, talvez do próprio Rui de Sousa, seu capitão.²⁵ No momento-chave seguinte da história do catolicismo no Congo, quando em cerca de 1507 dom Afonso I saiu vitorioso no confronto bélico com seu irmão, uma cruz apareceu no céu conforme sua própria narrativa acerca da vitória militar que lhe valeu o título de *mani* Congo.²⁶ Grandes crucifixos de madeira foram erguidos nas praças centrais das aldeias como sinal de pertencimento a uma rede de poder tecida a partir de *Mbanza* Congo. Crucifixos de metal foram elaborados localmente, a partir de modelos que os missionários traziam e se tornaram importante insígnia de poder. Cécile Fromont discorre com bastante minúcia sobre a presença do símbolo da cruz na cultura visual do Congo, abordando tanto a produção católica como a presença do símbolo em artefatos totalmente autóctones.²⁷

Na cosmologia congo a cruz expressava a conexão entre as esferas visíveis e invisíveis da existência: dos vivos e da natureza, e dos mortos, antepassados, ancestrais, espíritos territoriais e sociais.²⁸ A presença da

²⁵ O autor anônimo da *História do Reino do Congo*, que António Brásio atribuiu ao padre jesuíta André Cordeiro e foi escrita no início do século XVII, fala sobre o percurso posterior dessa pedra, ainda identificável àquela época, quando foi levada de volta para *Mbanza* Congo depois de ter sido de lá retirada por ocasião da invasão dos jagas ao Congo. Ver *História do Reino do Congo*, (Ms. 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa), Prefácio e notas de António Brásio (1969). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos (p. 68).

²⁶ Carta do Rei do Congo aos Senhores do Reino, 1512 - *Monumenta Missionária Africana*, série 1, vol. 1, documento 68. Compilação e anotações Padre António Brásio. África Ocidental. Organização da versão digital Miguel Jasmins Rodrigues. Lisboa, IICT-CDI, 2011.

²⁷ Fromont, C. (2014). *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

²⁸ O autor que difundiu entre os estudiosos ocidentais a ideia do cosmograma congo, representado basicamente por uma cruz, foi Fu-Kiau, Busenki-Lumanisa (1969): *Le mukongo et le monde qui l'entourait*, *Recherches et Synthèse*, n. 1, que também

cruz nas velas das caravelas, nos estandartes, no crucifixo dos padres, foi um ponto de conexão entre os dois sistemas culturais que entravam em contato. A sincronia dada pelo destaque da cruz na simbologia de ambas culturas foi uma das portas de comunicação de imediato identificadas.²⁹ No rol das mudanças introduzidas a partir do contato com os portugueses e do fortalecimento da autonomia do *mani* Congo perante as *kandas* e os sacerdotes territoriais - os *kitome* -, a cruz passou a ser usada como insígnia de legitimação do poder em uma ordem política fundada por dom Afonso I, depois de sua vitória na disputa com seu irmão. A cruz católica, com significados nativos a ela acoplados, está presente na fundação de uma nova ordem política no Congo, processo no qual o catolicismo ocupa um lugar central.

Para Portugal, a imposição do catolicismo estava associada a um projeto de dominação política e econômica, que no caso do Congo não ocorreu. Os chefes do Congo se mantiveram nominalmente católicos diante dos parceiros europeus, absorveram vários ritos e objetos de culto apresentados pelos missionários, que ensinaram jovens nativos, em especial os filhos da elite, que por sua vez se tornaram transmissores dos ensinamentos recebidos. E foi dessa forma que o catolicismo congo foi se constituindo e permanecendo ao longo dos tempos, mesmo durante os longos períodos de ausência de sacerdotes europeus, ou mesmo nativos, que pudessem ministrar os sacramentos, como o batismo, o casamento e

publicou em inglês com o nome de Fu-Kiau, Kimbwandande Kia Busenki (2001) o livro *Tying the Spiritual Knot. African Cosmology of the Bantu-Kongo. Principles of Life & Living*. Canada, Athelia Henrietta Press.

²⁹ Entre outros trabalhos, e além do livro de Cécile Fromont, ver a esse respeito Souza, Marina de Mello e (2018). *Além do Visível. Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP; Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas, in Algranti, Leila Mezan & Megiani, Ana Paula Torres (2009). *O Império por Escrito. Formas de Transmissão da Cultura Letrada no Mundo Ibérico, séculos XVI-XIX*. São Paulo, Alameda; e Usos e significados dos *nkangi kiditu* no Congo cristão, séculos XVI - XVIII, in Santos, Vanicléia Silva & Symanski, Luis Claudio Pereira & Holl, Augustin (2019). *Arqueologia e História da Cultura Material na África e na Diáspora Africana*. Curitiba, Brazil Publishing.

o funeral, pelo qual os corpos de alguns chefes esperavam mumificados, até a chegada de um sacerdote que conduzisse os ritos funerários.

Se na Europa do início da idade moderna a Igreja e o Estado eram partes complementares das estruturas de governo, sendo o cristianismo um espaço de confluência entre a religião e o poder, o mesmo ocorreu no Congo. Em um primeiro momento foi uma linguagem por meio da qual congueses e portugueses se comunicaram. O interesse mútuo nos produtos que eram oferecidos por uns e por outros levou ao estabelecimento de relações mais permanentes. O catolicismo, introduzido em um primeiro momento por sacerdotes portugueses que eram enviados em resposta às solicitações do *mani* Congo e cada vez mais também de chefes regionais, trouxe com ele novas mercadorias, como tecidos, espadas, chapéus, contas, bebidas destiladas e armas de fogo. Essas mercadorias eram cobiçadas pelo seu exotismo e raridade, que as tornavam valiosas e davam destaque social aos que as possuísem. Tornavam-se objetos de poder, ou seja, entravam para o conjunto de insígnias legitimadoras dos lugares de mando ocupados pelos que tinham acesso a elas, e podiam distribuí-las entre seus aliados, estreitando assim compromissos sociais e fidelidades.³⁰

A disseminação do catolicismo pelo Congo, sustentada pelo apoio de sua elite dirigente, foi coordenada a partir dos principais centros de poder, em especial *Mbanza* Congo, destacando-se também *Mbanza* Bata, *Mbanza* Bamba e *Mbanza* Soyo. Nestas *mbanza* habitavam chefes que tinham autoridade sobre os chefes de várias aldeias da região sob sua soberania. Geralmente por elas passavam as rotas comerciais que ligavam o interior da região aos negociantes atlânticos. A intensificação do comércio de mercadorias estrangeiras ocorreu junto com o fortalecimento da presença de práticas e objetos de culto católicos, intimamente

³⁰ Sapede, T. (2020), *Le Roi et le Temps, le Kongo et le Monde. Une histoire globale des transformations politiques du Royaume du Kongo (1780-1860)*, tese de doutorado não publicada, École de Hautes Études en Sciences Sociales, Institut des Mondes Africains, Doctorat en Histoire et Civilisation.

associados com as estruturas de poder. Esse é outro espaço ocupado pelo catolicismo: de favorecer e fortalecer a conexão com o comércio atlântico.

A incorporação de ritos ministrados apenas por sacerdotes católicos fazia com que os chefes congueses precisassem ter padres ao seu lado, para o que dependiam da Coroa lusitana, detentora do Padroado, ou seja, administradora também dos assuntos da Igreja. No final do século XVI e início do XVII, houve uma investida diplomática junto a Roma dos *mani* Congo Álvaro I (1568-1587) e Álvaro II (1587-1614), em busca de autonomia de acesso aos sacerdotes católicos e de condições de se tornarem autônomos na satisfação das necessidades do catolicismo congo, com a ordenação de padres nativos e a criação de um bispado no Congo, o que de fato se deu no final do século XVI, mesmo que por pouco tempo. Esse movimento dos chefes congueses em direção a Roma, ao contato direto com o papa, chefe da Igreja Católica, ocorreu imediatamente após a expulsão dos chamados jagas, que invadiram *Mbanza* Congo e ocuparam parte do território. A expulsão dos invasores, que ocuparam inclusive *Mbanza* Congo, contou com a ajuda militar de Portugal, àquele momento governado por dom Sebastião, que em 1571 enviou soldados chefiados por Francisco de Gouveia. Os acordos então assinados entre o Congo e Portugal foram desta parte entendidos como tratados de vassalagem, quando de fato não eram. As iniciativas de Álvaro I, que enviou o comerciante português Duarte Lopes como seu embaixador a Roma, e as de Álvaro II, que em 1604 enviou dom Manuel Ne Vunda como seu embaixador a Roma, mostram como os *mani* Congo de então não se entendiam como subordinados a Portugal e sim como parceiros, governantes de “reinos irmãos”, como aparece na correspondência entre os dois soberanos. Portanto, o Congo sentia ter autonomia para se dirigir diretamente ao chefe da igreja católica. Mas os embaixadores do Congo precisavam de ajuda para chegar a Roma, e uma vez desembarcados em Lisboa, a Coroa lusitana fazia o possível para impedir que eles prosseguissem a viagem. As relações tecidas com os missionários e nos contatos comerciais em território do Congo ajudavam a contornar o cerco do governo lusitano aos emissários do *mani* Congo a

Roma, e pessoas relacionadas ao *mani* Congo e seus embaixadores eram acionadas para viabilizar o bom término da viagem. Mas só temos notícia de uma expedição que conseguiu levar embaixadores congueses a Roma: a de dom Manuel Ne Vunda, que no entanto, morreu poucos dias após chegar ao seu destino, em 1607, três anos depois de ter partido de *Mbanza* Congo. Quanto a embaixadores não congueses portadores de missivas do *mani* Congo ao papa, sabemos pelo menos de um: Duarte Lopes, que não foi bem sucedido como intermediário das demandas do *mani* Congo, mas deixou um relato precioso registrado por Filippo Pigafetta.

No mesmo momento que o Mani Vunda tentava chegar a Roma, detido em Lisboa com várias desculpas, o monarca português, de acordo com seus conselheiros, concedeu títulos de Cavaleiros da Ordem de Cristo, Santiago e Avis a serem atribuídos pelo *mani* congo dom Álvaro II a “grandes do seu reino” que o tivessem ajudado militarmente na defesa de seu território.³¹ Isso indica que nem mesmo a Coroa portuguesa entendia a relação entre as duas unidades políticas como de vassalagem. O título de Cavaleiro da Ordem de Cristo foi a partir de então adotado pela estrutura de poder conguesa.³² Esse foi mais um título lusitano incorporado à organização social do Congo, que repousava em grande parte na atribuição de títulos a pessoas de destaque, integrantes de *kandas* da rede de alianças que compunham aquela unidade política. Além de elementos do catolicismo, foi significativa a incorporação de alguns títulos lusitanos na estruturação das relações de poder e sociais no Congo, território de limites fluidos e formado por alianças cuja estabilidade também era bastante relativa.

³¹ MMA vol. V, doc. 206, p. 552-554, Concessão de três hábitos ao rei do Congo (21-8-1609).

³² Souza, M. M. Cavaleiro da Ordem de Cristo, um título congues (2020). *Reflexos: Revue Pluridisciplinaire du Monde Lusophone*, n. 5. Disponível em: <<https://revues.univ-tlse2.fr/reflexos/in dex.php?id=755>>.

Em 1665, a derrota do Congo para Portugal na batalha de Ambuíla abriu uma era de maior fragmentação e disputas entre diferentes *kandas* antes unidas em torno do *mani* Congo, e agora disputando entre si esse lugar. Nesse momento de crise política, de agressões às populações aldeãs atingidas pelas guerras, surgiu um movimento messiânico liderado por uma jovem, provavelmente iniciada em um culto local voltado para o bem estar da comunidade, chamado *kimpazi*, e também na escola católica, na qual mestres nativos devem tê-la instruído em ensinamentos, orações e práticas católicas. Seu nome era Beatriz Kimpa Vita: era filha de um chefe local envolvido com as guerras entre as *kandas*, e seguidora de Mafuta, pregadora de novos ensinamentos religiosos. Esta dizia ter encontrado uma pedra com a forma da cabeça de Jesus, deformada pela ação dos instrumentos das pessoas que trabalharam em dias santificados. O cerne de sua pregação, portanto, recorria a ensinamentos católicos, àquela altura (final do século XVII) bastante disseminados pelos catequistas formados no próprio Congo. Ela acusava os capuchinhos de serem *bandoki*, agentes do *kindoki*, ações de fundo individual e egoísta, que resultavam em desajuste social.

A situação de conflitos, desagregação e dificuldades postas pelas batalhas e passagem dos exércitos, que pilhavam os mantimentos e dificultavam a sobrevivência da população, e, mais do que isso, vendiam os prisioneiros para comerciantes de escravos, era propícia ao surgimento de movimentos messiânicos, de renovação religiosa, caracterizados em um artigo clássico de Craemer, Vansina e Fox.³³ Agindo de acordo com o modelo identificado por esses autores, Mafuta promovia a queima de medalhas e cruzes católicas e dizia que suas ações visavam a purificação do catolicismo. Conforme MacGaffey, ela nacionalizou o catolicismo e liderou um movimento voltado para o bem comum.³⁴ Bernardo da Gallo, capuchinho que

³³ Craemer, W.; Vansina, J.; Fox, R. C. (1976). Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, vol 18, n. 4, pp. 458-475.

³⁴ MacGaffey, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa*. Chicago: The University of Chicago Press (p. 209).

aconselhava quem veio a ser Pedro IV, em disputa com Pedro Constantino pelo poder central, chegou a entrevistar Mafuta e achou-a inofensiva: não avaliou o potencial político do seu discurso de contestação ao poder dominante, ao catolicismo de Estado e aos missionários capuchinhos.

No início do século XVIII, Kimpa Vita continuou a pregação de Mafuta, que clamava pela reocupação da capital, *Mbanza* Congo, ou São Salvador, ato indispensável para a reunificação do “reino”, como registram as fontes da época. Atribuía a responsabilidade pelas guerras entre as *kandas* aos chefes, para os quais práticas e símbolos católicos, como a cruz, eram importantes peças na afirmação de seus poderes. O catolicismo em sintonia com a ação de missionários estrangeiros, que combatiam as crenças e práticas locais, era visto como *bandoki* por Mafuta e Kimpa Vita. O discurso contra os missionários, que estariam manipulando os chefes, se materializava na destruição de cruzes das praças das aldeias e de crucifixos nos altares. Portanto, as cruzes eram o alvo da destruição de objetos de culto tradicionais, de acordo com o modelo dos movimentos religiosos da África Central, objetos que segundo esse modelo deveriam ser substituídos por novos, que no caso foram gorros feitos de casca de uma árvore simbolicamente ligada ao mando territorial e legitimadora da autoridade dos chefes. Se Mafuta nacionalizou o catolicismo, Kimpa Vita aprofundou esse movimento, trazendo a história bíblica para o cenário do Congo e adequando rezas e ritos às estruturas de pensamento locais.

As principais fontes documentais sobre Mafuta, Kimpa Vita e o movimento antoniano, por ela criado, são os relatos de Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca. Em algum momento, na virada do século XVII para o XVIII, Kimpa Vita assumiu a liderança do movimento no lugar de Mafuta. Em agosto de 1704, o movimento ganhou força quando ela disse estar com Santo Antônio na cabeça. Após um período desacordada, acometida de uma doença, acordou depois de, segundo ela, ter passado o fim de semana com Santo Antônio e Deus, com que passaria a se encontrar semanalmente, enquanto Santo Antônio permanecia incorporado em sua cabeça. Fruto das tensões internas ao Congo e dos estragos feitos pelas campanhas militares empreendidas pelos chefes das *kandas* em

disputa pelo poder central, o movimento rapidamente ganhou adeptos e passou a ser mais um dos atores a serem considerados no quadro de disputas políticas. Nessa qualidade Kimpa Vita foi levada por catequistas da igreja à presença de Pedro IV, a quem incitou a reocupar São Salvador, caso contrário ela mesma o faria, pois no seu entender só com a reunificação do Congo as guerras cessariam, e para isso era necessário reocupar a antiga capital. Pedro IV ficou pressionado entre Bernardo da Gallo e os antonianos. Acabou por dobrar-se ao capuchinho. No contexto de disputa pelo poder central, o apoio do missionário era fundamental dada a centralidade do catolicismo na sua legitimação, e foi ele o aliado privilegiado em detrimento dos antonianos, a quem membros de sua família estavam ligados, como uma de suas principais esposas, e que tinham crescente apoio entre a população da região da capital.

Além das questões internas ao Congo, era importante manter a relação com o comércio atlântico, de onde vinham mercadorias tornadas essenciais, e o contato diplomático com a Europa, que proporcionava um reconhecimento político internacional. Portanto, a política oficial se alinhou às determinações dos missionários capuchinhos, que além de importantes agentes de legitimação interna do *mani* Congo, abriam-lhes as portas das relações internacionais. Ao acatar a radical recomendação de Bernardo da Gallo para que Kimpa Vita e seu companheiro fossem queimados vivos, tal qual o Tribunal da Inquisição fazia na Europa ao entregar ao braço secular seus condenados, venceu o catolicismo oficial, e dom Pedro IV garantiu para si o apoio da Propaganda Fide, da igreja católica e conseqüentemente do papa, símbolos evocados em momentos chaves de afirmação do poder central.

O antonianismo, por outro lado, foi uma construção alternativa ao catolicismo congo, que estava diretamente relacionado ao poder político vigente. Nele, o catolicismo foi acionado como um instrumento de afirmação de autonomia frente à interferência estrangeira dos missionários, e de transformação da ordem vigente com a neutralização das disputas pelo poder entre chefes que, conforme o discurso antoniano, não governavam para seu povo e sim para si próprios. Houve então um

embate entre o catolicismo de dom Afonso I, que criou o reino cristão do Congo, representado pela cruzes, e o catolicismo dos antonianos, elaborado por Mafuta e Kimpa Vita, que destruía as cruzes, criou uma história religiosa local e visava o bem comum. Aqui, o lugar do catolicismo foi fornecer elementos para a elaboração de um movimento popular de contestação à ordem então vigente.³⁵

Mais recentemente, Patrício Batsíkama abordou o movimento antoniano a partir da memória preservada localmente e transmitida pela oralidade.³⁶ Nessa memória, há uma identificação entre a pedra cruciforme encontrada por ocasião do batismo de dom João I Nzinga a Kuwu e a pedra encontrada por Mafuta, que teria a forma da cabeça de Jesus, deformada pela ação dos que trabalharam em dias santificados, o que a documentação escrita não confirma. A história oral coletada localmente liga-se à história das *kandas*, sendo, portanto, construída a partir dos interesses do presente, como aliás toda história, em maior ou menor grau. Mas apesar da história ser sempre construída a partir dos interesses do presente, a história acadêmica segue determinados procedimentos metodológicos conforme os quais a oralidade é confrontada com a documentação escrita e visual. Ela tem um lugar na configuração dos grupos sociais, suas identidades, suas escolhas organizacionais, mas é um lugar diferente do ocupado pela história mítica, central na organização de sociedades que detém na memória as informações de toda ordem e as transmitem oralmente.³⁷ É no campo da história mítica que a pesquisa de Batsíkama transita e encontra continuidade entre o batismo

³⁵ Sobre Kimpa Vita ver, entre outros, Thornton, J. (1998). *The Kongoese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge University Press; e Souza, Marina de Mello (2017). Revisitando o Antonianismo: Beatriz Kimpa Vita e o Congo cristão. In: Assis, A. A. F.; Muniz, P. G. M.; Mattos, Y. (Eds.). *Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*. São Paulo, Alameda.

³⁶ Batsíkama, P. (2021). *Dona Beatriz Nsímiba Vita*. Aracaju: Ancestre.

³⁷ A respeito da oralidade ver Hampâté Bâ, A. (2010). “História viva”. In: Ki-Zerbo, J. (Ed.). *História Geral da África*, volume I. Brasília: UNESCO.

de dom João I, as pregações de Mafuta e Kimpa Vita, e os movimentos messiânicos do século XX, como o kimbanguismo e o tokoísmo.

Mestres e catequistas educados nos hospícios locais, criados e conduzidos por missionários europeus, foram centrais na difusão e manutenção do catolicismo congo por todo o território, para além dos centros de poder, nos lugares e períodos nos quais não havia missionários atuando na região. Essa profunda penetração de formas locais do catolicismo, ou do cristianismo, porque a partir do final do século XIX missionários protestantes também passaram a atuar na região, ocupou um espaço fundamental na história do Congo em diferentes momentos. O catolicismo foi por séculos um elemento privilegiado na organização política do Congo, legitimando poderes, direcionando o estabelecimento de alianças, garantindo a unidade em um sistema que articulava unidades políticas praticamente independentes, projetando uma determinada imagem na esfera internacional que ajudava a garantir um espaço no comércio atlântico.

Missionários foram enviados a *Mbanza* Congo, ao lado dos militares, quando no século XIX Portugal buscou se reaproximar do Congo no contexto da corrida pela partilha da África por parte de alguns países europeus. Nesse momento o cristianismo protestante fez concorrência ao catolicismo romano, levado por ingleses e franceses interessados em ampliar sua influência junto ao *mani* Congo. No século XIX, em momento imediatamente anterior à ocupação colonial imposta pela violência, o cristianismo professado por batistas, presbiterianos, anglicanos, além de católicos romanos atuando por meio de diferentes ordens religiosas, preparou a dominação não só na esfera da cultura, com a imposição de novos valores, mas também da economia e da política, quando missionários serviram de representantes de governos e de casas comerciais. Nesse momento o cristianismo foi instrumento auxiliar da implantação da dominação colonial.

Paramos essa história por aqui, antes de entrar no século XX, quando o cristianismo continuou presente na África Central, agora também em suas versões protestantes, além da católica romana, e sempre permeado das crenças, ritos e símbolos locais. Novos movimentos messiânicos surgiram na África Centro-ocidental, propondo a libertação

das situações de dominação então vigentes e tiveram um papel nos movimentos de libertação colonial, perpetuando a ligação estreita entre cristianismo, agora também em suas formas protestantes, e política.

Bibliografia

Batsíkama, Patrício (2021). *Dona Beatriz Nsímiba Vita*. Aracaju: Ancestre.

Craemer, Willy de; Vansina, Jan; Fox, Renée C. (1976). *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study*. *Comparative Studies in Society and History*, 18 (4), pp. 458-475.

Fromont, Cécile (2014). *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Fu-Kiau, Busenki-Lumanisa (1969). *Le mukongo et le monde qui l'entourait*. *Recherches et Synthèse* 1.

Fu-Kiau, Kimbwandande Kia Busenki (2001). *African Cosmology of the Bântu-Kongo: Tying the Spiritual Knot*. *Principles of Life & Living*. Canada: Athelia Henrietta Press.

Hampâté Bâ, Amadou (2010). *História viva*. In: Ki-Zerbo, J. *História Geral da África, Volume I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília, UNESCO.

Monumenta Missionaria Africana, série 1, vol. 1, documento 68. Compilação e anotações Padre António Brásio. *África Ocidental*. Organização da versão digital Miguel Jasmins Rodrigues. Lisboa, IICT-CDI, 2011.

História do Reino do Congo, (Ms. 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa). Prefácio e notas de António Brásio (1969). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

MacGaffey, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

MacGaffey, Wyatt. (1972) *The West in Congolese Experience*. Africa & the West. Madison: University of Wisconsin Press.

Sapede, Thiago. (2020), *Le Roi et le Temps, le Kongo et le Monde*. Une histoire globale des transformations politiques du Royaume du Kongo (1780-1860). Tese de doutorado não publicada, École de Hautes Études en Sciences Sociales, Institut des Mondes Africains, Doctorat en Histoire et Civilisation.

Silva, Alberto da Costa e (2002). *A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Biblioteca Nacional.

Mello e Souza, Marina (2018). *Além do Visível. Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP.

Mello e Souza, Marina (2002). *Reis Negros no Brasil Escravista. História da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG. Disponível em: <https://www.academia.edu/40189903/REIS_NEGROS_NO_BRASIL_ESCRAVISTA_Hist%C3%B3ria_da_festa_de_coroa%C3%A7%C3%A3o_de_Rei_Congo>.

Mello e Souza, Marina (2020). *Cavaleiro da Ordem de Cristo, um título conguês. Reflexos*. *Revue Pluridisciplinaire du Monde Lusophone* 5. Disponível em: <<https://revue.s.univ-tlse2.fr/reflexos/index.php?id=755>>.

Mello e Souza, Marina (2019). Usos e significados dos *nkangi kidityu* no Congo cristão, séculos XVI - XVIII. In: Santos, V. S.; Symanski, L. C. P.; & Holl, A. Arqueologia e História da Cultura Material na África e na Diáspora Africana. Curitiba: Brazil Publishing.

Mello e Souza, Marina (2017). Revisitando o Antonianismo: Beatriz Kimpa Vita e o Congo cristão. In: Assis, A. A. F.; Muniz, P. G. M.; Mattos, Y. (Eds.). Um historiador por seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Alameda.

Mello e Souza, Marina (2009). Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. In: Algranti, L. M. & Megiani, A. P. T. (Eds.). O Império por Escrito. Formas de Transmissão da Cultura Letrada no Mundo Ibérico, séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda.

Thornton, John K. (1998). The Kongoese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706. Cambridge: Cambridge University Press.

KIMPA VITA, RELIGIOSIDADE KÔNGO E MESSIANISMO

Kimpa Vita, Kongo religiosity and Messianism

Patrício Batsikama³⁸

RESUMO

Revisitar a História da profetisa Nsímba Vita, mais conhecida por Kimpa Vita, surpreende pela riqueza de informações concernente ao *domínio religioso* kôngo. A partir de fragmentos destas informações resumimos aqui do modo geral o que seria a religiosidade kôngo. Também, encontramos as premissas do catolicismo kôngo que, em tese, constituem os alicerces do messianismo no antigo reino do Kôngo. O legado religioso da Kimpa Vita é visível nas acções de Simão Gonçalves Toco. Procuramos compreender a Tradição oral que estabelece – dentro dos seus códigos e metalinguagens – um parentesco entre Kimpa Vita e Simão Gonçalves Toco. Nos tempos contemporâneos, o messianismo em Angola impulsionou a luta de Libertação na criação de partidos políticos anticoloniais que conduziram a independência de Angola.

Palavras-chave: Kimpa Vita; Simão Gonçalves Toco; Angola; Religiosidade kôngo

ABSTRACT

Revisiting the History of the Prophetess Nsímba Vita, well-known as Kimpa Vita, we find out the wealth of information about the Kôngo religion. Fragments of this information are pointing out interesting knowledge concerning religiosity in ancient Kôngo. Also, we find the premises of Kôngo Catholicism that, in theory, constitute the Foundation of Messianism in the kingdom of Kôngo. Kimpa Vita's religious legacy is visible in the actions of Simão Gonçalves Toco. We seek to understand the oral Tradition that establishes – within its codes and metalanguages as

³⁸ Instituto Tocoísta, Angola.

well – a kinship between Kimpa Vita and Simão Gonçalves Toco. In contemporary times, Messianism in Angola boosted the Liberation struggle in the creation of anti-colonial political parties that led to Angola’s independence.

Keywords: Kimpa Vita; Simão Gonçalves Toco; Angola; Kôngo religiosity.

Evangelização do Kôngo e profecia sobre Kimpa Vita

Em 1482, Diogo Cão chega ao Kôngo. Entre 1484 e 1491 vários embaixadores viajaram entre Kongo e Portugal (Brásio, 1973, pp. 167-168). A religião e a política foram os dois domínios de colaboração discutidos e aparentemente aprovados entre ambos os lados. Por isso, antes do batismo do rei Nzinga Nkuwu no dia 3 de Abril de 1491, Nsaku Ne Vunda Dom Jorge fez um pronunciamento solene em nome do Conselho do Reino (Cuvelier, 1948b, p.81). Tratava-se da *resolução* que oficializava o cristianismo no reino do Kôngo. Nesse pronunciamento, fez menção às guerras vindouras, mas também à *Dama linda* que “irá pôr fim às atrocidades e reinstalar a paz”.

A profecia de Nsaku Ne Vunda Dom Jorge foi interpretada de duas formas: (a) guerra prolongada e promessa de uma *redentora*, uma *Dama linda e fina*; (b) a Igreja no Kôngo terá um clero local poderoso e independente. Depois de Dom Afonso I Mvemba Nzinga ter alcançado ilegalmente o trono, os conservadores Nsaku fizeram de Môngo’a Kilûnda, Zûlu Môngo Mbânz’a Nsûndi, Ngûngu’ a Mbata como sendo as três regiões da Profecia de onde deveria a *redentora* ser originada, ou seja, a primeira sediada em Mbânz’a Kôngo, ao passo que a terceira está em Mbata. Contudo, os religiosos (Nsaku) sempre acreditaram que seria em Mbânz’a Zômbo, por ser a residência do Chefe de Mbata enquanto Sumo Pontífice no Kôngo. O que se verificou é que nessas regiões pulularam igrejas desde o século XVI, como forma de acolher a Dama libertadora.

Os Nsaku’e Lawu, conservadores da Tradição sobre *Dama linda*, habitavam as fortalezas em Mbânz’a Kôngo, em Mbata e no Nsûndi. A

verdade é que se perdeu o real traço de outras regiões. Toda a criança especial³⁹ nessas regiões era logo separada e acompanhada até à sua iniciação na puberdade, com o propósito de verificar a profecia (Bittrémieux, 1936, p. 167). É assim que, ao nascer em Kimbângu – nas proximidades de Môngo’a Kilûnda – Nsîmba Vita Nsaku’e Lawu foi retirada e iniciada.

Origem social e seus nomes

Kimpa Vita (ou Nsîmba Vita) era natural de uma aldeia pequena que, segundo Bernardo da Gallo e outras informações dos seus confrades, situa-se na região onde nasce o rio Mbidizi, isto é, Ngând’a Mbwêla, que se encontra numa região chamada Kimbângu a oeste de Mbânz’a Zômbo. As casas eram da elite militar, majoritariamente comandos e especialistas de artilharia (Mbûmbuzi). Importa realçar que Kimbângu era o local sagrado – residência de Nsâku Ne Vûnda em Môngo’a Kilûnda – e passa a rivalizar com Kôngo dya Lêmba⁴⁰ reconhecido pelo Vaticano através da Bula Papal Celsorum Decorum de 3 de janeiro de 1677.⁴¹ Abundavam as palmeiras e outros tipos de árvores montanhosas. As habitações típicas dos cristianizados do século XVII (de Mbânz’a Kôngo) consistiam num grande quintal, com casas retangulares feitas em pedra, paus e mistura de palhas com troncos e argila vermelha e teto coberto com palha (que era trocado regularmente). As casas eram ornadas com panos ou com desenhos geométricos. A população era agrária, habilidosa na agricultura familiar e a elite militar praticava a caça. A descrição do local leva-nos a considerar o lugar de uma fortaleza. Por essa razão, era chamado de *Môngo’a nsesa*: as casas eram arrumadas ao modelo de *kilômbo* (quartéis) e as montanhas ofereciam uma proteção contra os inimigos, quer pela

³⁹ Aquelas que nascem com dons, ou cujos partos eram interpretados como sinais dos *bakûlu* (ancestrais) ou divindades (*ñkîsi nsi*).

⁴⁰ Nos dias de hoje situa-se na atual República Democrática do Congo.

⁴¹ Foi assinada pelo papa Inocêncio XI (Benedicto Giulio Odescalchi), eleito em 21 de setembro de 1676.

sua vegetação, quer pelo posicionamento das casas (as casas dianteiras eram *fortificações* e eram casas dos chefes militares).

Os dois padres católicos que apresentaram a profetisa Ñsímba Vita pela primeira vez ao mundo ocidental são: (a) Bernardo da Gallo; (b) Lorenzo da Lucca. São testemunhos oculares. O primeiro padre chama-a de Chimpa Vita, ao passo que o segundo denomina-a de Dona Beatriz. Qual som (fonema) que Bernardo da Gallo estaria realmente a codificar quando escreve *Chimpa Vita*? Seria Kimpa Vita ou Ñsímba Vita? Pelo alfabeto optado por este padre e em consideração do *Vocabularium e Doutrina Cristã* que data da época, seria Ñsímba Vita, até porque era uma gêmea (ñsímba). A própria tradição oral registrou uma linhagem com esse topónimo, que o padre Jean Cuvelier citou: “Ñsímba Vita Nsaku’e Lawu. Ñtâma Nsaku’e Lawu. Banwêne vita, ibosi Ñsímba Vita Nsaku’e Lawu. Batúka ku Mbânza Mbata (Ñtânda-Kimata). Bena ku Kiñsímba” (1934, p. 93).

Tradução:

Ñsímbo Vita Nsaku’e Lawu. Desde os tempos idos, sempre foram Nsaku’e Lawu. Destacaram-se durante a guerra⁴² e, por conseguinte, passaram a ser chamados de Ñsímbo Vita Nsaku’e Lawu. Suas raízes sociais situam-se em Mbânza Mbata (Ñtânda-Kimata). Instalaram-se a Kinsímbo (Mbânza Kôngo).

No antigo reino do Kôngo, todo ser humano tinha um *nome de cidadania* que era composto de topónimos de linhagens de mãe (que vem primeiro) e do pai (que segue). A linhagem paterna era Ñtâmb’a Tana e da mãe era Ñsáku’e Lawu. Logo, o nome de cidadania da Kimpa Vita era Ñsaku’e Lawu Ñtâmb’a Tana.

⁴² A própria Tradição oral histórica conserva a noção de guerra: *vita*.

O nome de nascimento corresponde aquele que é dado consoante o tipo de parto, morfologia da criança ao nascer, a forma como nasceu, etc. Kimpa Vita nasceu gêmea mais velha, por isso era chamada de Ñsímba.

Segundo o padre Bernardo da Gallo, que a entrevistou antes de a mandar executar, nos informa que ela era *nganga marinda*. Isto é, *nganga mayinda*. O padre Lorenzo da Lucca registrou essa parte na entrevista que fez a Dona Beatriz nestes termos (Cuvelier, 1953, p. 231):

(D. Beatriz) respondeu que desde a infância, *ela foi iniciada um pouco na arte da feitiçaria...*, mas quando ela se percebeu que essas coisas eram diabólicas, abandonou essas práticas [...]. Ela teve sonhos e visões. Ela viu crianças de poucas idades e de cor branca que apareceram e acariciaram-na. Ela foi iludida por isso e enganada por suas promessas.

Quem fala é obviamente um padre católico defensor da Igreja romana ortodoxa. Duvidamos que Dona Beatriz tenha acreditado que *ser nganga mayinda* seria arte da feitiçaria. Não faz sentido hoje, pior ainda naquela época onde o termo *nzo'a nkisi* era traduzido por Igreja e que *nganga nkisi* designava o padre católico. *Mayinda* é sacerdócio reservado às pessoas santas capazes de dialogar com o Espírito de Ñzâmbi'a mpûngu (Deus poderoso). Diz-se que sua mãe se chamava Mafuta, justamente por ter iniciada a profetisa. Tratava-se de Dona Mpolo Mafuta Mfu Maria que a acompanhou até aos últimos dias dela.

Importa realçar aqui que no *kimpassi*, os *nganga mayinda* eram importantes por duas razões capitais: (a) comunicação com o Além, como forma de garantir a *paz* e harmonia entre as pessoas; (b) articulação estrutural e funcional da religião local, na garantia de domiciliar o Espírito de Deus. Léon Bittrémieux fala-nos dele, com o nome de Mavinda, que traduz por «trapaceiro de quem não se pode reclamar» (Bittrémieux, 1936, p. 101-102) que todos temem. Contudo, ele fornece-nos um dado valioso que é a ligação que Mavinda tem de dialogar e almoçar com o Arco-Iris, *lukôngo* (corpo astral), Espírito de Ñzâmbi no céu. Na verdade,

uma das possíveis razões é porque *ngânga Mavinda* seja ao mesmo tempo o *ngânga mvûmbi*, aquele que toma conta de um cadáver (Van Wing, 1938, pp. 163-167), quer dizer, *ngânga mayinda* é, etimologicamente, aquele que procede na secagem do cadáver. Eram eles que, numa aldeia, tinham o poder mágico de expulsar os espíritos maléficos. Faz sentido que Nsîmba Vita tenha curado milhares de pessoas com as suas enfermidades. Esse *dom* está reservado aos *ngânga mayinda*, entre outros.

Religiosidade

Na cosmogonia kôngo, o mundo é dividido em quatro domínios, que são: águas, calor/fogo, ar e terra. Destes domínios, derivam diversos aspectos do sagrado. O templo, na concepção kôngo, era um “campo aberto”, se encontrava numa zona específica. Podemos, já agora, falar do espaço de *kimpasi* (tida como sociedade secreta). A escolha do local é da responsabilidade de *ngânga kitomi* e Ntînu Nsaku com três *ngânga mayinda* e três outros *ngâng’a lôngo*. Alguns aspectos são de necessidades básicas: deve haver nascentes, *mazûmbu* (antigos cemitérios) e o espaço deve ser naturalmente protegido dos animais ferozes com barreiras naturais. Os *ngânga mayinda* devem certificar-se que o local é frequentado constantemente pelo Espírito primitivo, pelos espíritos dos *ñkîta*, *bisîmbi* e dos ancestrais. Por sua vez, deve-se semear algumas plantas medicinais em lugares próprios (com rituais simbólicos) que servem para domiciliar esses espíritos. Algumas destas plantas são: *ñsangalavwa*, *ñkasa*, *lêmba-lêmba*, etc. Esta equipe para escolha do espaço assegura-se de encontrar os sinais de 108 animais e 48 plantas principais, citamos alguns:

- (1) Animais do *ar*: (i) *ngo zûlu*/águia; (ii) *ngêmbu*/morcego [*Rousettus aegyptiacus*]; (iii) *ñkusu nsi*/papagaio [*Spermospriza guttata*]; (iv) *ñkâtalakati*, tipo de pássaro que passeia sempre em conjunto na margem do rio; (v) *ngûmbi*/pedriz [*Francolinus squamatus*]; (vi) *ngûndu*/rossinol com caúda vermelha; etc.

- (2) Animais das águas e *minerais* (Van Wing, 1938, p.188): (i) *ngo zûlu* [mwênge] que é ou peixe com dentes visivelmente expressivos chamado *Hydrocyon vittatus* ou *Hydrocyon Goliath*; (ii) *ngêmbi*, o peixe chamado *Genymyrus Donnyi*; (iii) *nkôdya*, caracol do rio [*Limicolaria pseudotrochus alabaster*] que simboliza a observação das leis dos *biñsîmbi*; (iv) *nsâdi*, um tipo de pedrinhas que servem para curar as feridas (Laman, 1936, p. 752); (v) *lusûnzi*, pedra tocada pelo Espírito de Nzâmbi.
- (3) Animais da terra: (i) *mbûmba mfînda*: gato selvagem que representa as características do Espírito da Natureza; (ii) *ngôndo*: macaco vermelho e cinzento com longa cauda [*Cercopithecus escanias*] que simboliza nascimento (vermelho), morte (cinzento) e ressurreição (vermelho/cinzento); (iii) *ngênde*, um tipo de rato que quando morre o coração ainda bate [também chamado *mbênde*]; (iv) *mbwa nzazi*, cão-trovoada que se joga no fogo das queimadas para depois queimar as casas da aldeia. Os excrementos, pele e ossos dele permitem controlar as trovoadas e evitar desgraças na aldeia.
- (4) Plantas: (i) *yuki* ou *ma-yûki*, pequena planta cujas folhas servem para curar as doenças de ouvidos. É chamada “Árvore da Vida” [*Briophyllum calycinum*] (Laman, 1936, p.1144); (ii) *ngûmbi*, planta cujas folhas ajudam a fazer *lukobi lwa bakûlu* e que são tidas como purificadoras; (iii) *mbese* planta cujas frutas são jogadas como dados para decifrar as mensagens dos espíritos da terra; (iv) *ngêmba* árvore *Verononia conferta* que, acredita-se, apazigua os espíritos da natureza e facilita a comunicação *coração/Espírito*; (v) *ñkasa*, uma árvore-veneno; (vi) as folhas de *lêmb'a-lêmba*; (vii) etc.

O primeiro trabalho que essa pequena força-tarefa faz, tem a ver com a organização do local onde vai se passar o *kimpasi*. Eles dão maior importância aos ñkîta. O padre Joseph Van Wing (1938, p. 292) estudou *kimpasi* e segundo percebeu, os ñkîta são as forças espirituais que

Nzâmbi criou primeiro. Existem três tipos de ñkîta: (a) seres do começo do mundo; (b) ancestrais criadores da sociedade; (c) heróis civilizadores ou aqueles que morreram de forma violenta.

Existem cinco termos genéricos que traduzem categorias de religião entre os Kôngo:

1. **Kiñtûmba:** (a) *tûmba*: introduzir no; iniciar nos mistérios; (b) fazer ordenação, coroar, abençoar; (c) elevar-se no ar (fumo, térmitas com asas), levitar (Laman, 1936, pp. 993-994). O especialista era chamado de Ñtûmba *Mvêmba*.
2. **Kitômi:** (a) *toma*: ser bom, agradável, perfeito, útil, simpático, exato; (b) estar em perfeita saúde; (c) estar nas alturas, ser profundo, grande imensidão (Laman, 1936, p. 981). O especialista chamava-se ñgânga *kitomi*.
3. **Dibûndu:** (a) *bûnda*: unir, reunir, juntar, encapsular (o cadáver) num pano; (b) iniciar alguém na magia (sobrenatural); (c) fazer algo de graça, sem esperar retribuição; (d) *bûnduka*: cair por terra, estar estendido na terra, sobressair da terra (Laman, 1936, pp. 74-77). O especialista é chamado de ñgânga Ñzâmbi.
4. **Buñkîsi:** (a) *sikîsa*: santificar, fortificar, tornar sólido; (b) *sîka* (de *sa*): decidir, decretar, fazer voto, secar, evaporizar-se; (c) *sasa*: ser abundante ou rico, ultrapassar, aquitar-se de. Ñgânga ñkîsi é o especialista.
5. **Lômbô Iwa sîmbi:** (a) *lomba*: pedir, solicitar pediosamente; (b) rezar, cultuar, homenagear ou reverenciar o Espírito; (c) observar tabus, cumprir com as interdições; (d) comunicar com Espírito, conhecer os mistérios. O especialista foi ñgâng'a ñgômbô.⁴³ Em kikôngo, o termo *ki-lômbô* é o nome

⁴³ O termo ñgômbô é composto por: (a) ñ, a forma comprimida de *mu*; (b) *lômbô* que deriva de *lomba*. O *mu+lô* pode resultar em *ndo* ou *ngô*.

de uma criança que tem o *espírito de* ñsîmbi e simboliza a abundância (Laman, 1936, p. 405).

Pelas etimologias aqui referenciadas, a religião é – para os Kôngo – um sistema que instituiu o equilíbrio no homem enquanto indivíduo no seu relacionamento com os seus semelhantes na manutenção da *ordem*. Por outro lado, ela programa o bem-estar como exercício individual (antes de ser coletivo) com interdições e reverências ao Espírito primitivo. Ora, esse último pode ser *lei*, enquanto ferramenta social, repartindo-se em: (a) relação individual da consciência (onde habita este Espírito primitivo) que articula *virtudes* e *desejos*; (b) um sistema cultural assente nos símbolos de integração identitária e nos valores da pertença; (c) uma plataforma dialógica entre a realidade e a sua significação metafísica; (d) construção abstrata do mundo primitivo (que teleguia o comportamento individual) como interpretação dos pressupostos estruturantes da organização socioeconômica, sociopolítica, etc.

Declínio do Kôngo e Teologia de Kimpa Vita

Depois da batalha de Mbwîla, os kôngo revoltaram-se energeticamente contra a maior parte dos europeus que viviam em Mbânz'a Kôngo. Verificou-se um êxodo massivo, o que levou Dom Afonso II, que reivindicava o trono, a ir ocupá-lo. Os Nsaku não reconheceram o seu poder por não ter sido eleito, de modo que foi deposto um mês depois. Ele fugiu para Mbidizi (Ambriz) com a sua esposa Dona Ana Afonso de Leão e seus apoiantes. De lá, estabeleceram o poder nas terras de Mukôndo, Mbâmba e na parte sul de Mpêmba (atual parte meridional de Mbânz'a Kôngo). No mesmo ano de 1665, Dom Álvaro VII foi eleito num ambiente de confusão e insustentabilidade política, devido aos mercenários que permaneceram da batalha de Mbwîla (Cuvelier, 1953, p.216-223)⁴⁴.

⁴⁴ Mercenários eram “africanos” oriundos do Brasil (capturados noutros locais de África) e que poderiam atacar em qualquer momento e em qualquer lugar no Kôngo.

O capuchinho Girolamo de Montesarchio era seu amigo e foi enviado a Luanda para negociar a paz com os portugueses. Infelizmente, os revoltados na zona de Mbâmba recusaram deixá-lo passar. O padre voltou a Mbânz'a Kôngo em junho de 1666. Mais tarde, o rei foi assassinado pelas tropas enviadas por Mwêne Nsoyo Dom Paulo da Silva. No seu lugar, os vencedores colocaram um jovem de 20 anos, diz Girolamo de Montesarchio,⁴⁵ para reinar: Álvaro VIII que reinou até 1669 com a proteção das tropas oriundas do Nsoyo até que se verificou uma breve invasão de Dom Pedro, governador de Mpêmba. Entre 1669 e 1670, sucederam ao trono Dom Sebastião e Dom Rafael. Este último substituiu legalmente Dom Álvaro VIII em 1669, mas foi forçado a refugiar-se em Luanda com a invasão de Paulo da Silva Man Nsoyo. Nessa, beneficiou-se do abrigo do governador Francisco da Távora. Com o apoio desse e visto que muitos nobres o desejavam em Mbânz'a Kôngo, voltou ao trono em 1670 onde permaneceu até a sua morte, em 1674, altura em que Dom Daniel de Gusmão assumiu o poder. É de se realçar que, em 1673, foi frustrado um golpe protagonizado por Dom Afonso III. Este último foi detido, julgado junto com seus cúmplices e executado.

Visto que Mbânz'a Kôngo estava sem governo desde 1667, os reis eram proclamados ou eleitos pelos seus apoiantes em Kôngo dya Lêmba (Bula) ou Kimbângu. O Papa tinha orientado numa *bula* o prelado a instalar-se em Kôngo dya Lêmba, assim nos informa Girolamo de Montesarchio (Cuvelier, 1948a, pp. 707-714), razão pela qual a região foi chamada de Bula ou Mbula, isto é, espaço católico. Contudo, foi em Kimbângu – onde nasce o rio Mbridizi – que se manifestou maior *interesse nacional*, onde coabitavam a igreja católica e a religião local.

Em Kôngo dya Lêmba, os padres tinham reconhecido Dom Pedro, em 1669, por duas razões. Com o apoio papal e visto que a evangelização nos anos anteriores foi notória, com o maior número de batizados, segundo Girolamo de Montesarchio, foi-lhe entregue o

⁴⁵ O padre Girolamo de Montesarchio deixou Kôngo e embarcou no dia 13 de agosto de 1668.

Santíssimo Sacramento do Altar (Merolla, 1692, p. 218; Cuvelier, 1953, pp. 226-227). Esse foi passado a Dom João II em 1683, depois da morte do primeiro. Criou-se a ideia de que o Santíssimo Sacramento do Altar era sinal da legitimidade do poder em Kôngo dya Lemba (Bula). Dona Ana Afonso de Leão se encontrava no Norte de Mbâmba (actuais regiões de Ambriz, Dembos, Bula Tumba e Nzeto) e viu o seu território ser invadido em 1691 por Dom Manuel Afonso Nzinga Nlênge e o seu sobrinho, Dom Pedro Constantino da Silva.

Voltando a Dom Pedro IV, realçam-se três aspectos ligados ao início do messianismo na África Central Ocidental. O primeiro tem a ver com a sua origem social e o contexto político numa guerra civil longa. O segundo cinge-se às contradições com os antonianos em geral, numa altura que os capuchinhos o teriam visto como razão da unificação do Kôngo e dos seus adversários (Filesi, 1971, p. 57).

A doutrina que Dona Beatriz instalou apresenta ruptura quer na leitura teológica, quer na prática social, de modo que irá influenciar o comportamento social. A maior ruptura é a sua visão sobre a destribalização e desracismo da salvação. Diz a profetisa: «no Dia do Juízo Final, Deus não me perguntará se sou do Kôngo. Ele olhará, isso sim, para a transparência da minha alma».

Essa crença – que na verdade é bíblica – não era assim ensinada na época. Ao introduzir essa compreensão no meio dos evangelizados, nasce uma dinâmica da *fé cristã* como um programa local, contando com todos os suportes locais para construir o cenário da salvação: Mbânza Kôngo como Jerusalém, Jesus Cristo sendo africano/kôngo, etc. Essa doutrina traz esperança e, ao se associar com a escatologia endógena, nasce a ideia de *Messias* propositado para salvar os kôngo da guerra que durava há vários séculos. Os resultados foram objetivos, pelo fato da preparação prévia do povo sobre a nova teologia da libertação com uma sacerdotisa endógena ávida de *ungir/investir* um rei, isto é, fora da alçada dos capuchinhos. Ela construiu a sua doutrina na base da *libertação* que, no seu programa, compreende:

- (1) **Libertação espiritual/cultural:** restituir o *culto dos ancestrais* fora das imposições do «Dia de São Tiago», ressimbolização do Santo António – espírito franciscano na época – associava-se à restauração cultural que o *kimpasi* tinha projetado;
- (2) **Libertação econômica:** valorização do empresariado local e restrições aos investimentos esclavagistas, agricultura organizada e mercados financeiros controlados (junto dos Tribunais municipais) foram ações desenvolvidas pela profetisa com resultados objetivos;
- (3) **Libertação política:** reocupar a capital significava refundar o Kôngo com as 12 linhagens das origens, conforme simboliza a topografia e hidrografia da época. Dessa convenção da fundação, reestabeleciam-se as instituições para normalizar a Constituição;
- (4) **Libertação social:** integridade ontológica individual ensinada no *kimpasi* foi repetida na preparação de pessoas virtuosas para assumir uma socialização ampla para alcançar a integridade social⁴⁶. Quer dizer, introduzir a cultura de paz depois da longa guerra.

Missão e Morte da Profetisa Kimpa Vita

Dona Beatriz, entre 20-24 anos, cria um Catolicismo local e identifica os órgãos da soberania. O Tribunal Supremo e a Comissão Eleitoral foram restituídos, quer em Kimbângu, Kôngo dya Lêmba, quer no Nsôyo e Nzeto (Thornton, 1998). A Tradição deixa claro que ambas as instituições tinham representatividade para realizar as eleições e restabelecer o Poder (Cuvelier, 1934, p. 70). Por outro lado, dirigiu-se a Mbânz'a Kôngo, o local mais perigoso na época. Corajosamente, foi seguida por muitos. Assim diz a Tradição, foi realizada uma concertação

⁴⁶ No Antonismo, os “anjos” eram promotores da cultura de paz ensinando as virtudes.

que ocorreu na zona de Yala Nkuwu e nas ruínas da catedral de São Salvador, precedida pelo culto dos ancestrais.

Importa realçar, também, que à volta de Ñsimba Vita realizou várias batalhas, o que não se pode confundir com o seu nome de *vita* (guerra). Ela beneficiou da lealdade dos militares. Pressupõe-se que a força militar – que era um dos órgãos da soberania no antigo Kôngo – estava ao lado de Dona Beatriz Ñsimba Vita devido a popularidade desta última. Em tese, *kimpasi* era, ao mesmo tempo, escola, caserna e espaço sagrado. A maioria dos integrantes do Exército, segundo o general Pedro Constantino da Silva, era composta de milhares de antonianos (Filesi, 1971, p. 95).

Depois do culto dos ancestrais para repovoação de Mbânz'a Kôngo, os principais chefes das aldeias presentes foram abençoados⁴⁷ – consoante usos e costumes – para repovoar as aldeias. Por outro lado, uma nova urbanização desenhou-se na tentativa de eliminar as diferenças entre cidade-Estado e cidade-Aldeia. A Tradição Oral Histórica apresenta três pontos que carecem de discussão: (i) Vita Wanga associa-se à *fertilidade*; (ii) a *refundação* dos municípios pressupõe atividades econômicas (Cuvelier, 1934, pp. 15-26); (iii) cabeça do Cristo encontrada por Mfu Maria Mafuta Dona Apolónia. A grosso modo, esses três aspectos traduzem-se pelo restabelecimento dos anéis econômicos que culminaram na retoma de Mbânz'a Kôngo ao seu lugar simbólico.

De fato, face ao caos que reinava no Kôngo, Dona Beatriz Ñsimba Vita restabeleceu a pré-ordem política pelo fato de ter reinstalado o Poder autônomo ao Tribunal Supremo e Conselho Eleitoral em Mbânz'a Kôngo. Reabriu a cidade capital à economia e à normalidade social e militar. Só faltava realizar as eleições. John Thornton resume essa história da seguinte maneira (2008, p. 457):

Alegando ter sido possuída por Santo António em 1704, ela liderou de forma breve um movimento popular que conseguiu mobilizar milhares de

⁴⁷ A Tradição menciona nove. Por norma, são doze.

camponeses e reocupar a cidade arruinada de São Salvador. Dona Beatriz não se auto-proclamou rainha nem mesmo serviu por seus próprios méritos. Mas ela proclamou ser ungida de Deus como veículo que conduziria à eleição do rei. Quando a sua preferência recaiu sobre Pedro Constantino da Silva, outrora dissoluto e traiçoeiro aliado de Ana Afonso de Leão, o rei sedeadado em Kimbângu, Pedro IV, mandou prendê-la, julgá-la e queimá-la na fogueira por crime de bruxaria.

A líder espiritual de *kimpasi* nacional, Kimpa Vita, foi presa alguns dias antes da Páscoa, isto é, em plena Quaresma. Ela já tinha dado à luz um menino, naquela altura. Face à pressão e tortura, não deixou de afirmar que o filho era seu, mas foi concebido pela força do Espírito do Céu e não com o “anjo” João Barros⁴⁸. Segundo o *kimpasi* de Nsímba Vita, o Cristo nasceu em Mbânz’a Kôngo: ela falava da salvação. A Páscoa aconteceu no dia 03/04/1706, e evitou-se a morte/mártir dela. Porém, ela foi queimada viva – sem o seu filho – no dia 02 de julho de 1706 na zona de Mvululu. No dia seguinte, 03/07/1706 apareceu a Quarta Minguante, ou seja, a “meia-lua esquerda”. Assim nos narra Lorenzo da Lucca: «Não contentes com isso, na manhã do dia seguinte, alguns homens vieram queimar alguns ossos que restaram e reduziram tudo a cinzas muito finas.» (Cuvelier, 1953, pp. 241-242). Talvez se tratasse de «maestri da Igreja» (Cuvelier, 1953, p. 245) que tenham queimado os ossos da profetisa Nsímba Vita. O filho foi batizado com nome de João (ou António), mas segundo os usos e costumes, ele era Sadi: quem nasce e perde sua mãe. Em relação a *queima dos ossos* de Kimpa Vita, é possível interpretar esse facto como o ritual *nzika* (Laman, 1936, p. 1132,

⁴⁸ João Barros era conhecido como Santo João ou anjo João. Os padres capuchinhos (Da Gallo e Da Lucca) consideram-no marido da Dona Beatriz Nsímba Vita. Mas a Tradição menciona ele como Mfula Nsímba (ou Mfûlu Nsímba), *Espirito de Nzâmbi* que soprou (vivificou) Nsímba Vita (Kimpa Vita).

1163), que consistia em queimar alguns ossos dos ancestrais e misturar o pó na sagrada caixa dos ancestrais (*lukobi lwa bakûlu*), para celebrar a junção das terras entre diferentes clãs. Se os antonianos recolheram os restos mortais da profetisa, tal como o diz Lorenzo da Lucca, dever-se-ia tratar da santificação do ritual da profetisa.

À tarde e noite, apareceu o Quarto Minguante e todos os kôngo interpretaram esse fenômeno como a *ressurreição* de Nsímiba Vita. Vamos explicar começando com o padre Lorenzo da Luca que registrou essa reparação de Nsímiba Vita nesses termos: “após sua morte, os antonianos, longe de voltarem para resipiscência, tornaram-se mais obstinados do que nunca. Eles publicaram que a mulher venerada por eles como santa (Nsímiba Vita) apareceu no topo das árvores mais altas de San Salvador” (Cuvelier, 1953, pp. 237-238).

Quem se beneficiou desta restauração foi o rei Pedro IV Água Rosada Nkuwu’a Mvêmba, graças aos padres capuchinhos. No entanto, o movimento de Dona Beatriz – mais conhecido pelo nome de *antonismo*, por causa de Santo António – só cessou depois de 1719. A pergunta é, qual a importância de Nsímiba Vita para destacarmos aqui? Vamos tentar responder essa pergunta no ponto a seguir.

Legado de Kimpa Vita: Simão Gonçalves Toco e messianismo

Simão Gonçalves Toco nasceu em Sadi Zûlu Môngo, um local sagrado onde o Espírito de Deus Vivo era domiciliado. O *sagrado* é a base de toda religião (Eliade, 1992) que serve da segurança simbólica da ordem social com base *cultural* (Durkheim, 2006, pp. 175-179; Geertz, 1972, pp. 67-73). Logo, duas dimensões constroem a imagem do Profeta: (a) Sadi Zûlu Môngo, um lugar *sagrado* (Laman, 1936, pp. 435-436); (b) local do *messianismo* (Sadi). Ambas leituras correspondem a promessa do *Espírito* no filho tal como professada por Nsímiba Vita⁴⁹. Podemos citar mais duas: “Na Kôngo Na Sadi (Mvululu) muntu kalûnga kîngi

⁴⁹ Conferir a história da linhagem Nsímiba Vita Nsaku’e Lawu nos capítulos anteriores.

yasika vana nitandu nkela muntu kala kala na nzazi dila va nitoto, sasila ku zulu” (Cuvelier, 1934, p. 9).

Ou ainda, “Na Kôngo Na Mbata lukala-kala mbele nzazi, dila va ntoto, sasila ku zulu” (Cuvelier, 1934, p. 26).

Isto é, a linhagem “Na Kôngo Na Sadi”, ou simplesmente Na Sadi simbolizou o local de onde viria o salvador anunciado em *Mvululu*, onde morreu Nsimba Vita pelo fogo. Aliás, *mvululu* significa salvador face ao perigo, libertador de uma doença. Também, o mesmo termo significa, «voltar-se entre os vivos» (Laman, 1936, p. 1079). Os antonianos acreditavam, pelo simbolismo de onde foi queimada a Profetisa, à *Mvululu*, que essa voltaria entre os vivos. Sadi é uma produção simbólica para salvaguardar a memória religiosa a volta da “criança frágil salva” cujo fogo faz personificar o “espírito de Nsimba Vita” entre os vivos. O que é ainda é interessante é ver Sadi Zulu Môngo como um novo *kimpasi* espaço sagrado, onde intervinham *Mfwa wansi*⁵⁰ e *ngwa Ndundu*, verdadeiros progenitores de Simão Gonçalves Toko (Van, Wing, 1938, p. 208):

«*Tat’amu, Tata Mfwa wansi*
Ngudi’amu, ngwa Ndundu,
Fwa mbila, Lwangu ndila nie
Kilumbu ibaka Toko
Toko di ngwa Ndundu».

Tradução:

“O meu pai é Papa Mfwa wansi
“Minha mãe é Dama Ndundu
“que morreu invocando e Lwangu lamentou
“no dia que ressuscitou
“Toko, filho da Dama Ndundu”.

⁵⁰ Como se verá o nome do pai de Simão Toko era Luvumbu que, na verdade, interpreta melhor as funções de Mfwa wansi.

Em vida, a mãe de Simão Gonçalves Toko chamou-se Ndündu Ñsîmba Toko, exatamente como diz a última frase: «Toko di ngwa Ñdündu». Curiosamente, o *ngwa* Ñdündu em questão simboliza Ñsîmba Vita. Como se pode ver, o «espírito estará no filho que salvará o povo» associa-se aqui com Simão Toko, filho de Ndundu Ñsîmba. O pai do profeta Simão Toko chamava-se em vida Ndombele Luvûmbu Bitopo, soba do clã Na Mpêmbe (Blanes, 2018, p. 67). Luvûmbu designa «o marido cuja mulher nasceu gêmeos» (Laman, 1936, p. 638). Se Joseph Van Wing nos traduz Mfwa wansi (Mfwa wazi) como Deus o leproso, temos outra leitura: Mfu’á nsi. Essa expressão designa Ñzâmbi’a Mbûmba num corpo humano. O mesmo que a tradição religiosa guarda sobre o anjo João Barros em relação à Ñsîmba Vita (Thornton, 1998, p.166). Dito de outra maneira, Deus em forma humana.

Há uma correspondência simbólica interessante aqui. O termo *luvûmbu* designava, por um lado, o nome de *argila vermelha* (*kula*) com qual Mbûmba fez o primeiro filho. Por outro, é o hagiônimo do espírito de um ancestral (Mfu) numa pessoa tida como santa. João Barros, tido como marido da Dona Beatriz, é lembrado na Tradição como Mfula Ñsîmba (Cuvelier, 1934, p. 33). No *kimpasi* já enquanto ministério de Ñsîmba Vita, João Barros era tido como aquele que soprava para reanimar Ñsîmba. O termo *ku-fula* significa “soprar na boca e narinas para reanimar alguém que está morto” (Laman, 1936, p. 156). Logo, Mfula Ñsîmba era o Mfu (Espírito de Deus), sinônimo de Luvûmbu, nome do pai de Simão Gonçalves Toko.

Curioso ainda é a mulher de Ndombele Luvûmbu Bitopo, quer dizer Ndundu Ñsîmba Toko, deu à luz a gêmeos, tal como prediz a semântica do hagiônimo *luvûmbu*. Essa coincidência ganha mais consistência pelo fato do termo *toko* simbolizar não apenas o ressuscitado, mas sobretudo pelo fato de Simão Gonçalves Toko ter nascido efetivamente como Ñsîmba (gêmeo mais velho). Na leitura religiosa, ele passa a ser o filho que salvará o seu povo, tal como prometeu Ñsîmba Vita, em julho de 1706. O termo *tôko* em kikôngo associa a profecia de Ñsîmba Vita, o que está dito na Bíblia (Isaías, 11: 1-2) e o que aconteceu no dia 17 de abril

de 1935: *teofania*⁵¹. Neste dia, Simão Gonçalves Toko foi consagrado por Ñzâmbi – que ele próprio apresenta como Deus cristão (Nunes, 2020, p. 18) – na região de Catete em Luanda. No dia 24 de julho de 1946, durante a Conferência Regional em Leopoldville, os missionários protestantes orientaram Simão Gonçalves Toko a fazer uma oração pedindo o Espírito Santo em África. No dia 25 de julho de 1949, este Espírito Santo desceu e, pelas ações, toda cidade de Leopoldville vivenciou isso (Blanes, 2018, p. 76). No dia 22 de outubro, o dirigente e mais de 300 dos seus seguidores foram presos, para finalmente regressar em Angola. Com isso, nasceu o protonacionalismo que mobilizou as forças vivas que lutaram contra o colonialismo português, tendo sequenciado partidos políticos (Marcum, 1969, pp. 71-83; Blanes, 2018, pp. 107, 124-126).

Simão Gonçalves Toko propõe uma teologia da libertação para o oprimido, que associa à construção da consciência virtuosa na base da heterotopia dialógica. Isto é, aceitar a multiplicidade do *Messias* cultural, realçar os *valores* do conflito simbólico que conduz à felicidade individual e esperança social (Batsíkama, 2018, p. 131).

Com a morte física de Simão Gonçalves Toko no dia 31 de Dezembro de 1983, a Igreja tocoísta dividiu-se até Agosto de 2000. Nessa data, um jovem de 35 anos, chamado Afonso Nunes, afirmou *personificar* o profeta. Reuniu a igreja de maneira que é reconhecido mais tarde como Santidade Bispo Dom Afonso Nunes. É interessante aqui referenciar a personificação, uma vez que Dona Beatriz Ñsímiba Vita também assumiu personificar Santo Antonínio? Também, tal como a profetisa, hoje refere-se a Santidade a Simão Gonçalves Toko e aquele que o personifica.

Em 17 de abril de 1943, Simão Gonçalves Toko criou o “coro de Kibokolo” que, na prática, foi uma escola e simbolizou a independência cultural e o convívio das diferenças. Em julho de 1946 ele criou ñkutu’á ñsímbari, um tipo de caixa social que, na prática, simbolizava a ideia de

⁵¹ Manifestação da divindade. Ruy Blanes citou essa carta, de 8 de Novembro de 1971, onde Simão Toko fala do seu encontro com Deus. Está escrito 1950 (BLANES, 2018, p. 77). Mas, ocorreu em 1935.

poupança e de constituir uma reserva financeira para o oprimido alcançar a independência financeira. Finalmente, o dia 25 de julho de 1949 que é a *relembração* da Igreja. Na prática, entre 1949-1974, simbolizou a força que *soprou* a independência política, fruto de uma luta de libertação. Isso faz de Simão Gonçalves Toko um combatente da independência nacional de Angola.

Assim nos mostra o professor John Marcum, Simão Toko se posicionou ao lado dos oprimidos (Marcum, 1969, p. 73). Quem é oprimido? Respostas: (1) **pobre**, quer dizer mais de 90% da população; (2) os **excluídos** do “centro”. Isto é, mais de 90% da população; (3) os **injustiçados**. Em outras palavras, cerca 9/10 dos assalariados, todos os camponeses e todos os indígenas; (4) os **explorados**, que corresponde a mais de 90% dos angolanos. Neste aspecto, percebe-se então o *espaço social* que Simão Toko arquitetou os alicerces do Tokoísmo: isso fez com que o seu movimento religioso se expandisse de forma enraizada para conquistar a *liberdade*. O Cristo africano organiza-os, primeiro, em Coro de Kibiokolo, depois Ñkutu’a ñsímbari e depois na Igreja lembrada em 1949: o dirigente dos Tokoístas preferiu se limitar no âmbito religioso para evitar o derrame de sangue dos inocentes. Apesar disso, inúmeros documentos da Segurança colonial indicam vários tokoístas que se juntaram ao lado dos guerrilheiros e pegaram nas armas ávidos da independência de Angola

Conclusão

Dona Beatriz Ñsímbari Vita (Kimpa Vita) pertencia à linhagem Nsaku’e Lawu Vita Wānga, pela mãe. A linhagem paterna era Ñtāmbari Tana. Nascida, provavelmente, em 1684, na localidade de Mbwēla [ngānda Mbwēla] liderou um movimento religioso-político entre 1704-1706 que restaurou o reino do Kōngo, em declínio desde 1665. É provável que a sua mãe biológica tenha sido Dona Apolónia Mafuta Mfu’a Maria, uma sacerdotisa de renome na época. A profetisa Ñsímbari Vita foi capturada com o seu filho no colo, mas esse último não foi queimado

vivo junto da sua mãe, no dia 2 de julho de 1706. O filho, de nome Sadi pelo sucedido, terá sido baptizado João.

Simão Gonçalves Toko nasceu em Sadi Zulu Môngo, uma aldeia fundada pelos seguidores de Kimpa Vita e visivelmente fundada em memória de *sadi*, onde o Espírito de Nzâmbi é suposto domiciliado. De facto, Simão G. Toko desenhou entre 1943 e 1949 os alicerces humanos para instaurar a Doutrina social da Igreja versado no *messianismo*. Durante a época colonial ele evangelizou a independência de Angola, senão da África.

O presente texto focou em estabelecer um fio lógico e histórico desde Dona Beatriz Nsímiba Vita (Kimpa Vita) até Simão Gonçalves Toko, ambos profetas éticos que instituíram uma *nova* ordem a favor dos oprimidos. A lição leva-nos a considerar a *religião* como um espaço de afirmação identitária que reforça o sentimento de pertença simbólica.

Bibliografia

Abrantes, M. (2019). *Kimpa Vita. Profetisa ardente*. Luanda: Mayamba.

Balandier, G. (1953). “Messianismes et nationalismes en Afrique noire”. *C.I.S.* n.º 14, p. 41-65.

Batsíkama, P. (2018). *Tokoismo. Teologia da libertação*, Luanda: Mayamba.

Bittremieux, L. (1936). *La société secrète des Bakhimba au Mayombe*. Bruxelas: I.R.C.B.

Blanes, R. (2018). *Uma trajetória profética. Ideologias de tempo, lugar e pertença num Movimento Crisão Angolano*. Luanda: Editora Mulemba Yetu.

Bockie, S. (1993). *Death and the invisible Powers: The World of Kongo Bielief*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Cuvelier, J. (1934). *Nkutama mvila zamakanda*. Tumba: Diocèse de Matadi

Cuvelier, J. (1948a). “Montesarchio (Jerôme de), missionnaire – Montesarchio – Arezzo, 25.5.1669”. *Biographie coloniale Belge* T.I. Col. p. 707-714.

Cuvelier, J. (1948b). *L’Ancien royaume de Congo*. Bruxelas: Desclé

Cuvelier, J. (1953). *Rélations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*. Bruxelas: Institut Royal Colonial Belge.

Da Gallo, B. (1972 [ms. 1710]), “Relazione del’ultime Guerre civili del Regno di Congo”. Em Filesi, T. *Nazionalismo e religione nel Congo all’inizio del 1700: La setta degli Antoniani* (pp. 55-91). Rome: A. BE. T. E.

Dias, G.S. (1942). *A batalha de Ambuila*. Lisboa: Museu de Angola.

Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Lisboa: Celta.

Eliade, M. (1992), *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.

Filesi, T. (1971). *Nazionalismo e religione nel Congo all’inizio del 1700: la setta degli Antoniani*, Roma: A.BE.TE.

Gonçalves, A. C. (1997). “Kimpa Vita: simbiose de tradição e de modernidade”. Em *Encontro de Povos e Culturas em Angola* (pp. 323-338). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses.

Gonzaga, J. B. (1993). *A inquisição em seu mundo*. São Paulo: Editora Saraiva.

Jadin, L. (1961). “Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la ‘saint Antoine’ congolaise (1694-1718)”. *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, 33, p. 411-615.

Janzen, J. (1982). *Lemba, 1650-1930: a Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York: Garland Publishing.

Laman, K.E. (1936). *Le Dictionnaire Kikoongo-français*. Bruxellas: I.R.C.B.

Macgaffey, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.

Marcum, J. (1969). *The Angolan Revolution. Vol. 1. The Anatomy of an Explosion, 1950-1962*. Cambridge: M.I.T. Press.

Mawete, M. (2018). *Dieu ma Mère. Le matriarcat et féminisme*. Paris: Papyruss Press.

Mbemba, R. (2002). *Le procès de Kimpa Vita, la Jeanne D’Arc congolaise*. Paris: L’Harmattan.

Mboukou, S. (2010). *Messianisme et modernité: Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des Antoniens*. Paris: L’Harmattan.

Mello e Souza, M. (2006). “Religiões tradicionais e catequese na África Central, século XVII”. *Phronésis*, Vol. 8, n.º 1, p. 121-138.

Merolla, G. (1692), *Breve e Succinta Relatione del viaggio ne Regno do Congo nell’Africa Meridionale Fatta*. Napoles: Predicatori dell’iftesí’Ordine.

Mujynya, E. (1969). “Le mystère de la mort dans le monde Bantu interlacustres”. *Cahiers des religions africaines*, n.º 3, p. 23-35; p. 199-208.

Mulago, V. C. M. (1956). “L’union vitale bantu”. *Rhythmes du monde*, 4, nº 2-3, p. 43-53.

Mulago, V. C. M. (1987). “La conception de Dieu dans la Tradition bantu”. *Revue du Clergé africain*, n.º 22, p. 272-299.

Mutombo, M. (1996). “La polymorphie de Deieu”. *Raison Ardente*, nº 47, p.43-53.

Ngoma, F. (1963). *L’initiation ba-kongo et sa signification*. Elizabethville: CEPSI

Nunes, A. S^{dc} (2020). *Introdução a História do Tocoísmo*. Luanda: Mayamba.

Pemot, H. (2013), *Kimpa Vita: uma resistente kôngo*. Paris: L’Harmattan.

Petelo, N. (1993, Dezembro). “Dimension religieuse et historique de Kimpa Vita”. *Africa: Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente*, Anno 48, n.º 4, p. 611-623.

Pigafetta, F & Lopes, D. (1989). *Relação do reino do Congo e as terras circunvizinhas*. Lisboa: Publicações Alfa SA.

Salvatore, A. (1931). “Catalogo dei Cappuccini Missionari bel Congo (1645-1711). Em Gallo, P. B. da. (Ed). *Archivio Storico dei Frati Minori Capuccini di Foggia*, Vol. XI, n.º VI, pp. 74-92.

Sinda, M. (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques (Kimnaguisme, matsouanisme et autres mouvements*. Paris: Payot.

Thonton, J. (1983). *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition 1641-1718*. Madison: University of Wisconsin.

Thornton, J. (1998). *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thornton, J. (2006). “Elite Women in the Kingdom of Kongo: Historical Perspectives on Women’s Political Power”. *The Journal of African History*, vol. 47, nº 3, p. 437-460.

Thornton, J. (2020). *A History of West Central of Africa to 1850*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Ving, J. (1938). *Études Bakongo. Religion et magie*. Bruxelles: Goemaere.

RITUALISTAS CENTRO-AFRICANOS EM ESCRITOS MISSIONÁRIOS - KONGO E NDONGO, SÉCULOS XVI-XVII

Central African ritualists in Missionary writings - Kongo and Ndongo, 16th-17th centuries

José Rivair Macedo⁵²

RESUMO

Com base na análise de documentação missionária produzida sobre a área Kongo-Angola no período situado entre os séculos XVI-XVII, este texto examina o modo pelo qual ritualistas centro-africanos aparecem descritos, caracterizados e classificados pelos agentes do cristianismo durante o processo de evangelização do Kongo e do Ndongo. Sua qualificação como “feiticeiros”, e os juízos de valor negativos a eles atribuídos, embora dificultem a percepção das práticas e crenças efetivas aos quais as lideranças espirituais centro-africanas encontravam-se associadas permitem entrever elementos importantes das cosmologias bantu-kongo relacionados aos saberes e técnicas detidos por indivíduos que, na condição de médiuns, atuavam como intermediários entre as dimensões do visível e do invisível. O estudo dedica atenção particular ao modo pelo qual aparecem descritos dois grupos de ritualistas: os ngangas e os quimbandas.

Palavras-chave: Capuchinhos; Jesuítas; ritualistas centro-africanos; literatura missionária; feiticeiros.

ABSTRACT

Based upon the analysis of missionary documents produced concerning the Kongo-angola area during the period between the 16th-17th centuries, this text examines the way through which Central African ritualists are described, characterized and classified by

⁵² Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil.

the agents of christianity during the process of evangelization of Kongo and Ndongo. Their qualification as “sorcerers” and the negative judgements attributed to them, despite difficulting the perception of the effective practices and beliefs to which Central African spiritual leadership found themselves associated with, allow us to perceive important elements of bantu-kngo cosmologies related to knowledge and techniques held by individuals whom, in the position of mediums, acted as intermediaries between the dimensions of the visible and the invisible. Our study pays particular attention to the way in which are described two groups of ritualists: the ngangas and the quimbandas.

Keywords: Capuchins; Jesuits; Central African ritualists; missionary literature; sorcerers.

O presente texto tem por objetivo observar como determinados representantes do cristianismo latino viram e descreveram os intérpretes locais das tradições ancestrais dos povos do antigo Kongo e do Ndongo nos dois primeiros séculos de contato. Não se pretende, pois, dar a conhecer ou examinar algo efetivo sobre as crenças locais ou sobre os ritualistas centro-africanos a partir de seus próprios referenciais de mundo, mas o que se pretende é tão somente analisar a maneira pela qual tais crenças e tais pessoas aparecem em registros escritos por sacerdotes cristãos que estiveram envolvidos nas missões de evangelização durante a fase inicial da conquista portuguesa, sobretudo os missionários vinculados à Companhia de Jesus e a Ordem dos frades franciscanos capuchinhos. Com esta observação preliminar, pretende-se não apenas especificar a que fontes históricas recorreremos - todas elas produzidas por adversários e/ou perseguidores dos costumes e práticas sociais descritas -, mas também chamar atenção para os cuidados necessários na seleção, exame e utilização dos dados históricos obtidos a partir de tais fontes.

Questões teórico-metodológicas

Em conhecido colóquio dos especialistas em Estudos Africanos, organizado por Beatrix Heintze e Adam Jones, e publicado na Alemanha

pelo Frobenius-Institut, evento que teve por tema central o uso de fontes europeias na escrita da história das sociedades africanas anteriores ao século XX, Anne Hilton esboçou um excelente panorama das fontes missionárias, mostrando sua grande diversidade e seus atravessamentos etnocêntricos. Junto com as observações formuladas por John Thornton (2005) sobre os mesmos problemas de abordagem, temos condições de avaliar as possibilidades de utilização delas, as especificidades de seus elementos narrativos e de seus compromissos ideológicos, o que não invalida o seu uso como fontes históricas privilegiadas. Os argumentos desenvolvidos por Gérard Chouin (2001) acerca dos relatos de viagem europeus sobre os povos da costa ocidental africana aplicam-se bem ao tratamento a ser conferido às fontes missionárias sobre os povos centro-africanos: junto às informações reveladas por indivíduos estranhos às culturas locais, será preciso considerar o que estas poderiam significar no contexto em que foram registradas, compará-las, confrontá-las, e tentar identificar, tanto quanto possível, a voz dos(as) sujeitos(as) que serviram como fonte de consulta aos escritores.

A este debate de caráter heurístico, acrescentaríamos uma outra questão, de caráter epistemológico, relativa aos limites do olhar, da descrição e dos julgamentos morais encontrados nas fontes missionárias em virtude dos próprios condicionamentos culturais que orientavam e orientam a visão de mundo euro-cristã na interpretação das ontologias e cosmologias africanas. Não há dúvida sobre o lugar de autoridade do discurso missionário na produção de um tipo de conhecimento alienado da realidade a que se refere devido ao seu compromisso com o que Valentin-Yves Mudimbe qualificou de “políticas de conversão”, pelas quais a negação de valor aos fenômenos e agenciamentos dos sujeitos observados contribuía decisivamente para a explicação da conquista espiritual. A “autoridade da verdade” de que os missionários se sentiam portadores desempenhou papel determinante na gestação de uma “razão etnológica”, quer dizer, de um modo de narrar a diversidade cultural acompanhada de juízos de valor e de uma grande carga de preconceito e/ou de exotização (Mudimbe, 2013, p. 71).

Por isto mesmo, será preciso deslocar o foco da análise deste caráter normativo, autoritário e predeterminado, de modo a detectar

elementos dos “imaginários ancestrais” persistentes, resistentes à assimilação cultural. Será preciso considerar a capacidade de reação, de indocilidade do “paganismo” e suas “razões práticas” diante das incorporações, reformulações e transformações pretendidas pelo discurso da “razão teológica” euro-cristã (Mbembe, 2013, p. 65). Uma premissa básica é contestar, de antemão, a referida pretensão de unidade, coerência sistêmica e significados articulados atribuídos pelos missionários aos “inimigos da fé”, que, na realidade, eram seus concorrentes na disputa pelo controle das esferas de manifestação do sagrado.

Na introdução ao relato do frade capuchinho espanhol Mateo de Anguiano, publicado pela primeira vez em 1685, e pela segunda vez em 1721, consta que as crenças africanas resistentes aos missionários provinham não propriamente da idolatria, mas de “superstições ridículas” que explicariam a “grande estima às imagens grotescas de pequenos ídolos” (idolillos); dos gestos ridículos de adoração a objetos que aparecem nomeados pelos padres como “fetiches”. Ainda que as crenças africanas apareçam aí descritas em termos abertamente depreciativos, irônicos, não parecia paradoxal afirmar que o pior defeito dos kongueses seria a “inconstância”, isto é, a “instabilidade nas resoluções tomadas e na verdade abraçada” (Anguiano, 1950, p. XIII). A persistência das crenças pagãs, verdadeira recalcitrância, levou a que aquelas “figuras medonhas adornadas de enfeites bizarros”, os “fetiches”, tivessem exercido desmedida influência no pensamento ocidental. Aquilo que o missionário espanhol e outros frades capuchinhos, como Andrea de Pavia, designaram como “ídolos” ou “fetiches” resulta de um complexo jogo de projeções de ideias preconcebidas gestadas na Europa sobre crenças e costumes tidos como “selvagens” e “pagãos”, que acabou por dar origem às concepção religiosa definida em termos evolucionistas e racistas como “animismo” e/ou “fetichismo” (Almeida, 2011, 2017; Sansi, 2008). Os artefatos centro-africanos designados na área linguística Kongo como *minkisi*, no plural, e *nkisi*, no singular – de onde o termo aportuguesado *enquice* -, são na realidade objetos de natureza religiosa complexos, inseridos em cosmologias que dispunham de sistemas dinâmicos com ritos e crenças desenvolvidos em torno de cultos locais, territoriais, devotados aos

ancestrais (divinizados ou não), aos espíritos dos mortos, e a determinadas cerimônias de caráter público (provas judiciais, juramentos e/ou ordálios; rituais de transmissão de poder) (MacGaffey, 1977). A esses artefatos estiveram associados ritualistas, que os agentes do cristianismo chamaram de “feiticeiros” ou “sacerdotes”, e que, em sentido estrito, eram na realidade intermediários e/ou intérpretes dos fenômenos do sagrado em suas respectivas comunidades, sem que por isso pertencessem a uma religião específica.

No momento em que Mateo de Anguiano escreveu o seu relato, mais de dois séculos tinham se passado desde a chegada dos primeiros missionários no Kongo. Ele participou da fase final do primeiro ciclo de atividade evangelizadora, em um momento em que a soberania e autonomia dos Estados e potências centro-africanas encontravam-se profundamente enfraquecidas. No presente estudo a atenção recairá preferencialmente nos registros escritos deixados por integrantes da Missão Jesuítica (1619-1675) e por participantes do período de implantação da Missão Capuchinha (1645-1685), quando, por um lado, os discursos evoluem de um forte entusiasmo inicial pela suposta facilidade da conversão dos “nativos”, para um profundo pessimismo diante da constatação da continuidade de hábitos e práticas qualificadas como “pagãs” (Hilton, 1987, p. 302-303).

Considerando as informações recolhidas dos textos de missionários que participaram deste período inicial de evangelização, os grupos centro-africanos ligados ao campo do sagrado não têm reconhecida sua legitimidade religiosa. Embora o título desta apresentação faça referência a “ritualistas”, isto é, a pessoas detentoras de saberes e técnicas que as colocavam como médiuns, no sentido etimológico dessa palavra, isto é, como intermediários espirituais entre o visível e diversas instâncias do invisível (Nsondé, 1995, p. 128), sua qualificação nas fontes euro-cristãs como “bruxos”, “feiticeiros”, “enganadores”, “charlatães”, não apenas desconsidera e desqualifica seus importantes papéis nas respectivas comunidades a que pertenciam, mas bloqueiam o acesso a informações que nos permitiriam determinar os seus atributos efetivos no contexto social anterior e/ou coetâneo ao processo de conquista espiritual promovida pelo cristianismo. Porém, o que se percebe é que não

se trata tão somente da condenação irrestrita ao seu papel social, mas da incapacidade dos missionários de vislumbrar em que tal papel social consistia devido à ausência de parâmetros de comparação que não fosse o próprio universo euro-cristão. Haverá, neste caso, que problematizar a pretensão da superioridade religiosa do cristianismo e pôr em causa a alegada predominância do paradigma judaico-cristão, descartando a ideia que se tornou muito difundida de um propensão e antecipação dos habitantes do Kongo ao monoteísmo (Sweet, 2007, pp. 130-131).

A variedade de adjetivos e qualificativos negativos retirados do ideário cristão para se referir aos ritualistas contribui apenas para demonstrar a ignorância dos agentes cristãos face a um universo cultural considerado familiar para eles, mas absolutamente estranho à sua visão de mundo. Em carta datada de 27/03/1627, redigida pelo padre Francisco Pacconio sobre o serviço evangélico no Ndongo, as reclamações contra a indiferença do povo em locais de pregação do evangelho, contra a persistente “*crença nos feitiços para fazer vir chuva*” e sobre “*dois diabos*” que aconselhavam o soba, conferem ao relato um tom de decepção diante do que se esperava daquele povo que já tinha sido evangelizado (MMA, 1956, v. 7, p. 505). Mas este tipo de informação não contribui para o acesso nem ao universo cultural centro-africano e nem aos procedimentos adotados pelos catequistas no serviço evangélico. Inadequação similar ocorreria ao se dar crédito a vocábulos ou expressões etnocêntricas vinculadas ao discurso cristão empregados com fins de proselitismo religioso, como “gentio”, “bruxo”, “feiticeiro”, e mesmo o termo infamante “cafre” – retirado do vocabulário de inspiração islâmica (MMA, 1955, v. 6, p. 38; 1960, v. 8, pp. 65-66; 1965, v. 10, p. 246; 1981, v. 12, p. 196-197; 1988, v. 15, p. 273).

Ngangas

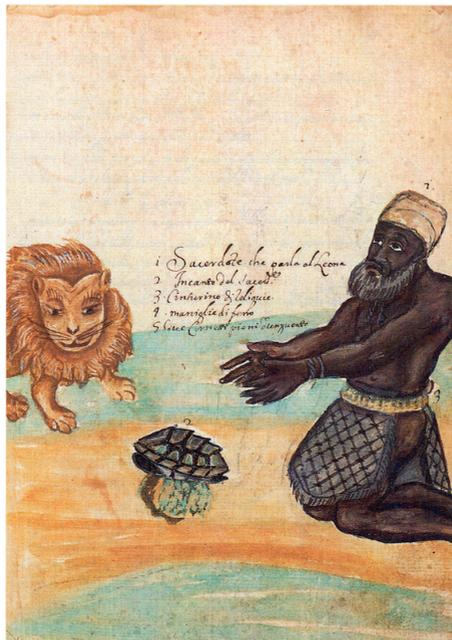
Reveste-se todavia de maior interesse a incidência do vocábulo *nganga*, que aparece fartamente mencionado nas fontes históricas missionárias. No Relatório do padre Serafim de Cortona sobre a cristandade em Angola, datado de 9/12/1658, o frade capuchinho associa diretamente

os *engangas* a um conjunto de práticas que qualifica como “idolatrias”, e especifica que esse termo quer dizer “sacerdotes” (MMA, 1981, v. 12, p. 196). Também na forma derivada, *ganga*, tem-se que, abstraída toda a dimensão ideológica do discurso missionário, tais vocábulos se referem mais diretamente ao universo cultural dos povos do Kongo e do Ndongo.

Em notável estudo acerca dos rituais judiciários da África negra, a antropóloga Anne Retel-Laurentin, após exaustiva pesquisa de campo sobre as técnicas divinatórias empregadas nas provas judiciais mediante ingestão de substância tóxica venenosa, observou na extensa área étnico-linguística de matriz banto que o ritualista encarregado dos procedimentos do ordálio do veneno recebe o qualificativo genérico de *nganga*. Este termo e seus derivados são empregados em uma área geográfica tão vasta que inviabilizam qualquer definição comum a seus portadores. O que se pode adiantar é que, no campo semântico em que se observa sua aplicação, a nomeação tem em referência indivíduos que atuam como terapeutas tradicionais (curandeiros), videntes e/ou adivinhos, detentores de conhecimentos mágicos que por vezes, na atualidade, são identificados como “bruxos” ou “feiticeiros” em suas próprias comunidades de origem. Entre as variantes do nome aparecem, entre outros: Anga, Assanga (Nigéria), Ngangou, Ngambi, Ngengan (Camarões), Anganga, Ngamba Ngombo (Gabão), Nganga, U-Ganga, Nganki, Chji-Nganga (Kongo), Ganga, Mganga, O’Nganga (Quênia, Tanzânia), Nganga, Nyanja, Um-Nganga (África Austral) (Retel-Laurentin, 1974, pp. 63-71).

As informações anteriores servem tão somente para demonstrar a grande dificuldade de percepção de quem poderiam ser efetivamente os indivíduos nomeados nas fontes missionárias como *ngangas* porque muito do que se atribui a eles não decorre de um testemunho ocular: foi recolhido *a posteriori*, primeiro por evangelizadores, depois por antropólogos (alguns deles, missionários, ou com formação missionária) ou por administradores-etnógrafos do período colonial. O mais frequente até a segunda metade do século XX foi a vinculação dos ritualistas aqui considerados como sendo “feiticeiros”, o que coloca problemas devido a carga negativa associada a tal grupo no universo euro-cristão a que

este termo se refere. Foi por isto que antropólogo-missionário Carlos Estermann distinguiu três classes de pessoas envolvidas na nomeação: 1) os “feiticeiros” propriamente ditos, “agentes de todo o malefício”; 2) os adivinhos; e 3) os curandeiros (Estermann, 1983, p. 339). Distinção similar também é salientada por outro etnógrafo do período colonial português, Eduardo dos Santos, que menciona, de um lado, o *nganga*, equiparando-o ao “feiticeiro”, e ao “curandeiro”, e de outro lado o *tábi*, isto é, o “adivinhador das causas das doenças” (Santos, 1962, pp. 44-45). Para o caso dos povos da área linguística mbundo, outra palavra aplicada na nomeação de indivíduos de ambos os sexos a quem se atribuía capacidade de vidência e previsão é *xinguila*, que, nas palavras do missionário Giovanni Cavazzi de Montecúcolo quer dizer “*adivinho possuído por um espírito que fala pela sua boca*” (1965, p. 204).



Representação de um *nganga*, do livro *Missione evangelica ao regno del Congo*, de Giovanni Cavazzi de Montecuccolo, circa 1665-1667.

Manoscritti Araldi, Biblioteca Estense.

Ainda que diferentes quanto à qualidade, densidade e capacidade crítica, trabalhos de caráter antropológico desenvolvidos por insígnis pesquisadores, entre os quais Wyatt MacGaffey (1970), Manuel Rodrigues de Areia (1985) e/ou Manzambi Vuvu Fernando (s.d.), herdaram a ideia interessante, porém parcialmente fabricada nos termos da “razão etnológica” enunciada por V.-Y. Mudimbe (2013), ao conceber a cosmologia Kongo-Angola como um sistema organizado, estruturado e bem articulado. Presente-se aqui a influência de grandes obras vinculadas ao colonialismo, como os *Études Bakongo*, publicado em 1921 pelo missionário belga Joseph Van Wing (1938). O que está em discussão é a percepção de uma totalidade e a relação entre princípios vitais, defendido por Clementine Faik-Nzuji ou Bunkesi fu-Kiau (Fernando, s.d., p. 178) aplicada aos séculos XVI-XVII, pois tais esquemas resultam de observações e teorizações que dificilmente encontram respaldo em registros históricos do período dos primeiros contatos entre centro-africanos e europeus. Eis o motivo pelo qual, mesmo que em face de dados lacunares e indiretos, parece-nos metodologicamente coerente o caminho sugerido pelos estudos de John Thornton (2002, p. 73), de examinar e analisar elementos das práticas religiosas e vida cerimonial a partir de registros da própria época a que fazem referência às fontes históricas antigas, com foco dirigido para o que está subjacente aos discursos aqui examinados.

Na percepção missionária, houve a tendência para identificar nas práticas do Kongo-Ndongo uma antecipação de elementos integrados ao universo religioso monoteísta. Em certas fontes missionárias os ritualistas são denominados *nganga nzambi*, cujo significado literal é “sacerdotes de Deus”. A referida expressão provém da equivocada associação entre os vocábulos *nzambi* e/ou *nzambi mpungu*, termos que designam, nas línguas locais, a entidade primordial a que se atribui a criação do mundo, à imagem do Deus a que os cristãos atribuem a criação de toda a humanidade, onipotente e onisciente (Nsondé, 1995, pp. 166-167; Thornton, 2004, p. 331). Colisões semânticas como essas deram origem a diversas correspondências entre sistemas cosmológicos distintos, e crenças africanas que estavam sendo combatidas ao longo dos

séculos XVI-XVII foram parcialmente transpostas para o vocabulário judaico-cristão, sendo então misturadas às crenças, ideias e símbolos cujo significado original eram não apenas distintos, mas por vezes opostos (Van Wing, 1938, pp. 8-13; MacGaffey, 1970; Sweet, 2007, pp. 128-129). Ao estabelecer tais paralelismos, a função dos ritualistas veio a ser confundida com a de “sacerdotes”. Os próprios missionários aceitaram serem designados pelo qualificativo *nganga*, como o jesuíta António Pires, que ficou conhecido no Ndongo como “Ganga Anjaire” por ser o mais velho do grupo (MMA, 1961, v. 9, p. 341); Frei Crisóstomo de Gênova ficou conhecido em Massangano como “Ganga Acabanga”, que equivaleria no vocabulário da conversão à ideia do “descobridor de ídolos e maldades” (MMA, 1982, v. 13, p. 458). Outra expressão para designar os missionários passou a ser “Ganga Mugiem”, que significaria “sacerdotes que estão em toda parte” (MMA, 1982, v. 13, p. 472).

No Memorial do Padre Boaventura de Alessano à *Propaganda Fide*, datada de agosto de 1649, no início da missão capuchinha, observam-se logo consequências negativas para as práticas africanas em virtude dos paralelismos aqui apontados. Elas são associadas como fazendo parte de uma seita de adoração aos ídolos, em reuniões secretas com músicas e danças em que o missionário sugere determinada conotação sexual. Estas reuniões seriam conduzidas por “*magos, encantadores, feiticeiros e de semelhante gênero ou verdadeiros e reais, ou aparentes e ignorantes, objetos de veneração e reverência*”, que o missionário logo incluiu na categoria de “superstições”, idolatrias e “ritos gentílicos” (MMA, 1965, v.10, p. 135), tal qual faziam os evangelizadores e párocos na Europa antes da era moderna em relação ao “paganismo” greco-romano ou germânico.

Diversas categorias de ritualistas aparecem mencionadas na documentação missionária, mas raramente vem a ser descritas quanto aos seus atributos sociais e/ou religiosos. Os nomes mais recorrentes são *ganga-zombi* ou *ganga zumba*, mencionados como curandeiros (MMA, 1971, v. 11, p. 308; 1982, v. 13, p. 258). Porém, na disputa pelo domínio do campo do sagrado, avulta na documentação o nome dos *engangas engombos*, designados nas línguas locais como *nganga ngombo*, ritualistas

considerados particularmente nefastos ao estabelecimento da fé cristã, segundo o Decreto de D. Garcia II, rei do Kongo, de 1648. Também eram muito visados e denunciados locais de guarda dos *nkisi*, qualificados como “casa dos ídolos”, identificadas como centros de culto a divindades qualificadas como *nkita*, e caracterizadas como um culto oficiado pelos *kitomi* – personagens que serão abordados adiante.

Em face da gradual implantação do cristianismo estes rituais e cerimônias dos quais tomavam parte diferentes ritualistas foram mantidos em segredo aos missionários (Nsondé, 1992, p. 708). Observa-se, portanto, que as funções desempenhadas pelos ritualistas eram altamente respeitadas e valorizadas porque diziam respeito à previsão e controle de determinados fenômenos que envolviam as relações entre o mundo dos vivos em conexão com os ancestrais, e em sua atuação subsiste não apenas uma dimensão “religiosa”, como se poderia facilmente pensar a partir de uma perspectiva euro-cristã, mas uma dimensão de “saber”, de “conhecimento”. O sociólogo Georges Balandier (2009, pp. 222-226) salientou este vínculo profundo ao afirmar que através do termo *nganga* eram expressas noções de competência, habilidade, criatividade, conhecimento, domínio e aplicação de técnicas dotadas de eficácia, socialmente reconhecidas. Conhecimentos e experiências preservados e transmitidos nas inúmeras sociedades iniciáticas a que eles estavam vinculados. Por isto é que eram rodeados de carisma e de prestígio, com grande capacidade de intervenção junto aos representantes do poder, fossem chefes de aldeia, príncipes e reis antes da adoção oficial do cristianismo por essas mesmas lideranças políticas.

Ao contrário dos documentos até aqui mencionados, que são na maior parte das vezes breves, episódicos, o longo e detalhado tratado de caráter etnográfico de autoria do capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo, intitulado *Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola*, publicado em 1687, permite perceber a atribuição de sentido religioso conferido aos ritualistas bem como as implicações político-ideológicas daí decorrentes, aplicáveis em conjunto às áreas Kongo e Mbundo. Na primeira parte do livro o missionário-etnógrafo reserva uma seção específica aos “feiticeiros” e propõe fazer uma descrição

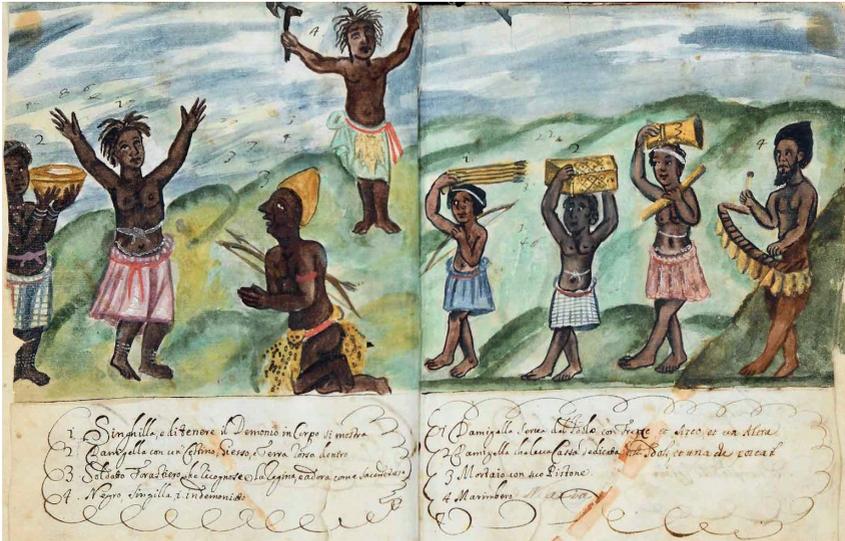
pormenorizada acerca dos adversários do cristianismo; enquadra-os em funções hierárquicas de maior ou menor prestígio, e sugere a ideia de que pertencessem a uma seita. Porém, ao contrário do que ele imaginava, nunca as práticas, saberes e rituais da religião tradicional dispôs de um corpo sacerdotal organizado, centralizado e hierarquizado. A bem da verdade, devido a multiplicidade de funções e esferas de ação dos intermediários com o sagrado, a autoridade, respeito e credibilidade dos *ngangas* e/ou *xinguilas* dependiam exclusivamente de sua efetiva capacidade de prever, curar e mediar as relações com os espíritos ancestrais, o que os mantinha em posição de insegurança e precariedade – ainda mais em face da pressão exercida por um corpo sacerdotal organizado pela igreja católica ibérica e romana, que contou com o apoio da autoridades políticas Kongo-Angola (Thornton, 2004, pp. 325-326).

De acordo com Cavazzi de Montecúcolo (1965, pp. 91-93), um dos mais influentes “feiticeiros” teria sido o *nganga ngombo*, a quem atribui a função de prestidigitador, portanto, de vidente. Trata-se, neste caso, de uma categoria de adivinhos muito perseguida pelos missionários até o encerramento da missão capuchinha no século XVIII, cujas atividades foram descritas por Luca de Calnisetta e Marcellino d’Atri: mediante danças e cantos, estes incorporavam os espíritos - designados como “demônios” -, que durante o transe entravam em sua cabeça e falavam através deles sobre a incidência de moléstias ou a identificação da autoria de crimes, além da previsão de eventos (Nsondé, 1995, pp. 128-130; Thornton, 2004, p. 332). Em Angola, nos dias de hoje, tais ritualistas continuam a ser apreciados e a eles é conferida a capacidade de manipulação de símbolos divinatórios chamados *kuphele*. Os *nganga ngombo* dominam as técnicas de previsão denominadas pelos povos Cokwe de *Ngombo ya cisuka*, mediante o recurso a objetos dispostos em determinado tecido ou determinado recipiente (Areia, 1985).

O missionário descreve com maior brevidade outras categorias de oficiantes religiosos, como o *nganga ia-muloco*, a quem estaria reservado a preservação e cuidado das estátuas dos ídolos; o *ntinu-a-maza*, que, segundo ele, quer dizer, “rei da água”, responsável por officiar juramentos com recurso

à água dos rios; o *amobundu*, responsável por guardar as sementeiras; o *nconi*, portador do ídolo de mesmo nome a que se atribuía capacidade de curar diversas moléstias; o *nzazi*, *ngodi* e *nsambi*, *macula* e *matamba* cada um reconhecido como curador de diversas doenças, enquadrando-se na categoria de curandeiros (Cavazzi de Montecúccolo, 1965, pp. 93-97).

Giovanni Cavazzi faleceu em 1678, nove anos antes da publicação da *Istorica Descrivzione de tre regni Congo, Matamba e Angola*, que sofreu revisões e alterações de forma e estilo quando foi publicada em 1687 por Giacomo Monti em Bolonha, e depois traduzida em várias línguas europeias modernas. Uma nova perspectiva de estudo foi saudada com entusiasmo pelos pesquisadores quando em 1969 foram identificados três manuscritos originais da *Missione evangelica al regno de Congo*, escritos de próprio punho pelo missionário nos anos 1665-1667, que permaneceram durante muito tempo na biblioteca particular da família Araldi, em Modena (Filesi, 1969). Além do expressivo volume textual, que ao todo somam 1568 páginas, cumpre destacar a qualidade da iluminação dos manuscritos, integrada por trinta e três gravuras coloridas e outras tantas em preto e branco cujos elementos gráficos oferecem um retrato precioso do ambiente sobre o qual foi feito o relato, com a representação de vestuários, artefatos e utensílios diversos, armas, instrumentos musicais e cenas da vida social (Levi, 1999, pp. 34-35). Por exemplo, na parte em que o missionário-etnógrafo trata das crenças e sacrifícios entre os “jagas”, uma ilustração dos *Manoscritti Araldi* ilustra de modo incomparável o cenário completo de um ritual de posseção realizado por *xinguilas*. A identificação das partes que integram a cerimônia é facilitada pela inclusão, na parte inferior da composição, de legendas explicativas.



Cena de possessão. Ilustração do livro *Missione evangelica al regno del Congo*, de Giovanni Cavazzi de Montecuccolo, circa 1665-1667. Manoscritti Araldi, Biblioteca Estense.

No lado direito da composição visual, um pequeno grupo de servidores caminha e leva consigo armas (arco e flechas), oferendas em uma caixa decorada, instrumentos de percussão - enquanto o derradeiro da fila toca uma marimba. Ao que parece, a função desta sequência é mostrar a chegada dos participantes no local em que ocorreria o ritual. À frente da comitiva encontra-se um homem ajoelhado. Esta sua posição corporal, com as mãos juntas em forma de súplica e o olhar voltado para cima, na direção dos(as) *xinguilas*, pode indicar ser esta a pessoa a ser beneficiada pela cerimônia. Os elementos visuais empregados na caracterização deste personagem permitem supor tratar-se de alguém que gozava de posição social privilegiada: primeiro, pelo fato de carregar embaixo de um dos braços o arco e a flecha, sugerindo que se tratasse de um guerreiro, de um soldado; depois, ele tem em sua cabeça um gorro *mpu* ou uma touca feita em tecido trançado de ráfia; sinais distintivos de sua posição diferencial na sociedade Kongo-Angola (Fromont, 2017, pp. 44-45).

Do lado esquerdo da composição, estão as oficiantes da cerimônia, ao que parece, duas mulheres xinguilas. A que se encontra ao fundo tem nas mãos um recipiente onde provavelmente encontravam-se oferendas de comida e bebida. Além de trazerem amarrado na cintura um tecido vermelho, a parte inferior de suas pernas e braços aparecem marcadas com barro branco, uma sinalização de sua capacidade de conexão com os mortos – representados pela cor branca expressa pela palavra *mpemba*. Um terceiro xinguila, posicionado acima e ao centro, mostra-se com os braços abertos e levantados, e em uma das mãos empunha um machado. Tudo leva a crer ser esta a pessoa incorporada pelo espírito de um morto, pois na legenda número 4 consta explicitamente que o “negro singilla” está “endemoniado” (endemoninhado). É muito provável, conforme sugere James Sweet, que ele estivesse servindo como médium para o espírito de um poderoso guerreiro (Sweet, 2007, p. 169).

A possessão por espíritos dos antepassados era a forma mais frequente de intervenção terapêutica em toda a África central. Nesse caso, o *nganga* ou *xinguila*, na condição de médium, ao ter o próprio corpo possuído, permitia que o demandante da cura pudesse estabelecer contato direto com a voz do espírito ancestral, em meio e ao ritmo de sons produzidos por instrumentos de percussão (*ganzás*, tabaques), danças, movimentos diversos e performances corporais. Encontram-se aí elementos comuns às cerimônias que ficaram conhecidas na América portuguesa, antes do século XIX, como “calundus”. Eis a descrição detalhada de uma dessas cerimônias feita por Giovanni Cavazzi sobre o que observou entre os povos mbangalas (imbangalas), nomeados no texto como “jagas”, a qual, em que pesem os juízos de valor e os preconceitos, apresenta a forma e o conteúdo do ritual:

O homem ou mulher põe-se no meio da multidão e ordena que todos lhe obedçam, pois a função é promovida não pelo seu capricho, mas pelo impulso interior do espírito consultado. Entretanto, os músicos tocam os seus instrumentos e excitam os

presentes com cantos e berros apropriados, capazes de assustar as próprias feras. Cantam umas canções diabólicas com imprecações, julgadas eficazes para persuadir o Demônio a entrar no corpo do xinguila. Este, por sua vez, esconjura-o e convida-o a tomar posse dele. Ao som dessas súplicas, dá-se a intervenção do Demônio, verdadeira ou simulada. Então o feiticeiro levanta-se com muita seriedade e, ficando um momento imóvel, imediatamente começa a agitar-se, movendo os olhos nas órbitas, deitando-se no chão, contorcendo-se furiosamente, vergando todos os membros; numa palavra: parece endemoninhado. Só isso seria suficiente para lhe dar prestígio perante os Pretos, mostrando que tem familiaridade com os espíritos e que é obedecido por eles... Os jagas recorrem a este possesso por julgarem que ele sabe tudo o que acontece na outra vida, e usam as formas de respeito e de reverência que usariam para com um semideus, interrogando-o e recebendo respostas como se fossem do espírito consultado. O possesso ameaça desgraças, prediz desventuras, roga pragas, repreende a avareza dos parentes, pede novos sufrágios, novas comidas, novo sangue humano e novas vítimas (Cavazzi de Montecúcolo, 1965, pp. 204-205).

O mais importante dos ritualistas que reagiam à implantação do cristianismo é denominado de *quitome*, palavra expressa no léxico kikongo e kimbundo pelo vocábulo *kitomi*. Ao considerá-lo como “chefe supremo” da seita de feiticeiros Cavazzi de Montecúcolo o compara a um sumo-sacerdote, quase equivalente ao que, para os cristãos, era representado pelo papa. Ele seria o oficiante de serviços religiosos em santuários reservados a divindades territoriais, chamadas *nkita*, a quem se atribuía a interferência em fenômenos naturais, a manutenção da moral e da ordem pública. O caráter propriamente religioso desses personagens

chama a atenção para certos elementos de inovação nas crenças originárias durante o processo de conquista espiritual e implantação do cristianismo. Os *nkita* eram considerados eminentemente sagrados, e em certos locais nenhum chefe (soba) poderia ser empossado sem o consentimento deles, por meio da intervenção dos *kitomi* (Nsondé, 1992, p. 707; 1995, pp. 124-126; Thornton, 2002, pp. 78-79).

Os elementos rituais dos cultos organizados pelos oficiais *kitomi* provinham em parte das cosmologias centro-africanas e em parte do cristianismo. Os locais em que as cerimônias ocorriam estariam situados em áreas afastadas das comunidades, e na frente da habitação onde ocorriam as reuniões com danças e músicas os *kitomi* mandavam fincar paus em semi-círculo onde depositavam os ídolos. Pintavam-nos com as imagens dos ídolos e misturavam a eles o sinal da cruz, dando a esta edificação o nome de “muro do rei do Kongo”. As atividades correspondem, como se pode depreender, a uma sociedade secreta com rituais específicos de iniciação, respeitada e temida inclusive por autoridades das cidades e províncias. Segundo Cavazzi de Montecúcolo (1965, p. 101), esta seita recebia o nome de *quimpaxi* (kimpasi), e suas reuniões funcionavam como uma “escola dos ministros de Satanás”. Bem longe disso, a julgar pelas considerações do pesquisador Dominique Ngoie-Ngalla, o *kitomi* estaria no mais alto escalão na hierarquia da Léemba, “uma organização esotérica, um instituto superior de ciências morais e religiosas e de ciência em sentido estrito: com conhecimentos de biologia, medicina, história, geografia, direito e astrologia baseados especificamente na tradição Congo” (apud Nsondé, 1995, p. 125).

Quimbandas

Na segunda parte da *Istorica Decrizzione*, aquela em que Giovanni Cavazzi de Montecúcolo trata dos costumes dos “jagas”, o autor volta a tratar da presença, ação e influência dos “feiticeiros” sobre aqueles povos. Menciona os *nganga ia nvula*, a quem se atribuía a capacidade de afastar a chuva e impedir os trovões, e muitos outros, como os *nganga*

ia ita, que era o “sacerdote da guerra”, responsável pela preparação de objetos mágicos capazes de proteger o seu portador contra as armas dos inimigos e pela fabricação do *nsengue*, um tipo de cinturão feito com a pele de crocodilos. Interessa-nos particularmente a descrição de uma categoria especial de ritualistas a quem denomina de *nganga-ia-quimbanda* (Cavazzi de Montecúcolo, 1965, p. 201), cujas particularidades chamam atenção e pedem comentários um pouco mais aprofundados.

Para os propósitos deste estudo, convém distinguir os sentidos atribuídos ao vocábulo “quimbanda”, grafado nas línguas kikongo e kimbundo como *quimbanda* ou *ki-mbanda*, das acepções que viriam a ser agregadas a ele na diáspora afro-americana, em que líderes espirituais e práticas religiosas nomeadas pela mesma palavra ganharam significados particulares e diferenciados em Cuba e no Brasil. Na sociedade angolana do século XX ele está associado a uma categoria de sacerdotes e/ou curandeiros, detentores de conhecimentos das propriedades de ervas capazes de curar moléstias físicas e espirituais. As atividades e depoimentos de um desses homens ao psiquiatra Neto de Luanda foram registradas no documentário etnográfico *O Kimbanda Kambia*, de Rui Duarte (1978), realizado na Aldeia de Jau, integrada ao Município de Chibia, na Província de Huíla. Estudos etnográficos realizados em outras partes de Angola confirmam o reconhecimento popular de sua alta condição, e que, na memória popular os indivíduos distinguidos por esse termo são lembrados como conselheiros dos governantes do antigo Kongo, onde teriam a seu cargo o desempenho e conservação dos serviços religiosos (Millet, 1989-1990, p. 162).

O vínculo dos atuais quimbandas com o curandeirismo os distanciam dos qualificativos associados aos antigos *quimbandas* descritos por Cavazzi de Montecúcolo, que, conforme se verá a seguir, tinham características muito particulares. Que se distinguissem por uma alta condição e respeito não parece haver dúvida. Diferenciados e caracterizados como “sacerdotes chefes do sacrifício”, portavam signos distintivos exteriores: por ocasião dos sacrifícios cobriam os ombros com pele de leão, tigre, lobo e/ou outros animais, tendo presas a estas algumas sineas chamadas *pumba*. Em outras circunstâncias, cobriam o corpo com

adornos feitos de folhas de mbondo, das árvores do embondeiro, e pintavam o rosto com pó branco. Ao realizar os sacrifícios de animais (galos, serpentes, cães), estabeleciam formas de comunicação com os espíritos. Por ocasião da morte, eram enterrados em locais secretos, sendo o ritual conduzido pelo quimbanda mais velho, considerado o ancião da “seita”. Após cerimônias consideradas “excráveis e desonestas”, algumas partes do corpo do defunto (coração, entranhas, extremidades dos pés e das mãos) eram arrancadas e vendidas como “coisas sagradas”. Nessa longa descrição, bem mais detalhada do que a oferecida a outros ritualistas, o autor da *Istorica descrizione* salienta um aspecto particular: “*para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de mulher, chamando-se também ‘a Grande Mãe’* (Cavazzi de Montecúccolo, 1965, p. 201).

Tudo indica que os *nganga ia quimbanda* ocupassem posição destacada junto aos detentores de autoridade. Segundo Cavazzi de Montecúccolo, pela autoridade que gozavam nas comunidades, quase todas as lideranças jagas, fossem chefes de guerra ou chefes de aldeia, procuravam ter um desses ritualistas perto de si, como conselheiros. Isto nos autorizaria a supor que ocorresse o mesmo junto aos governantes do Kongo e do Ndongo, onde, como se verá, os quimbandas também eram conhecidos e respeitados? Não obstante, devido à particularidade da caracterização de sua identidade sexual e/ou identidade de gênero, parece ter sido este o principal aspecto destacado no estudo destas enigmáticas lideranças espirituais. Por se vestirem com trajes femininos, apresentarem-se e se comportarem como mulheres, sendo do ponto de vista da identidade sexual considerados homens, os *nganga-ia-quimbanda* foram e por vezes continuam a ser considerados homossexuais. Sua ambivalência sexual, ao ser salientada, desloca a atenção sobre o que deveria ser considerado prioritário, que é sua identidade social, ou sua identidade religiosa.

Foi ao que parece o historiador norte-americano James Sweet (1996) quem levantou pela primeira vez a questão da homossexualidade dos ritualistas centro-africanos aqui tratados, em um estudo sobre o significado espiritual da relação entre as formas tradicionais de travestismo

sexual na África e na diáspora. Já o antropólogo brasileiro Luiz Mott (2005, pp. 17-18; 2011, pp. 02-06), ainda que reconheça o provável vínculo do grupo com um travestismo ou homossexualismo ritual, confere maior atenção aos processos movidos contra eles e outros sodomitas travestidos em processos inquisitoriais fora da África. Estudos menos fundamentados em pesquisa histórica, entretanto, tendem a ignorar a dimensão espiritual inerente ao grupo, valendo-se de sua existência histórica para provar a antiguidade da sexualidade homoerótica em Angola (Silva, 2020).

Temos a impressão que a insistência na identidade sexual dos *quimbandas* centro-africanos antigos decorre de uma contaminação do olhar dos testemunhos deixados nas fontes missionárias e cronísticas seiscentistas. Com efeito, as informações de Cavazzi de Montecúcolo encontram certa correspondência com registros feitos em diferentes localidades e momentos, em primeiro lugar na correspondência do jesuíta Baltazar Barreira aos seus superiores da Companhia de Jesus, datada de 1582, onde informa ter visto na aldeia (*libata*) de um soba do Ndongo um grande feiticeiro “*que andava com trajos de mulher, e por mulher era tido, sendo homem*”, a quem muito temiam por ser tido como deus da água e da saúde, um homem velho de barbas brancas raspadas e um arranjo de cabeça feito com os próprios cabelos que eram muito longos. Após ter sido preso, teve as vestimentas femininas arrancadas e os cabelos cortados, ao que, quando inquirido, “*confessou que nascera homem, mas que o demônio disse a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e até agora fora mulher, mas que daqui por diante queria ser homem*” (MMA, 1988, v. 15, p. 273).

A duplicidade sexual dos quimbandas também é sublinhada na longa crônica conhecida como *História geral das guerras angolanas*, de Antônio de Oliveira Cadornega, escrita em 1680-1681, em que estas lideranças são diretamente classificadas como homossexuais. Ao tratar dos jagas, logo depois de indicar a crença popular nos *ngangas*, especifica haver entre estes muita sodomia, “*tendo uns com os outros suas imundícies e sugidades, vestindo como mulheres*”, trazendo a barba raspada e integrando um grupo fechado de “feiticeiros” respeitados. Na sequência, reproduz informações similares àquelas encontradas

em Cavazzi de Montecúcolo sobre os rituais de enterramento feito pelos integrantes do grupo por ocasião da morte de algum(a) deles(as), de onde conclui que *“esta casta de gente he quem os amortalha e lhe dá sepultura, e não chega outro nenhum a elle como dissemos, que não seja de sua rale”* (Cadornega, 1972, p. 259).

Os(as) pesquisadores têm recorrido com mais frequência aos testemunhos de Cavazzi e Cadornega, retirados de obras escritas na década de 1680, para caracterizar o perfil religioso e sexual dos(as) quimbandas, mas enfatizam menos o depoimento de Baltazar Barreira feito um século antes, na década de 1580, quer dizer, no momento dos primeiros contatos efetivos dos missionários jesuítas no Kongo e Ndongo, quando o processo de cristianização não estava consolidado. Ainda que os adjetivos depreciativos apareçam nos três relatos euro-cristãos, a associação com a homossexualidade, que é indireta em Cavazzi e direta em Cadornega, não aparece no relato de Barreira. Em face da inexistência de testemunhos oculares de centro-africanos(as) dos séculos XVI-XVII sobre as duas questões que acabaram ficando coladas nas menções a(o)s quimbandas, sua duplicidade sexual e/ou a ambiguidade de sua identidade de gênero, parece-nos não apenas apressada a identificação deles(as) como o comportamento homoerótico, ainda que em processos inquisitoriais posteriores isso de fato aconteceu. Seria preciso refletir um pouco mais sobre o quanto as classificações sexuais e de gênero originárias do pensamento cristão contribuíram para reconfigurar a identidade do grupo, e o quanto tais classificações faziam sentido para as sociedades centro-africanas originárias.

Ao que parece, aquelas sociedades eram bem diferentes em seu funcionamento em relação às classificações rígidas e identificações fixas em relação à identidade sexual e de gênero. Em diferentes sociedades africanas as marcações de gênero não desempenhavam papéis sociais relevantes; e o vínculo social com o grupo não dependia rigorosamente da função sexual ou de processos de generificação. Talvez o missionário-etnógrafo Carlos Estermann forneça uma pista para a compreensão deste elemento distintivo daquelas sociedades ao se referir aos quimbandas, a quem competia, segundo ele, mediante iniciação adequada, *“fazer*

oferendas e oblações e sacrifícios cruentos oferecidos aos espíritos”. Todos trariam consigo a mesma característica, qual seja, a de serem possuídos por espíritos de ancestrais, mas segundo a crença tradicional, no momento da possessão os espíritos dos antepassados poderiam incorporar tanto em linha de parentesco reta quanto em linha colateral, e a seguir o estudioso conclui que, nos dois casos “se nota uma perfeita igualdade entre a linha paternal e maternal. Há quimbandas que estão em possessão de dois, raramente três espíritos” (Estermann, 1983, p. 342).

Considerações finais

Esta breve e incompleta exposição sobre a imagem dos ritualistas e/ou sacerdotes nos registros escritos de missionários teve o objetivo de, a partir de fontes de informação culturalmente condicionadas, detectar certos aspectos observados pelos sacerdotes cristãos em seus congêneres centro-africanos. Apesar dos condicionamentos, das limitações e comprometimentos ideológicos dos textos, que inviabilizam o acesso a informações objetivas sobre os grupos observados, foi possível identificar a diversidade de papéis e funções sociais atribuídos aos grupos de detentores de autoridade espiritual e carisma no período inicial de implantação do cristianismo.

Ainda que lacunares, maiores informações sobre as atividades e a autoridade dos *ngangas* na África durante o processo de conquista espiritual podem oferecer efetiva contribuição para a compreensão das alterações decorrentes do enraizamento do cristianismo no Kongo e no Ndongo, quando os seus agentes perseguiram, difamaram e tentaram por vários meios erradicar os costumes e rituais que davam sentido à existência do grupo de ritualistas. No embate espiritual entre o sagrado cristão e o sagrado “pagão” africano, a associação de *ngangas* e quimbandas com “sacerdotes”, sua vinculação a seitas secretas (na realidade, sociedades de iniciação), para além do processo de demonização, que é característico da imposição do cristianismo latino, e que deu origem aos vocábulos etnocêntricos “fetiche”, “feiticeiro” e “fetichismo”, a continuidade da presença dos ritualistas na área cultural Kongo-Angola indica não apenas

a persistência das tradições ancestrais, mas sua notável capacidade de adaptação em contextos de inovação e transformação que as sociedades centro-africanas experimentaram.

Bibliografia

Almeida, C. (2011). Despojos do demônio na casa da Igreja: curiosidades de um missionário capuchinho no Congo (1692). Em RODRIGUES, J. D.; RODRIGUES, C. (eds). Representação de África e dos africanos na história e cultura – séculos XV-XXI (pp. 131-152). Lisboa: CHAM.

Almeida, C. (2017). “Ajustar à forma do viver cristão”. Missão católica e resistências em terras africanas. Cadernos de Estudos Africanos, Lisboa, v. 33, pp. 59-80.

Anguiano, M. de. (1950). Misiones capucinas en Africa. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Tomo I – Las misiones del Congo.

Areia, M. L. R. de. (1985). Les symboles divinatoires: analyse sócio-culturelle d’une technique de divination des Cokwe de l’Angola. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra,.

Balandier, G. (2009). [or. 1965]. Le royaume de Kongo du XVI au XVIII siècle. Paris: Hachette,

Cadornega, A. de O. (1972). História geral das guerras angolanas. Ed. José Matias Delgado. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 3.

Cavazzi, de M. & João, A (1972). Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, v. 1.

Chouin, G. (2001). Seen, said, or deduced? Travel accounts, historical criticism, and discourse theory: towards an “archeology” of dialogue in seventeenth-century Guinea. *History in Africa*, Cambridge, v. 28, p. 53-70.

Duarte, R. O quimbanda kambia. Documentário – Produção TPA, 1978 (Angola), 40:45min. Acessado em 07 de Julho de 2021, em <https://vimeo.com/160074405>.

Estermann, C. (1983). O que é um feiticeiro. Em IDEM. **Etnografia de Angola** (Sudoeste e Centro) – Coletânea de artigos dispersos (pp. 339-351). Coligidos por Geraldês Pereira. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, vol. 1.

Fernando, M. V. (s.d.). A visão de mundo entre os povos do Leste de Angola. Em Marques, A. C. G. (ed.). *Memória viva da cultura da região Leste de Angola* (pp. 169-198). Luanda: Ministério da Cultura; Museu do Dundo.

Filesi, T. (1969). Una importante scoperta: i manoscritti di P. Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo. *Africa: rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, anno 24, n. 4, p. 431-434.

Fromont, C. (2017). Tecido estrangeiro, hábitos locais: indumentária, insígnias reais e a arte de conversão no início da Era Moderna do Reino do Congo. *Anais do Museu Paulista, nova série*, v. 25, n. 2, p. 33-53.

Hilton, Anne. (1987). European sources for the study of religious change in sixteenth and seventeenth century Kongo. Em Heintze, B. & Jones, A. (ed). *European sources for sub-saharan Africa before 1900: use and abuse* (pp. 289-312). Paideuma, Frankfurt, v. 33.

Levi, J. A. (1999). Padre Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678), nos reinos do “Congo, Matamba e Angola”. *Primeiros contatos europeus com a África. Estudos Portugueses e Africanos – EPA*, v. 33-34, p. 29-47.

Macgaffey, W. (1970). The religious comissions of bakongo. Man, Londres, v. 5, n. 1, p. 27-38.

Macgaffey, W. (1977). Fetichism revisited: Kongo nkisi in sociological perspective. Africa, v. 47, n. 2, p. 172-184.

Mbembe, A. (2013). África insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade africana pós-colonial. Mangualde (Portugal): Edições Pedagô; Luanda (Angola): Edições Mulemba.

Millet, J. (1989-1990). Aspectos de religiosidad popular angolana. África: Revista do Centro de Estudos Africanos, USP, n. 12-13, p. 159-180.

MMA – Monumenta Missionária Africana. Ed. António Brásio. Lisboa: Agência Geral do Ultramar: v. 6, 1955; v. 7, 1956; v. 8, 1960; v. 9, 1960; v. 10, 1965; v. 11, 1971; Lisboa: Academia Portuguesa da História: v. 12, 1981; v. 13, 1982; 1988, v. 15.

Mott, L. (2011). Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. Mneme: Revista de Humanidades, Caicó, v. 11, n. 29, p. 1-22.

Mott, L. (2005). Raízes da homossexualidade no Atlântico negro. Afro-Ásia, v. 33, p. 9-33, 2005.

Mudimbe, V. Y. (2013). A invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal): Edições Pedagô; Luanda (Angola): Edições Mulemba.

Nsondé, J. (1992). Christianisme et religion traditionnelle en pays Kongo aux XVII-XVIII siècles. Cahiers d'Études Africaines, v. 128, p. 705-711.

Nsondé, J. (1995). Langue, culture et histoire en pays Koongo aux XVII-let XVIII siècles. Paris: L'Harmattan.

Retel-Laurentin, A. (1974). Sorcellerie et ordalies: l'épreuve du poison en Afrique Noire – Essai sur le concept de negritude. Paris: Éditions Anthropos.

Sansi, Roger. (2008). Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. Revista de Antropologia, v. 51, n. 1, pp. 123-153, 2008.

Santos, E. dos. (1962). Sobre a religião dos quiocos. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

Silva, S. G. F. da. (2020). Os papéis sociais dos homossexuais masculinos na Angola antiga: uma análise comparada dos *ngangas* na literatura e na história. Revista Brasileira de Estudos de Homocultura – REBEH, v. 3, n. 11.

Sweet, J. (1996). Male homosexuality and spiritism in the african diáspora: the legacies of a link. Journal of the History of Sexuality, v. 7, n. 2.

Sweet, J. (2007). Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70.

Thornton, J. (2005). European documents and African history. Em Philips, J. E. (ed.). Writing african history (pp. 254-265). Rochester: University of Rochester Press.

Thornton, J. (2002). Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbundu áreas, 1500-1700. Em Heywood, L. (ed.). Central Africans and cultural transformations in the american diaspora. Cambridge: Cambridge University Press.

Thornton, J. (2004). A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Van Wing, R. P. J. (1938). Études bakongo. Bruxelles: Librairie Falk Fils, Vol 2 – Religion et magie.



Islã e sociedades na Senegâmbia: passado e presente

ISLAMIZAÇÃO A PARTIR DE BAIXO: EDUCAÇÃO E EXPANSÃO ISLÂMICA NA ÁFRICA OCIDENTAL

Islamization from below: Education and Islamic expansion in West Africa

Thiago Henrique Mota⁵³

RESUMO

Neste capítulo, eu demonstro como a religião islâmica expandiu-se na África Ocidental a partir do século XV. A questão central respondida é: como o Islã se tornou estruturante na Grande Senegâmbia antes dos jihads que tomaram a região nos séculos XVIII e XIX? Meu argumento é que a expansão da fé muçulmana é mais bem explicada pelo conceito de “islamização a partir de baixo”, evidenciando os pilares sociais da fé a partir da base da sociedade. Junto a esse segmento populacional, pregadores muçulmanos desenvolveram habilidades religiosas e formaram discípulos através de escolas corânicas. Essas escolas tiveram papel central na

⁵³ Professor de História da África, Universidade da Califórnia, Santa Cruz. Este capítulo foi escrito durante o período que o autor passou na Universidade da Pensilvânia (EUA) como pesquisador visitante financiado pela Comissão Fulbright. Essa pesquisa integra o projeto “Expansão e retração islâmica na região da atual Guiné-Bissau: contornos de uma excepcionalidade oeste-africana (1789-1974)” financiado pela FAPEMIG – Termo de Outorga FAPEMIG/DAP nº. 36527059/2021. O autor agradece a todas essas agências e instituições pelo apoio. Contato: tmota@ucsc.edu

popularização do Islã, secundando guerreiros e elites intelectuais muçulmanos que, posteriormente, ascenderam ao poder.

Palavras-chaves: Islã; Grande Senegâmbia; Islamização; Escolas corânicas; Ensino religioso; Jihad.

ABSTRACT

In this chapter, I demonstrate how the Islamic religion expanded in West Africa from the 15th century onwards. The main addressed question is: how did Islam become a social framework in Greater Senegambia before the jihads that took place in the region in the 18th and 19th centuries? My argument is that the expansion of the Muslim faith is better explained by the concept of “islamization from below”, evidencing the social pillars of faith from the base of the society. Within this populational segment, Muslim preachers developed religious skills and educated disciples through koranic schools. Such schools played a central role in the popularization of Islam, ahead of warriors and intellectual Muslims who, later, ascended to power.

Keywords: Islam; Greater Senegambia; Islamization; Koranic schools; Religious education; Jihad.

Neste capítulo, meu objetivo é demonstrar como a religião islâmica estava presente em amplos setores das sociedades da Grande Senegâmbia, na África Ocidental, desde o início do século XVI, tendo iniciado sua expansão social em larga escala ainda no século XV. A questão central que endereço é: como o Islã se tornou um elemento estruturante na Grande Senegâmbia antes do século XVIII, época dos propalados jihads que tomaram a região? Para respondê-la, eu argumento que a expansão da fé muçulmana é mais bem explicada através do conceito de “islamização a partir de baixo”. Esse conceito evidencia os pilares sociais da fé a partir da base da sociedade, formada por agricultores, pescadores, criadores de gado e artesãos. Junto a esse segmento populacional, foram desenvolvidas habilidades religiosas e intelectuais por meio de pregadores muçulmanos e de seus discípulos, através de escolas corânicas. Essas encontravam-se difundidas pela região e tiveram papel

central na popularização do Islã. No processo de expansão religiosa, as escolas secundaram guerreiros e elites intelectuais muçulmanas que, posteriormente, ascenderam ao poder.

A história do Islã na África é um tema de crescente interesse acadêmico. Os estudos dos jihads dos séculos XVIII e XIX têm larga história. Eles foram inaugurados pelo historiador nigeriano H. F. C. Smith (1961), ao argumentar que o fato mais importante da história do oeste africano oitocentista não era a colonização europeia, mas as revoluções muçulmanas. Desde então, uma crescente bibliografia tem se dedicado a analisar o tema, sob vários ângulos e em distintas tradições intelectuais. Considerados os últimos 20 anos, destacam-se pesquisas dos subcampos da história intelectual islâmica, das confrarias religiosas e as novas abordagens econômicas e políticas.

David Robinson (2004) trouxe uma reflexão sobre a necessidade de se considerarem os significados locais para questões islâmicas de ordem global. As contribuições de Cheikh Anta Babou (2007), Rudolph Ware (2014); Lamin Sanneh (2016), Fallou Ngom (2016) e Mauro Nobili (2020) trazem avanços a partir do estudo de documentos africanos, sejam textos internos de confrarias religiosas, tradições orais, documentação de arquivos e bibliotecas senegaleses ou produção intelectual muçulmana local. Destaco o estudo das fontes escritas em línguas africanas através do alfabeto árabe, a aljamia. Já na tradição da história econômica e política marcada por renovação teórica e metodológica que dá centralidade para dilemas africanos, as contribuições de Abderramane Ngaidé (2012), Assan Saar (2016), Paul Lovejoy (2016), Michael Gomez (2018), Toby Green (2019) e Rokhaya Fall Sokna (2018) trazem novas releituras sobre as demandas de agentes internos da região, suas relações com o colonialismo europeu desde o ponto de vista local, as imbricações da cultura religiosa na produção econômica e política, além de revisão da história de Estados africanos anteriores à colonização europeia à luz de novas fontes, métodos e análises.

Destacada a contribuição efetiva desses estudos, cabe notar que nenhum deles foi construído a partir de abordagens do campo da História Social. Eles tratam de questões culturais, intelectuais, econômicas

e políticas ligadas às elites locais, clero muçulmano e comerciantes, em perspectivas micro ou macro cujos objetivos são outros que não as transformações amplas nas bases das sociedades africanas a partir do advento do Islã. Já minha contribuição analisa o modo como pessoas comuns aceitaram o Islã como uma força espiritual forte o suficiente para orientar suas vidas cotidianas. Eu argumento que esse reconhecimento foi a base da ascensão econômica e política dos muçulmanos na Senegâmbia. Ele aconteceu muito antes das guerras de jihad do século XVIII, o que oferece uma interpretação renovada sobre esses levantes: eles não foram o motor da expansão religiosa, mas seu resultado. Da islamização das bases das sociedades africanas surgiu a legitimidade que sustentou a ascensão política de lideranças muçulmanas.

Na construção desse argumento, o recorte cronológico estabelecido para essa pesquisa diz respeito ao período entre os séculos XV e XIX na região da Grande Senegâmbia (Barry, 1998), que compreende territórios dos atuais Mauritânia, Mali, Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné e Serra Leoa, conforme imagem 01. A definição geográfica acompanha a bacia dos rios Senegal e Gâmbia e acrescenta o rio Kolonté, ao sul, por nascer na mesma região dos demais, no Futa Jalom, na Guiné. O foco da análise está na continuidade e acréscimos na cultura religiosa islâmica ao longo do tempo, não nas rupturas entre um suposto passado pré-islâmico e a islamização das massas a partir dos jihads. Essa análise conjuga o espaço da Grande Senegâmbia com o *hinterland* africano, adentrando Mali, Marrocos e Argélia, e com o Mundo Atlântico, incluindo a diáspora muçulmana africana. Para tanto, foram realizadas pesquisas em arquivos, museus, bibliotecas e centros de pesquisa e documentação da Alemanha, França, Gâmbia, Guiné-Bissau, Portugal e Senegal, aos quais se somam fontes publicadas, como narrativas de viagens, cartas de missionários e tratados políticos.

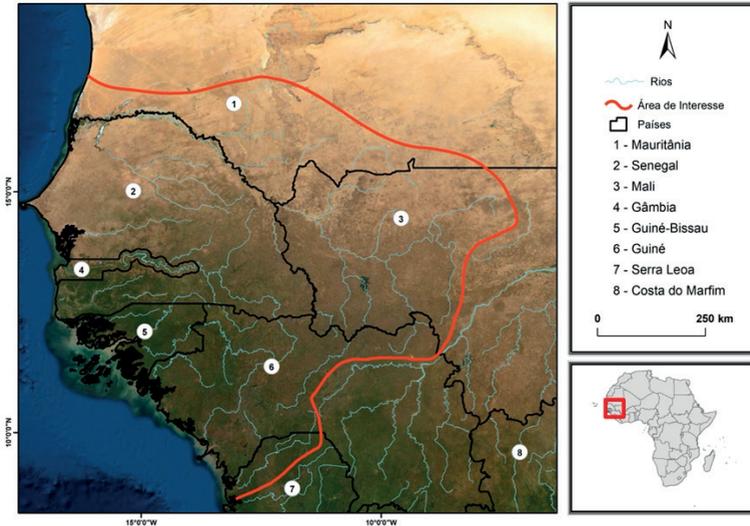


Imagem 01: Grande Senegâmbia. Fonte: autor.

A metodologia utilizada corresponde ao cruzamento de informações recolhidas a partir de múltiplas fontes, lidas na perspectiva das sociedades africanas, buscando o ponto de vista delas. Essa abordagem foi construída a partir do conceito de “islamização a partir de baixo”: o impacto da instrução religiosa realizada por pregadores muçulmanos conhecidos como marabutos ou bexerins junto à base das sociedades, mormente nas aldeias rurais dispersas pela região. É dado destaque, portanto, ao impacto transformador da educação islâmica através das escolas corânicas e, principalmente, aos sujeitos responsáveis por levar a islamização a partir de baixo a cabo: os marabutos e seus discípulos, conhecidos como *talibés*.

Islã africano, Islã global

A expansão islâmica no continente africano remonta ao tempo do profeta Mohammed, ainda no século VII, quando a primeira diáspora muçulmana atravessou o mar Vermelho rumo à Etiópia. Na porção ocidental do continente, as primeiras crônicas árabes indicam a chegada do

Islã por volta do século IX. No século XI, parte do Magrebe entre Mauritània e Marrocos foi politicamente conquistada por devotos muçulmanos conhecidos como Almorávidas. Daí em diante, as referências à presença islâmica no que chamo de “grande ocidente africano”, que compreende toda a porção oeste que vai da Argélia, ao norte, à Nigéria, ao sul, multiplicam-se. Proponho o conceito de grande ocidente africano por entender que a divisão de caráter geográfico-racial entre África Ocidental limitada pelo Saara ao norte, e Norte da África ou Magrebe, limitado pelo mesmo deserto ao sul, não se sustenta quando se analisam fontes acerca de mobilidades africanas. Essas duas regiões estiveram conectadas no passado, quando o deserto era menor e o número de oásis era maior (Lydon, 2009), e assim permanecem. Essa divisão é um paradigma acadêmico produzido no norte global que não se sustenta empiricamente (Lecocq, 2015). Retomando, a partir da expansão almorávida, a presença islâmica em todo o grande ocidente africano torna-se crescente na documentação.

Considerada essa informação, não deveria ser surpresa observar que, desde a aurora do tráfico atlântico de pessoas africanas escravizadas, muçulmanos negros contavam-se entre aqueles desafortunados a viver no exílio. Em 1553, por exemplo, um muçulmano wolof, escravizado e vendido em Portugal, onde passou a chamar-se Francisco Jalofo, foi denunciado perante o Tribunal do Santo Ofício, acusado de seguir os preceitos do Islã, mesmo sendo batizado, ou seja, tendo passado pelo rito de iniciação cristão católico. No tribunal inquisitorial que se seguiu, ele foi perguntado sobre seus pais e respondeu que “eram ambos da seita de Mafamede e que ele também era da dita seita de Mafamede e que ele foi retalhado e foi ensinado por seu pai e sua mãe e demais parentes na seita, tanto nas orações quando nas demais cerimônias da dita seita de Mafamede. [...]”.⁵⁴ No mesmo ano, outro muçulmano wolof também foi processado, pelo mesmo motivo. Tratava-se de um homem batizado como

⁵⁴ Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (IAN/TT), Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.14.

Bastiam, a quem foi “perguntado se ele sabia ler o Alcorão dos mouros e se sabia escrever, ele disse que sabe ler o Alcorão e que ele podia escrever”.⁵⁵

Em meados do século XVI, o Islã já tinha raízes estabelecidas na Grande Senegâmbia, região de origem desses homens de identidade wolof. Os mecanismos de produção da religião eram a educação e a instrução familiar: Francisco informou ter sido iniciado nos preceitos religiosos por sua família, visto que seu pai e sua mãe eram muçulmanos, ensinaram-lhe as orações, as cerimônias religiosas e o circuncisaram – ou retalharam, como se lê no documento. Já Bastiam tinha uma formação mais sofisticada: havia sido alfabetizado na língua árabe, sabia ler e escrever e estava apto para realizar leituras do *Alcorão*. Não por acaso, Bastiam era conhecido por ser um marabuto na comunidade de muçulmanos wolofes em Lisboa. Certamente havia frequentado escolas corânicas em sua terra natal, onde fora capacitado para esse ofício, como será debatido adiante. Portanto, desde meados do século XVI já há evidência da expansão do Islã entre os povos Wolof⁵⁶ da Senegâmbia.

Entre o final do século XVI e o primeiro quarto do século XVII, o Caribe sob administração castelhana foi a região que mais traficou pessoas africanas escravizadas nas Américas, grande parte delas adentrando o continente pelo porto de Cartagena de las Indias. Nessa cidade, uma missão religiosa coordenada pelos jesuítas foi iniciada em 1604, com o objetivo de promover esse tráfico através do batismo, catequização e cristianização dos africanos recém desembarcados. A Grande Senegâmbia figura como um dos principais entrepostos de origem dessas pessoas, na África. Sabendo que o Islã já se desenvolvia por lá vigorosamente havia pelo menos 100 anos, é de se

⁵⁵ IAN/TT, Inquirição de Lisboa, processo 12047, fl.3.

⁵⁶ A grafia utilizada para nomes de grupos indígenas está de acordo com a Convenção da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de 1953. Segundo Cristina Pompa, a “letra maiúscula para os nomes tribais (com a minúscula no emprego adjetival), sem flexão de número e gênero (...) é um modo, simbólico, de reconhecer um coletivo linguístico, étnico e territorial: não um somatório de indivíduos, mas uma coletividade única, distinta da comunidade nacional, já que os grupos indígenas não têm, hoje, países ou pátrias que se possam escrever com a letra maiúscula” (Pompa, 2003, p. 30).

esperar que houvesse muçulmanos entre os Wolof, Mandinga, Fula e outros grupos étnicos procedentes da região, em Cartagena de Índias. E de fato havia.

Como o objetivo de instruir os padres inacianos no exercício de seus ministérios cristãos entre os africanos escravizados na América, o jesuíta Alonso de Sandoval escreveu um tratado, publicado em 1627. Nesse documento, ele buscava dar a conhecer aspectos da história africana para melhor entender as pessoas que os padres se esforçavam para cristianizar, como justificava moral da escravidão com a qual compactuavam. Sandoval alertava os missionários para as dificuldades encontradas na conversão de povos procedentes da Grande Senegâmbia à fé cristã. Ele dizia que “os Iolofos, Berbesies, Mandingas e Fulos geralmente podem entender-se uns aos outros, mesmo que suas línguas e castas sejam diversas, devido à grande comunicação que têm por terem todas essas nações igualmente recebido a seita de Mafoma” (Sandoval, 1627, p. 57). O padre concluiu seu argumento dizendo que, pelo exposto, era preciso ter mais cuidado na pregação junto a eles e mais atenção para responder às perguntas que faziam. “Ter recebido a seita de Mafoma” significava, naquele contexto, ser seguidor dos princípios divulgados por Mohamed, chamado Mafoma em português e espanhol arcaico. Os muçulmanos da Senegâmbia, portanto, colocavam dificuldades aos padres cristãos empenhados na conversão de africanos (Mota, 2021).

Trinta anos depois, em 1657, outro documento ratifica o desafio listado por Sandoval. Um processo canônico iniciado em Cartagena de las Índias em busca da santificação de Pedro Claver, um dos jesuítas atuantes na missão daquela cidade, relata a resistência de um muçulmano wolof a tornar-se cristão. Sua aceitação da religião foi listada no processo como um milagre realizado por Claver após sua morte. Trata-se de Francisco de Jesús Yolofo, um homem a quem “padre Pedro Claver tentou persuadir com sua vida e palavras para que deixasse a seita de Mafoma e seguisse nossa santa fé católica” (Splendiani, Aristizábal, 2002, p. 309). Mais uma vez, o Islã ensinado e aprendido na África Ocidental tornava-se global através da dialética do tráfico atlântico, que mundializou crenças e culturas africanas ao mesmo tempo em que as combatia através de recursos como as missões religiosas e tribunais inquisitoriais.

A presença de muçulmanos africanos de grupos étnicos presentes na Senegâmbia continuou pelas Américas ao longo dos séculos seguintes. Um agente colonial inglês relatou, referindo-se ao final do século XVIII, que “uma vez, tive outro serviçal Mandinga, que podia escrever, com grande beleza e exatidão, o alfabeto árabe e algumas passagens do Alcorão” (Edwards, 1801, p. 72). Casos como esse multiplicam-se na documentação e em estudos mais recentes. O que essas evidências indicam é que a expansão islâmica na África Ocidental e a produção de ferramentas de ensino e aprendizagem religiosa e dos recursos necessários a essa aprendizagem, como a alfabetização em árabe, precedem as revoluções muçulmanas e permanecem durante elas. Essas revoluções foram levantes em sociedades que já eram largamente muçulmanas, mas cujo público estava alijado da participação no poder político. Diante da constatação da anterioridade da expansão social do Islã em relação aos jihads, faz-se necessário analisar as raízes dessa expansão religiosa, que correu pacífica e sorrateira – com poucas exceções – até o final do século XVIII.

Os pregadores na expansão islâmica

Os pregadores muçulmanos, também conhecidos como marabutos ou bexerins, tiveram papel central na mediação do Islã, ao fazer a religião acessível às pessoas comuns. Eles criaram as condições para os levantes muçulmanos posteriores, que levaram ao estabelecimento de Estados muçulmanos, ao produzirem uma cultura política islâmica baseada em princípios corânicos, como a justiça, igualdade e promoção do conhecimento (Mota, 2020, p. 314-315). A atuação desses religiosos é notável na documentação desde o século XV, permanecendo até o século XIX. Esse dado é importante por evidenciar que o período dos jihads não é um momento de ruptura na história social da expansão islâmica na África Ocidental. O elemento fundamental da expansão islâmica existia antes e persistiu depois da tomada do poder político por lideranças muçulmanas.

A grande transformação nos vetores da islamização ocorreu na passagem do século XV para o XVI. Foi nesse momento que o Islã deixou

de ser uma religião divulgada por pregadores estrangeiros e passou a ser anunciada por muçulmanos instruídos na África Ocidental, mormente de língua wolof, mandinga e fula. A existência desses dois grupos de divulgadores do Islã (estrangeiros e locais) já é conhecida pela historiografia (Sanneh, 1997, p. 12 *et passim*). Por outro lado, esse capítulo contribui para avançar esse conhecimento na medida em que a pesquisa realizada permite evidenciar com precisão o momento da transição entre ambos e a permanência fundamental dos pregadores locais mesmo durante o período de jihads. Isso demonstra como as bases da islamização foram construídas a partir das culturas religiosas e políticas locais.

Em 1455, o navegante italiano Alvise de Cadamosto relatava sua viagem à costa da Senegâmbia dizendo:

A fé destes primeiros negros é muçulmana, mas eles não são tão firmes na fé como estes mouros brancos, especialmente os pequenos. No entanto, os mestres têm-na como uma escolha porque trazem constantemente consigo alguns padres azenegues ou algum árabe, [que] dê alguns ensinamentos aos ditos senhores, falando da fé maometana (...). (Brásio, 1958, p. 317).

Cadamosto indica que a fé islâmica já estava presente na costa africana ao sul do Saara e conjectura que seus aderentes, no entanto, não estavam muito convictos de sua devoção. Qual a origem dessa informação subjetiva sobre o grau de adesão da população local ao Islã? Teria o viajante elementos suficientes para comparar diferentes aspectos do Islã professado ao norte e ao sul do Saara e hierarquizá-los? Na condição de navegante italiano a soldo português, experiente no mar Mediterrâneo, é provável que Cadamosto tivesse algum conhecimento sobre a cultura islâmica norte-africana que lhe permitisse produzir conjecturas. Outra possibilidade é que a análise subjetiva acerca da fé local seja procedente não de sua opinião, mas daquela dos pregadores estrangeiros com os quais teve contato ao visitar a costa africana. Cadamosto estaria, portanto, dando expressão escrita a

oralidades africanas, produzidas no intercâmbio cultural entre norte e sul do Saara. Nesse sentido, a informação reportada tem mais valor como um dado da opinião de pregadores norte-africanos sobre seus companheiros muçulmanos sul-saarianos do que como um fato em si mesma.

No ano seguinte, o navegante português Diogo Gomes também relatou sua viagem à região do rio Gâmbia, onde travou uma conversa com um pregador muçulmano estrangeiro, mas não do norte: tratava-se de um homem vindo do Mali, grande referência política e religiosa para todo o espaço oeste-africano (Gomez, 2018). Conforme Diogo Gomes, às margens do rio Gâmbia “havia um bispo da sua igreja, natural do Mali, que me perguntou sobre o Deus dos cristãos. Respondi-lhe de acordo com a inteligência que Deus me tinha dado. E por último perguntei-lhe sobre Mafamede em quem eles acreditam” (Gomes, 2002, p. 81). Por comparação com a estrutura clerical católica, Gomes demonstra a institucionalidade do Islã e sua vinculação com o *hinterland* africano, apontando a extensão cultural do império do Mali até a costa atlântica.

Contudo, não era apenas a cultura religiosa do Mali que influenciava na formação do Islã na Senegâmbia. Reforçando a informação reportada por Cadamosto, Valentim Fernandes compilou vários relatos de viagens à costa africana realizadas entre meados do século XV e início do XVI, dentre os quais aponta a influência religiosa vinda do norte da África. Conforme o cronista:

O rei e todos os seus senhores e senhores desta província de Gilofa são maometanos e têm seus bexerins brancos, que são clérigos e pregadores de Maomé, que sabem escrever e ler. Esses bexerins vêm de longe do sertão, como do reino de Fez ou do Marrocos, e vêm converter esses negros à fé com sua pregação (Brásio, 1958, p. 695).

Do conjunto dessas informações, é possível concluir que entre meados do século XV e início do XVI a islamização na Senegâmbia era conduzida majoritariamente por sujeitos estrangeiros, vindos tanto do

norte do continente quanto do interior ao sul do Saara. No entanto, esses personagens deixaram de ocupar a vanguarda na expansão do Islã a partir do momento em que lideranças religiosas locais foram formadas por eles. Foi o caso relatado por Francisco Jalofo, apresentado acima: ele já nasceu numa família muçulmana e foi instruído na religião por seu pai, mãe e demais parentes. Ele acrescenta que seu pai era mouro (possivelmente oriundo da porção ao norte do rio Senegal, território da atual Mauritânia) e sua mãe era Wolof, assim como ele, o que evidencia o regime de matrilinearidade e o fato de seu pai estar na comunidade de sua mãe, e não o contrário.

A incorporação de pregadores locais como principais divulgadores do Islã foi apontada pelo comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada na década de 1590. Ao descrever a presença de uma liderança muçulmana nos Estados wolofes, ele destacou tratar-se de “um caciz Wolof, aí chamado bexerim” (Brásio, 1964, p. 236). Caciz e bexerim são termos intercambiáveis nessa documentação para referir-se aos pregadores do Islã. O pregador já não era um estrangeiro, mas um homem wolof. Essa informação foi corroborada poucos anos depois pelo padre Manuel Álvares, um jesuíta português, em 1616, ao apontar o modo de vida da nobreza wolof e a educação islâmica oferecida às crianças, sobretudo àquelas que deveriam se tornar pregadores da religião no futuro. Conforme relatou o inaciano:

Os melhores da nobreza wolof vivem no sertão. Entre estes, mantém-se a seita mafoma. [...] Os bexerins ensinam árabe aos filhos. Por isso são criados para ministros. [...] Em Bambaceita, terra do Borçalo [perto do rio Salum (...)] com o Alcorão, eles têm uma escola geral de leitura e escrita”.⁵⁷

⁵⁷ Álvares, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na So-

A partir desse momento, a indicação da presença de pregadores locais torna-se mais evidente na documentação, ainda que haja referências esporádicas a pregadores estrangeiros a divulgar o Islã na grande Senegâmbia (Mota, 2021). Em 1685, um agente francês descrevia povos Mandinga nas imediações do rio Gâmbia afirmando que “eles seguem a lei maometana, [...] tendo escolas públicas, onde aprendem a ler em árabe, que é sua língua de religião e na qual o *Alcorão* está escrito”. Essas escolas eram frequentadas por meninos, na maior parte das vezes durante a noite. Nelas, eles estudavam o *Alcorão* e o recitavam, podendo “ser ouvidos cantando as lições do Alcorão, ou orações em árabe”. Segundo esse informante francês, “não há ninguém que não saiba escrever, e as letras árabes também são usadas para escrever sua língua natural” (Courbe, 1685), destacando um avançado processo de desenvolvimento da escrita aljami: o uso de caracteres árabes para escrita de outras línguas. Nesse caso, o idioma mandinga.

No final do século XVIII, o viajante escocês Mungo Park deixou outra evidência da amplitude das escolas corânicas na grande Senegâmbia, destacando como elas eram efetivas no processo de expansão do Islã. A partir de sua viagem à região, ele narrou a ausência de perseguição religiosa entre os Mandinga, deixando claro que o avanço do Islã não era produto da imposição da fé pela força, mas do trabalho contínuo de educação e da existência de um sistema de ensino corânico bem estruturado. Conforme Park:

A perseguição religiosa não é conhecida entre eles, nem é necessária; pois o sistema de Maomé se estende por meios muito mais eficazes. Estabelecendo pequenas escolas nas diferentes cidades, onde muitos das crianças pagãs e maometanas são ensinadas a ler o Alcorão e são instruídas nos princípios do Profeta (Park, 1799, p. 60).

cidade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p. 11v.

Esses dados coadunam-se com as informações reportadas por Hannan Kilham, em 1825, sobre a presença mandinga na região da Serra Leoa, limite austral do escopo geográfico desta pesquisa. Segundo a viajante inglesa, “os mandingas têm sido tão zelosos em espalhar a fé islâmica através das escolas que se espalharam em quase todas as direções e viajaram e se estabeleceram em muitas partes do país”.⁵⁸ O papel das escolas corânicas, portanto, é mantido mesmo já adentrado um quarto do século XIX, quando vários movimentos jihadistas já tinham atingido a África Ocidental. Trata-se do mesmo processo de expansão religiosa através de pregadores imbuídos do *da’wa*, também conhecido como missionarismo islâmico (Mota, 2021), iniciado por clérigos estrangeiros e que ganhou força através da formação de pregadores locais desde meados do século XVI, conforme demonstrado acima.

Esses dados corroboram minha tese de que a expansão do Islã na África Ocidental foi um processo caracterizado pela “Islamização a partir de baixo”: um processo de longa duração cujas bases foram lançadas na Senegâmbia no início da Idade Moderna, iniciado com pregadores estrangeiros e que ganhou velocidade e alcance através de ministros muçulmanos locais, instruídos nas escolas do Alcorão. Seu foco esteve na conversão da população em geral, tanto setores nobres como pessoas comuns, como se nota na ampla extensão das escolas corânicas, possibilitando uma revolução cultural silenciosa e crescente em ritmo de progressão geométrica. Para explicar o funcionamento desse processo, a seção seguinte focará nas pregações realizadas por esses indivíduos e na relação mantida por eles com seus discípulos, que os substituiriam numa corrente contínua e intergeracional de expansão religiosa.

⁵⁸ National Records Service, National Archives of the Gambia (NRS/NAG). Fundo: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p. 41.

Discípulos, os pregadores do amanhã

Os bexerins tinham duas atribuições fundamentais no processo de expansão social do Islã: realizar pregações públicas, tornando a religião acessível às pessoas comuns, e instruir novos pregadores, a se tornarem responsáveis pela continuidade da prática. Essas duas atividades são marcantes ao longo da documentação analisada, entre os séculos XV e XIX, com destaque para o já indicado protagonismo de bexerins locais, em detrimento de estrangeiros, a partir de meados do século XVI. Em 1669, um mercador cabo-verdiano relatava que “não há bexerim que não traga consigo dez e doze meninos, a quem ensina a ler e a escrever, que fazem em quadros de madeira, e aprendem à noite à luz do fogo, o que fazem em voz alta” (Peres, 1990, p. 117). Essa informação evidencia o papel das escolas corânicas ao mesmo tempo em que traz a formação oferecida aos meninos para o primeiro plano.

No final do século XVIII, Mungo Park relatava a existência de um sistema de ensino bem estruturado na Grande Senegâmbia, que atendia tantas crianças procedentes de famílias muçulmanas quanto aquelas oriundas de lares devotados a religiões locais. Trata-se, pois, de uma forte evidência do papel pacífico da educação religiosa na expansão do Islã. Na aldeia de Kamalia, o viajante afirma ter observado que os alunos “eram, em sua maioria, filhos de pagãos [não muçulmanos]; seus pais, portanto, não podiam ter predileção pelas doutrinas de Maomé. Seu objetivo era o aprimoramento de seus filhos”.⁵⁹ Portanto, o domínio de habilidades como leitura e escrita acompanhadas dos valores e da espiritualidade islâmica ofertados nessas instituições eram vistos de forma positiva pelas famílias, à revelia das religiões professadas no âmbito doméstico. O Islã passa a ser visto como forma de ascensão social, como um aprimoramento do sujeito, nas palavras de Park.

Essas escolas preparavam as crianças para o conhecimento da doutrina islâmica presente no Alcorão e para a condução de celebrações

⁵⁹ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

públicas, por meio do domínio de orações. Quando as crianças demonstravam ter atingido os objetivos expressos nesse sistema de ensino, era-lhes conferido o título de bexerim. Antes da concessão do título, no entanto, os estudantes eram submetidos a um processo de avaliação. Conforme Park, “quando qualquer uma delas [as crianças] lê o Alcorão e realiza um certo número de orações públicas, uma festa é preparada pelos mestres da escola, e o acadêmico faz um exame, ou (em termos europeus) tira seu diploma”.⁶⁰ O cronista afirma ter assistido a três cerimônias desse tipo, nas quais ouviu “com prazer as respostas distintas e inteligentes que os estudiosos frequentemente davam aos bexerins, que se reuniam nessas ocasiões, e agiam como examinadores”.⁶¹ Concluída a arguição oral, se bem-sucedida, passava-se à cerimônia de atribuição do título de bexerim ao discípulo:

Quando os bexerins se satisfazem a respeito do aprendizado e das habilidades do estudante, a última página do Alcorão é colocada em suas mãos, e ele a lê em voz alta; O menino que havia terminado a lição pressionou o papel contra a testa e pronunciou a palavra Amém; Em seguida, todos os bexerins se levantaram e, apertando cordialmente sua mão, conferiram-lhe o título de bexerim.⁶²

Uma vez concluídos os estudos nas escolas corânicas e certificado como bexerim, o então discípulo tornava-se ele próprio pregador, habilitado para exercício da divulgação do Islã. Nessa condição, ele poderia conduzir as preces públicas, abrir sua própria escola corânica e formar outros estudantes. As habilidades de leitura e escrita usando o alfabeto árabe tornavam-se fundamentais nesse processo, pois esse personagem tornava-se intermediário entre a cultura letrada islâmica e os setores da

⁶⁰ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

⁶¹ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

⁶² NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

população que não tinham instrução para ler o *Alcorão* e, portanto, o recebiam oralmente. Esse processo tem sido chamado de “consciência literária” (Hall, 2011), exprimindo como o Islã expandia-se oralmente a partir do conhecimento da narrativa escrita, evidenciando a relação complementar entre escrita e oralidade.

O exercício das faculdades intelectuais relacionadas à alfabetização e seu uso para divulgação oral da religião são notáveis num trecho da narrativa do padre jesuíta Manuel Álvares, ainda em 1616. Ao visitar uma aldeia wolof provavelmente no Estado do Caior, entre atual península de Dacar e o rio Gâmbia, ele descreveu o momento em que um pregador islâmico realiza as orações e a divulgação pública da narrativa corânica. Conforme o jesuíta:

Levantando-se, ele ergue as mãos e os olhos para os Céus e, depois de estar assim por um tempo, como se estivesse em contemplação, prostrase no chão diante do [Alcorão]. Então, ele faz reverências respeitosas. Quando terminam, ele se levanta e diz em voz alta que todos deem graças a Deus e ao seu grande Profeta por tê-lo enviado para convidá-los com o perdão por seus grandes pecados [...]. Então, ele elogia a doutrina dos Pergaminhos, pedindo atenção, que eles cumprem tão bem que, gastando o Ministro mais de duas horas lendo e declarando partes da Escritura, não há ninguém que fale ou durma ou bulha com ele, nunca tirando os olhos dele o grande auditório.⁶³

⁶³ Álvares, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7.

A citação acima é elucidativa acerca do processo de pregação pública e utilização das habilidades aprendidas nas escolas corânicas, mormente a leitura e a condução das orações. O ato de ler e explicar o *Alcorão* para a audiência, parcialmente alfabetizada, parcialmente dependente da oralidade, foi fundamental para expandir o conhecimento da doutrina e possibilitar sua incorporação na vida das pessoas, tornando-as disponíveis para a conversão e para a adesão ao processo educativo nas escolas corânicas. Trata-se de um ciclo que explica como o Islã foi disponibilizado para pessoas comuns por meio das escolas do *Alcorão*, espalhadas pelos *talibés* ou discípulos. Eles construíram suas próprias escolas após concluírem seus estudos e se tornarem bexerins. Uma cadeia de instituições de ensino primário foi produzida na Grande Senegâmbia, tornando o conhecimento islâmico disponível. A isso chamo “islamização a partir de baixo”.

Conclusões

Este capítulo demonstrou como as escolas do *Alcorão* tiveram um papel central na dispersão do Islã na região da Grande Senegâmbia entre as pessoas comuns, muito antes das guerras de jihad. Diante dessa evidência, o conceito de “islamização a partir de baixo” permite que os estudiosos entendam melhor a expansão social da religião islâmica no início da África moderna. Além disso, lança uma nova luz sobre a presença de muçulmanos letrados no início do Mundo Atlântico, como o caso apresentado acerca dos wolofes processados pela inquisição de Lisboa ou wolofes e mandingas presentes no Caribe. Minha proposta é que uma história social da expansão islâmica na África Ocidental traga centralidade para a agência dessas pessoas comuns. O cumprimento desse objetivo foi possível por meio de uma verificação cruzada e atenta de fontes de diferentes origens. Este ponto de vista inova na produção de conhecimento sobre a história do Islã na África, ao mesmo tempo que oferece diversos *insights* para abordar histórias da África “a partir de baixo”.

Bibliografia

Babou, C. A. M. (2007). *Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Barry, B. (1998). *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brásio, A. (1958). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, vol. I, (1341-1499)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Brásio, A. (1964). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, vol III, (1570-1600)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Courbe, M. de la (1913). *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d'Afrique en 1685*. Edited by P. Cultru. Paris: Société de l'Historie des Colonies Françaises.

Edwards, B. (1801). *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies. Vol. 2*. London: Printed for John Stockdale, Picadilly.

Gomes, D. (2002). *Descobrimento primeiro da Guiné*. Edited by Aires A. Nascimento. Lisboa: Edições Colibri.

Gomez, M. A. (2018). *African dominion: A new history of empire in early medieval West Africa*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Green, T. (2019). *A fistful of shells: West Africa from the rise of the slave trade to the Age of Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hall, B. (2011). *A History of race in Muslim West Africa, 1600–1960*. New York: Cambridge University Press.

Lecocq, B. (2015). Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space. In: *Journal of African History*, n. 56.

Lovejoy, P. (2016). *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Athens: Ohio University Press.

Lydon, G. (2009). *On trans-Sahara trails: Islamic Law, Trade Network, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mota, T. H. (2021, Novembro). Wolof and Mandinga Muslims in the early Atlantic World: African background, missionary disputes, and social expansion of Islam before the Fula jihads, *Atlantic Studies*. DOI: 10.1080/14788810.2021.2000835.

Mota, T. H. (2020). “Um coração de rei: Cultura política islâmica como antecedente das revoluções muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII).” *Varia História*, 36, p. 295–328.

Ngaidé, A. (2012). *L’esclave, le colon et le marabout: Le royaume peul du Fuladu de 1867–1936*. Paris: L’Harnattan.

Ngom, F. (2016). *Muslims beyond the Arab world: The odyssey of ‘Ajami and the Murīdiyya*. New York: Oxford University Press.

Nobili, M. (2020). *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith: Aḥmad Lobbo, the Tārīkh al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Park, M. (1799). *Travels in the Interior Districts of Africa performed under the patronage of the African Association in the years 1795, 1796 and 1797*. London: Bulmer and Co.

Peres, D. (1990). *Duas Descrições seiscentistas da Guiné, de Francisco de Lemos Coelho*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC.

Robinson, D (2004). *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandoval, A. de (1627). *De Instauranda Aethiopum Salute– Natvraleza, Policia Sagrada i Profana, Costvmbres i Ritos, Disciplina I Catechismo Evangelico de todos Etiopes*. Sevilha: Francisco de Lira Impressor.

Sanneh, L. (1997). *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*. Colorado (USA), Oxford (UK): WestView.

Sanneh, L. (2016). *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press.

Sarr, A. (2016). *Islam, power, and dependency in the river Gambia basin. The politics of land control, 1790–1940*. Rochester: University of Rochester Press.

Smith, H. F. C. (1961). “A neglected theme of West African history: the Islamic revolutions of the 19th century.” *Journal of the Historical Society of Nigeria* 02, no. 02, p. 169–185.

Sokhna, R. F. (2018). *Le Saalum (XVIe–XIXe siècle): un espace de rencontre*. Dakar: Presses Universitaires de Dakar.

Splendiani, A. M. & Aristizábal, T. (2002). *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Translated from Latin and Italian to Spanish by the editors. Bogotá: CEJA-Centro Editorial Javeriano.

Ware, R. T. (2014). *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

NA ENCRUZILHADA DAS DIFUSÕES: OS FULAS DA GUINÉ ENTRE O ISLÃ E AS POLÍTICAS DA ADMINISTRAÇÃO COLONIAL (1913-1960)

Na n'tronkamentu di spaliamentu: fula di Guiné entri metadi di Islão ku puliticas di admistrason colonial (1913-1960)

At the crossroads of diffusion: the Fula people from Guinea between Islam and colonial administration policies (1913-1960)

Saido Baldé⁶⁴

RESUMO

Neste capítulo, problematiza-se a islamização dos fulas da Guiné-Bissau questionando o fato deles serem vistos essencialmente como muçulmanos. Para isso, objetivamos compreender como o Islã interfere nas suas instituições étnicas e de parentesco, considerando a interpretação endógena que fazem dos preceitos islâmicos e que seus costumes constituem a base desta interpretação. Nossa proposta para seguir esta análise é evitar interpretações exógenas e coloniais que dão que o Islã se tornou algo depreciativo por interagir com as tradições africanas. E analisamos de forma crítica a aliança dos chefe-fulas com a administração colonial portuguesa por constatarmos que este processo histórico ainda é interpretado sob o ponto de vista colonial.

Palavras-chave: Fulas; Islã; Costumes; Aliança chefe-fulas administração colonial portuguesa.

⁶⁴ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS) sob orientação de José Rivair Macedo e bolsista do Programa de Excelência Acadêmica da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES; Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); licenciando em História pela mesma instituição. É membro do Coletivo *Nó Raiz*. Contato: saido26.76@gmail.com.

RUZUMU

Nes capitulo, i labantadu kiston di tubi di fulas di Guiné-Bissau pabia di kuma e ta djubidu unicamente suma mussulmanus. Pabia di es, nó intenson i n'tindi kuma ku Islão ta intirfiri na ce kultura, tomandu em conta ce manera di odja i pratica leis islamikus, na forma di ntindi es forma di pratica i tene suma basi ce kustumis. Pa continua es analizi nó misti ivita ideias di colons ku ta mostra kuma Islão pirdi di carater pa menera ku africanus ta practical basiadu na ce tradisons. Pa fim, nó analiza di manera profundu aliansa di chefis-fulas ku admistrason kolonial portuguisis pabia no nota di kuma es prucesu storiku ta interpretadu inda na manera di odja di colons.

Palavras-chaves: Fulas; Islã; Kustumis; Aliansa di chefi-fulas ku admistrason kolonial portuguis.

ABSTRACT

In this chapter, we problematize the islamization of the Fula people from Guinea-Bissau, questioning the view of them as essentially Muslims. For such, we aim to comprehend how Islam interferes in their ethnic and kinship institutions, considering the endogenous interpretation of Islamic precepts done by those people, as well as the fact that their customs constitute the basis for such interpretation. Our proposal in order to follow such analysis is to avoid exogenous and colonial interpretations which claim that Islam became a depreciative element in its interaction with African traditions. And we critically analyze the alliance of Fula chiefs with the Portuguese colonial administration, due to the observation that such historical process is still interpreted from a colonial viewpoint.

Keywords: Fula people; Islam; customs; Fula chiefs-Portuguese colonial administration alliance

[...] “Quero te reinventar
Nem sei por onde começar...
*Nroga pa bo Guiné*⁶⁵!!
Pake ndisdja, inda, badja Gumbé...
Npera toki di bunbulum
Pa i anuncia saída des ubulum”

Eugênio Nunes Correia

Introdução

Nossa preocupação com estudos em relação à história da “islamicização” dos fulas não se deve só ao fato de sermos Fula. Inquieta-nos muito o fato de serem vistos essencialmente como muçulmanos, porém, isto não significa ignorar o espaço que o Islã ganhou nas sociedades fulas. Preocupamo-nos sobretudo com a imbricação dos seus costumes com os preceitos islâmicos⁶⁶, o que, conseqüentemente, levou a que suas práticas culturais fossem confundidas ou consideradas como práticas islâmicas, sendo, de forma geral, tratadas essencialmente como muçulmanos.

É este o problema que deu origem a esta pesquisa, na qual se procura compreender a ingerência do Islã nas instituições étnicas e de parentesco dos fulas e, na sequência disso, considerar a interpretação endógena que fazem dos preceitos islâmicos, ou seja, argumentar que seus costumes foram a base da conversão e da difusão do Islã na então Guiné⁶⁷ e que os mesmos deveriam ser tomados como base para analisar a especificidade do Islã por eles praticado.

⁶⁵ Guiné-Bissau, Estado-nação independente do colonialismo português em 24 de setembro de 1973.

⁶⁶ Referimos a isso aos conjuntos de normas e orientações religiosas que os muçulmanos seguem que são baseadas nas orientações do Corão e, nas falas e conduta do Profeta Maomé.

⁶⁷ Utiliza-se o termo “Guiné” para se referir especificamente à “situação colonial” no território delimitado a partir da convenção de delimitações de fronteiras coloniais

Não se trata de negar a influência que o Islã teve nas sociedades dos fulas, mas de demonstrar que esta religião não se sobrepôs às suas tradições. Costa Dias (2003) fala da não existência da ortodoxia islâmica no contexto de conversão das sociedades senegambianas, e acrescenta que este fato permitiu a sua profunda expansão fora do contexto cultural onde se originou. Por sua vez, Mula Cá (2021) confirma esta interpretação ao dizer que o Islã ortodoxo não existe, nem no contexto da sua fundação e muito menos no contexto senegambiano. Estas análises reforçam o nosso argumento: os costumes dos fulas devem constituir a base para interpretação que os mesmos fazem dos preceitos islâmicos.

Portanto, é importante verificar e analisar a relevância dos costumes nas suas sociedades e compreender como estes interagem com os dogmas do Islã. Com isso, propomos que os costumes sejam observados como um corpo que poderia, em algumas situações, monopolizar as leis do Corão, sem deixar de considerar que este último teria também influências significativas nas suas transformações sociais. Considerar a influência do Islã na sociedade dos fulas não significa que eles são de uma cultura “arabo-islâmica” como Djaló (2012) reproduz ao sustentar que a Guiné-Bissau é formada culturalmente à base da mistura “negro-luso-arabo-islâmico” da qual cultura “arabo-islâmica” é veiculada pelas “sociedades islamizadas”. Apesar da islamização, a cultura dos fulas continua a ter base de raízes africanas, e o próprio Islã, no contexto social e cultural dos fulas, é influenciado mais pelas culturas africanas do que dos árabes. Analisar as sociedades dos fulas como sociedades de cultura “árabo-islâmica” é algo que pretendemos evitar.

Por isso, um dos nossos propósitos neste estudo é contrapor estudos coloniais⁶⁸, que realmente reconhecem que o Islã não se sobrepõe as

entre Portugal e França na África Ocidental. Acordo assinado em Paris, França, no dia 12 de maio de 1886. A efetivação colonial do século XX culminou com o estabelecimento da administração colonial portuguesa.

⁶⁸ Referimos neste caso aos estudos José Júlio Gonçalves, Eduino Brito e Artur Augusto Silva, cujos conteúdos foram analisados e criticados neste trabalho.

barreiras das tradições fulas (costumes), mas julgam suas interações como sendo algo herético, endêmico e outros adjetivos que desqualifica toda a tradição Fula (em caso geral, a tradição africana) por este se interagir e resistir às leis do Islã. Fontes aqui analisadas, obras dos funcionários coloniais, consideram a civilização islâmica superior à civilização africana e, portanto, aos costumes dos fulas, de modo que, interação desta religião com tradições africanas foram observadas e interpretadas como deturpação ou depreciação de uma civilização que supostamente é superior à dos africanos.

Consideramos fundamental contestar os pontos de vistas coloniais sobre conversão dos fulas ao Islã e criticar os elementos (conteúdo) que, por exemplo, davam sustentação ao conceito do “Islã Negro”.⁶⁹ Como se sabe, este é um rótulo criado por administradores/“etnógrafos” (funcionários coloniais) franceses da África Ocidental que, ao perceberem da interação do Islã com as tradições locais, numa perspectiva eurocêntrica, formularam este conceito como forma de hierarquizar e classificar as práticas culturais observadas nas “sociedades islamizadas”, e consequentemente, distinguir estas das “sociedades não islamizadas” (Ba, 2020). Por conseguinte, a reprodução deste tipo de análise levou a que estudiosos como Jean Durany (*apud* Ba, 2020) a propor a ideia de uma “africanização do Islã” ao invés da “islamização da África”. Segundo este autor, o Islã foi só enxertado na cultura africana, o que significa dizer que esta religião seria só um acessório nas sociedades convertidas.

A divergência de Jean Durany com os apologistas do conceito “Islã Negro” nos permite formular duas hipóteses. Na primeira, poderia se pensar, junto com o que propõe Durany, que os contatos das sociedades do Oeste africano com o Islã teriam sido movidos pelos costumes locais, das quais pode se pensar “africanização do Islã”. Esta hipótese pode revelar a capacidade de resistência destas sociedades à influência e ingerência do Islã aos seus costumes, ou demonstrar que houve “debates públicos”

⁶⁹ Vale ressaltar que não encontramos este conceito nos materiais que estamos analisando, mas a forma que é analisada a especificidade do Islã dos fulas nelas converge muito com os conteúdos do “Islã Negro”.

e diálogos com os preceitos islâmicos antes da conversão. Na segunda hipótese, parece-nos que a perspectiva colonial defende que “Islã Negro” fosse um meio encontrado pelos agentes do colonialismo francês para impor às sociedades africanas a superioridade do Islã,⁷⁰ nesse caso a ortodoxia islâmica, sobre suas tradições culturais. Por este meio, as sociedades convertidas deveriam, de modo geral, deixar os saberes herdados dos seus ancestrais a favor da cultura islâmica, para que adotassem um estágio mais avançado de civilização em relação a qualquer outra da origem africana.

Esta é também a ideia da administração colonial portuguesa na Guiné, pois conforme observamos nas fontes analisadas, encontramos argumentos eurocêntrico (dissimulado e evolucionista) que sustentam que a profunda “islamização” das sociedades fulas teria levado estes a chegarem num grau de civilização próximo da dos europeus.

Observando as dinâmicas do Islã Fula no contexto colonial

É relevante discutir a história da conversão ao Islã dos fulas da Guiné, em caso específico de Gabú, associando-a à invasão colonial, principalmente quando se fala deste assunto nos princípios do século XX. Por esse motivo, o recorte temporal de nossa pesquisa tem início no ano 1913, data em que os colonizadores portugueses iniciaram campanhas de invasões militares na Guiné tendo os fulas como seus principais aliados. A

⁷⁰ Não significa que os colonizadores quisessem que africanos se convertessem ao Islã, pois um dos seus objetivos traçados foi de erradicar as tradições e costumes africanos, e impor as suas em detrimento de quaisquer outras que marcavam presente no espaço colonial. Portanto, as sociedades não cristianizadas eram tomadas como alvo para impor nelas a civilização euro-cristã, a todo custo. Nesse caso, viam as sociedades islamizadas como aqueles que já conhecem uma civilização (cultura islâmica) dita “mais avançada”. Sendo assim, a conversão destes ao cristianismo poderia acontecer a qualquer momento, pois já têm noção do que é monoteísmo. Então, mantê-los mais afastados das tradições africanas é uma estratégia colonial de eliminar a espiritualidade africana, o chamado “animismo”, para introduzir o cristianismo. Até certo ponto, os colonizadores preferiram lidar com o Islã do que com tradições africanas.

primeira metade do século XX, como se sabe, foi período que efetivou a ocupação colonial em toda África e, em razão disso, as chefias das diferentes sociedades africanas adotaram estratégias diferentes para defenderem suas soberanias dos colonizadores e manterem suas autoridades perante seus súditos. Havia aqueles que adotaram a estratégia militar e outros, como alguns chefes fulas, adotaram as estratégias diplomáticas, aliança política com a administração colonial para manterem seus poderes políticos.

Esta aliança, ao que parece, foi benéfica não apenas para os invasores, mas também foi muito significativa para os fulas e para o Islã, visto que é deste período que veio a ocorrer o enraizamento das conversões, o Islã se expandiu para lugares onde nunca tinha chegado antes. A referida expansão foi em grande parte favorecida pela colonização e, conforme salienta Cardoso (2003), a aliança política dos fulas com a administração colonial portuguesa pode ser entendida e discutida a partir deste ponto. Em outras palavras, os fulas teriam se aproveitado das políticas da expansão colonial para introduzir o Islã em todo território sob administração colonial?

Por outro lado, foi durante o mesmo período que a maior parte das fontes escritas sobre enraizamento e difusão do Islã na Guiné foram produzidas, e a maior parte delas com dados e informações que expressam a interação dos costumes locais com a religião islâmica. Contudo, o objetivo dos agentes coloniais era de compreender as dinâmicas e particularidades dessa interação para combater a expansão do Islã na Guiné. O que significa identificar e vigiar “sociedades islamizadas”, para no fim, cessar o enraizamento do Islã.

Gonçalves (1958, p. 399) examina as razões do sucesso da difusão do Islã em toda África e conclui que isso terá ocorrido devido aos “erros da administração europeia”. Em sua análise, podemos constatar a preocupação dos colonizadores em relação à rápida progressão do Islã na Guiné que estava a ser desencadeada pelos fulas, de onde se pode concluir que o referido estudo pretendia dar caminhos para conter a referida progressão e, se possível, oferecer elementos para a reconversão dos fulas ao cristianismo. Em outra perspectiva, tratava-se de um tipo de ação observada em toda África Ocidental que tinha como propósito

vigiar as “sociedades islamizadas” para evitar possíveis insurreições contra o regime colonial⁷¹.

Outra preocupação da administração colonial portuguesa que pode ser observada no estudo de Gonçalves foi a de identificar as sociedades que até então não se converteram ou de onde a conversão não ganhou uma proporção maior. A ideia, portanto, é estancar o processo da “islamização” naquelas sociedades, o que equivalia, em partes, restringir a circulação (presença efetiva) dos fulas nas sociedades que ainda não conhecem ou que conhecem pouco o Islã. É de salientar que o período também foi marcado pelas construções de vias de acesso no interior da Guiné e de estabelecimento de postos administrativos com representações dos agentes da administração colonial. Em razão da referida aliança, os fulas faziam parte das equipes de trabalho, de onde teriam liberdade e espaço para desenvolver suas “atividades catequistas”.

Quando se percebeu que este cenário favoreceu a propagação do Islã, iniciou observações e críticas dos agentes coloniais que demonstravam suas inquietações face à propagação da fé islâmica e a necessidade de afastá-la das “sociedades não islamizadas” para melhor permitir a integração portuguesa, civilização euro-cristã, em toda Guiné. Para este fim, o referido estudo traz em análise o cenário que aborda a situação sócio religiosa na Guiné, a qual seu *status quo* dificultava a implantação da cultura europeia.

Eis o breve cenário sócio religioso da Guiné apresentado por Gonçalves:

- a. “*animistas pròpriamente ditos*”, observações deixadas para estas sociedades indicavam que suas populações resistiam à islamização, apesar da pressão dos fulas para convertê-los. E,

⁷¹ Partindo da experiência da resposta severamente oposta contra invasão colonial dos estados teocráticos (revolução mahdista em Sudão e califado de Sokoto em Norte da Nigéria) do século XIX, a Inglaterra e França assinaram, depois da conferência de Berlim, um acordo de segurança que estendia de África de Norte ao resto do continente para evitar que as sociedades islamizadas se revoltassem contra agentes coloniais (Kane, 2011).

com inquietação de ver tais resistências fracassarem, sugeriu-se que a cristianização fosse uma “regra” para estas sociedades, algo que também deve ser convertido em colocar as mesmas em contraposição com o Islã e com os fulas como propagadores desta religião;

- b. “*animistas poucos islamizados*”, constata-se nestas sociedades uma influência limitada do Islã, apesar de considerar efetiva a sua presença. Por este motivo, acredita-se que populações destas sociedades podem ser integradas com mais facilidade na esfera da civilização portuguesa. Portanto, evitar islamização total destas sociedades deve ser algo necessário, não só porque a islamização delas será uma barreira contra cristianização, mas também para evitar possíveis choques com “sociedades islamizadas” que insistiam numa conversão mais profunda das sociedades designadas de “*animistas poucos islamizados*”. Pois, foi através destas sociedades que aconteceu, segundo salientou Gonçalves (1958), o primeiro choque da administração colonial com as “sociedades islamizadas”, tendo em vista interesses catequistas dos ambos;
- c. “*tribos bastantes islamizadas*”, nestas sociedades mais de $\frac{1}{4}$ da população se encontrava “islamizada”. Por sua vez, a administração colonial colocou-se em posição de disputa contra a propagação do Islã, de modo que precisam redobrar os esforços para se opor à “islamização” e (re)conduzir estas sociedades à cristianização. Nesta ocasião, para situar a gravidade da situação e mostrar a preocupação do governo colonial, Gonçalves traz algumas falas do então governador da Guiné (1945-1950), Sarmiento Rodrigues: “*não podemos perder um instante nem ter uma hesitação*”; “*de um dia para outro massas de homem podem transitar para o Islão; tal como fizeram os Beafadas em obra de uma geração*” (Gonçalves, 1957, p. 432);
- d. “*tribos quase completamente islamizados*” ou sociedades dos fulas, mandingas e sossos que foram consideradas

praticamente “islamizadas”, vistos pela administração colonial como sociedades de difícil integração no processo de cristianização. Outrossim, avanço da “islamização” destas sociedades enaltece o “fracasso” de uma das políticas coloniais mais importantes: seduzir povos africanos a integrarem a cultura euro-cristã, no caso da Guiné, de um aporuguesamento das sociedades colonizadas. Observa-se, portanto, uma luta perdida por parte da administração colonial: “*e indígena islamizado está perdido para o cristianismo*”. Para o efeito houve lamentações que demonstram claramente angústia dos colonizadores face à propagação do Islã: “*em um meio século de atividade, 1900 a 1950 os maometanos obtiveram na Guiné mais adesões do que os cristãos obtiveram em cinco séculos de evangelização*” (Gonçalves, 1957, p. 436).

Cruz e Silva (2014) aponta que a difusão do Islã no século XX e as suas ações no campo político gerou grande preocupação internacional nos detentores do poder. Ao considerarem os levantes ocorridos no Magreb contra o regime colonial estabelecido naquela região, as administrações coloniais da África Ocidental, principalmente as francesas, começaram a ver nas “sociedades islamizadas” como potenciais inimigas para implementação de suas políticas de ocupação (Opoku, 2010). Nesta mesma ótica, a administração colonial portuguesa viu no Islã uma força política com interesses em assuntos que podem contrariar implementação das políticas coloniais: o pan-islamismo, o pan-africanismo e a relação do Islã com comunismo (Machaqueiro, 2011). Considerando tudo isso, a preferência da administração colonial portuguesa para estabelecer aliança com os chefes fulas pode não ter sido só para obter apoio destes para impor a força colonial. Poderia ter sido também uma estratégia para, estando mais perto, prevenir possíveis revoltas contra o regime colonial, ou também de encontrar mecanismos para combater a difusão do Islã na Guiné.

Por que tal aliança não resultou na assimilação cultural euro-cristã dos fulas? Muitas coisas podem explicar a questão colocada, entre

as quais o receio dos missionários portugueses que evitavam exercer atividades de catequização nas “sociedades islamizadas”.

Os maometanos guineenses têm grande respeito pelos missionários cristão; não têm mesmo hesitação em mandar os filhos às escolas onde eles lecionam. Mas ao menor intento de catequese, ao mais pequeno sinal de que o espírito da criança se está interessada pela religião dos brancos – logo se ergue uma barreira para isolá-lo e a afastá-lo de tal influência. O missionário bem sabe disso e evita distribuir assim a sua atividade pelas áreas francamente islamizada (Gonçalves, 1958, p. 436).

Ao levantar esta questão, não pretendemos justificar ou defender a aliança chefes fula-administração colonial portuguesa⁷². Trata-se na verdade de dirigir o olhar para além do discurso hegemônico em volta deste assunto, segundo o qual a aliança entre chefes das “sociedades islamizadas” na Guiné (fulas e mandingas) teria acontecido “porque estes grupos étnicos possuem uma estrutura social do tipo vertical, com classes e poderes separados, em contraposição à estrutura do tipo horizontal mantida pela vasta maioria dos grupos animistas” (Cardoso, 2003, p. 49).

A afirmação acima citada, na nossa opinião, parece tratar de uma forma simplista os fatores que poderiam ter influenciado a aliança chefes

⁷² Empregamos este termo para evitar a generalização: “grupos étnicos islamizados, ou de estrutura social vertical se aliaram ao colonialismo”. A “boa relação” - aliança política - entre administração colonial com a liderança política não deve ser entendida como uma relação que inclui toda a sociedade, pois nem sempre os cidadãos comuns cumprem com as ordens impostas pela administração colonial, independentemente das relações ou compromissos dos seus líderes como os colonizadores. Como aconteceu em localidade de Patchici, onde os cidadãos comuns chegaram a recusar de pagar impostos conforme é estabelecido pelo governo colonial, e para manter sua integridade política, chefe local, Monjur M’balô, *Landô* (termo designado para indicar chefe do governo ou do Estado na idioma do fula, mas é rotulado de régulo pelos colonizadores) de Gabú entre 1906-1927, tira do seu próprio bolso para pagar o imposto devido para cumprir com seu dever na aliança com os colonizadores (Caroço, 1948).

fulas-administração colonial portuguesa ao dar à estrutura social uma condição natural para consumação da referida aliança. Supondo que todas as sociedades da Guiné fossem da estrutura social do tipo vertical, teriam todos se aliado à administração colonial portuguesa? Em outro sentido, se todas fossem da estrutura social do tipo horizontal, teriam elas se posicionado contra o regime colonial?

Considerar essencialmente a estrutura social dos fulas como condição central a ter influenciado alguns dos seus chefes a aliarem-se com administração colonial é fechar espaço para analisar o pragmatismo⁷³ dos chefes em questão. “A aliança dos Fuladu⁷⁴ com os portugueses se deu de maneira pragmática. [...] nunca houve um alinhamento automático com estes” (Brito, 2020, p. 127). Esta seria olhar que deve ser levada em consideração para discutir a referida aliança, o que significa criticar e contrapor o discurso colonial que hegemonizou e estigmatizou a sociedade fula quando se discute as nuances do colonialismo na Guiné. Outrossim, como já referimos, tal discurso reproduz em grande medida uma visão colonial que, de forma preconceituosa e racista, classifica as “sociedades islamizadas” como as mais “evoluídas” em relação a outras sociedades existentes na Guiné.

As fontes analisadas revelam esta perspectiva colonial que coloca as sociedades fulas e mandingas como “superiores” às “sociedades não islamizadas”. Chegaram a comparar as civilizações destes às civilizações ocidentais numa concepção colonial e eurocêntrica que visualiza que a influência islâmica levou “sociedades islamizadas” a se distanciarem cultural e socialmente das outras não islamizadas: eles seriam “tão

⁷³ [...] os motivos principais da adesão maciça de guineenses negros ao exercito colonial foram mais de ordem material do que ideologica, porque o exercito oferecia os salários mais elevados que um Africano poderia esperar na Guiné (Djalo, 2012, p.16). Esta conclusão de Tchernó Djalo pode ser verificada nos depoimentos recolhidos pelo Erico Brito, um estudo realizado para dissertação de mestrado em 2020 em Gabú (ver capítulo 3).

⁷⁴ Erico Brito referiu ao termo “fulado” para descrever a família Embaló, estes que ocuparam cargos dos chamados “régulos” pela administração colonial portuguesa nos principais sectores da região de Gabú.

adiantados como nós que constituímos os padrões mais altos da civilização”, argumenta Eduino Brito (1957, p. 149). Segundo este mesmo autor, antes dos fulas e mandingas se converterem, estavam no mesmo nível cultural com os povos das “sociedades não islamizadas”. Este argumento teria sido usado pelos colonizadores para justificarem relações mantidas com chefes fulas, visto que o suposto adiantamento civilizacional destes facilitaria as supostas “boas relações”.

A mesma concepção é preconceituosa e ofensiva em relação aos próprios costumes dos fulas, principalmente aqueles anteriores à conversão ao Islã, as que foram rotulados como “inferiores” e “primitivos”. Na visão dos colonizadores, práticas culturais dos fulas só se evoluíram quando entraram em contato com a cultura islâmica, percepção esta que fica bem evidente na seguinte passagem: “pensamos que há dois séculos mais ou menos os fulas eram animistas e que portanto, estariam aproximadamente nivelados pela cultura com os mandjacos e balantas para só citar estes dois grupos da nossa simpatia” (Brito 1957, p. 150).

Ainda, este mesmo entendimento é muito mais ofensivo e preconceituoso quando descreve, de forma enganosa, que as “sociedades não islamizadas” são “inferiores” em relação às “islamizadas”. Para os colonizadores, os primeiros não tiveram o “mérito” de conseguir uma evolução⁷⁵ social porque não aceitaram civilizações mais avançadas, o Islã, e muito menos assimilar a civilização euro-cristã. Por causa disso, suas tradições, organização social e cultura material os tornavam naturalmente “primitivos e não civilizados”. Por estas razões, segundo entendimento

⁷⁵ Nossa questão também é contestar estas ideias que podem ser encontradas reproduzidas nos estudos mais recentes realizados pelos próprios pesquisadores Bissauguineenses que, às vezes, relaxam em trabalhar com fontes coloniais. Por exemplo: Tchernon Djaló reproduz ideia extremamente racista no seu trabalho sem qualquer contestação quando diz que: “o território da atual Guiné-Bissau foi o teatro, desde há séculos, de contato interraciais e interculturais, materializados no choque de doutrina entre o Islã missionário, ou mesmo guerreiro, **um animismo tradicional, refratário a qualquer inovação**, e a cristianização assimilacionista lusitana” (2012, p. 22).

dos colonizadores, dificultaram a coabitação com as sociedades que na perspectiva sócio religiosa são designadas de “animistas”.

Portanto, quando se atribui ao tipo de estrutura social maior ou menor predisposição de uma sociedade para a aproximação com a administração colonial portuguesa – através da aliança de alguns dos chefes, no caso dos fulas, ou do distanciamento, no caso dos balantas – acaba-se por, intencionalmente ou não, compactuar com a classificação imposta pelos colonizadores aos povos africanos, em especial dos portugueses em relação às diversidades sociais e culturais que hoje constituem a Guiné-Bissau.

O que mais nos inquieta é perceber a continuidade (linearidade) deste tipo de análise que deveria ser observada e analisada de forma crítica nos estudos pós-colonial. Não costumamos trazer soluções para vários problemas que levantamos no nosso trabalho, mas sentimos a necessidade de trazê-las nesta questão específica. Desde o início da nossa pesquisa, refletimos seriamente sobre a questão que levantamos a partir da comunicação de Boubacar Barry⁷⁶, sobre “*qual deve ser o ofício de um historiador africano?*” À partida entendemos a responsabilidade que Barry está nos colocando, a de nos aproximarmos integralmente do nosso contexto de pesquisa e valorizar as interpretações endógenas dos fenômenos que pretendemos estudar. Neste trabalho em específico, aceitamos o desafio de abordar a história dos fulas sem deixar a mínima margem para a reprodução indevida dos conceitos eurocêntricos para interpretar a história dos mesmos.

Em relação a esta perspectiva metodológica e ideológica para interpretação da história das sociedades africanas, encontramos resposta para questão do Barry em Macedo (2021), para quem seria preciso “reconhecer a especificidade das sociedades africanas, detectar os elementos que integram seus processos históricos, distinguir conceitos, categorias

⁷⁶ Comunicação apresentada no seminário “Quelle Histoire pour l’Afrique” sob organização da UNESCO e do CODESRIA em julho de 1989, N’djamena, capital de Chade. Ao problematizar a questão da desintegração política dos Estados atuais da Senegâmbia (Guiné-Bissau, Guiné Conacry, Gâmbia, Mauritânia e Senegal) e sugerir a unificação dos mesmo, Bary coloca dois imperativos para sua proposta: “assumir a nossa história ou refazer a nossa história” (Barry, 1990, p. 04).

mentais e tradições específicas de seus povos” (Macedo, 2021, p. 11)⁷⁷. A falta desta perspectiva de análise da história das sociedades africanas explica por que é tão fácil, comum e abundante ver reproduções e permanências de conceitos eurocêntricos em estudos que se auto-nomeiam endógenos. Isso significa que não foi feito o que rigorosamente deveria ser feito. O que Pélissier (1989, p. 24) chama de “saneamento historiográfico”, ou o que Victor Oliveira entende por “desobediência epistêmica [...] desconfiar de tudo o que falaram e escreveram sobre a África, isso inclui tanto para escritores europeus como para os africanos” (2021, p. 25).

Voltando ao ponto central da discussão, vale dizer que não somos negligentes ao ponto de ignorarmos que no espaço colonial os colonizadores preferiram largamente tratar com os líderes muçulmanos e que estes (alguns) optaram pela aliança como meio de preservar sua independência e soberania⁷⁸. Isso porque a resistência desses líderes aliados à administração colonial estavam camufladas na mesma aliança que mantinham com os colonizadores, e isso parece ter confundido o raciocínio dos funcionários coloniais em toda África Ocidental.

Como se pode observar na afirmação de José Mendes Moreira, através do inquérito etnográfico organizado para implementação do governo colonial na Guiné, descreve o seguinte: “Os Fulas do nosso território, uma vez conquistada a hegemonia, declaram-se súditos portugueses, aceitando o exercício da nossa soberania [...]”. Por outro lado, um funcionário do governo colonial francês em 1912, de forma mais abrangente, afirma o seguinte: “os negros islamizados são geralmente pessoas amáveis, reconhecendo a segurança que nossas armas lhes trouxeram; eles não pensam senão em viver em paz, à sombra de nosso poder” (Moreira, 1971, p. 136; Opuku, 2010, p. 607). Estas observações são enganosas e eurocêntricas,

⁷⁷ Entendemos que, nesta passagem de sua obra, Macedo propõe esta perspectiva de análise para qualquer pesquisador que tenha interesse em estudar fenômenos das sociedades africanas.

⁷⁸ Para aprofundar mais sobre este assunto, veja o Cap.1, Volume VII da coleção de História Geral de África: Albert Adu Boahen, “*A África diante do desafio colonial*”.

sobretudo na Guiné, onde até a segunda década do século XX, “[...] a força maior pertencia ao indígena, e a acção das autoridades - que na Colónia tinham um poderoso auxiliar nos povos de Gabú - não podia cimentar-se nem impor-se por actos de injustiça [...]” (Caroço, 1948, p. 173).

Podemos constatar através dessas observações enganosas que algumas posições das administrações coloniais em relação às “sociedades islamizadas” revelam contradições ou ambiguidades, pois, há várias situações em que funcionários coloniais viram as “sociedades islamizadas” como uma ameaça à implementação de suas políticas, isso fez com que os colonizadores demorassem para entender o quanto estavam a serviço da difusão do Islã. Por exemplo, na Guiné, a integração “direta” dos fulas na difusão das políticas coloniais facilitaria a difusão do Islã em todo território, sobretudo nos lugares onde nunca tinha chegado. Num relatório de construção de estradas na ilha de Canhabaque que contou a participação dos fulas, está indicado o seguinte: “*terminada a abertura das estradas é possível que o problema esteja resolvido, mas se não o tiver, será então dada aos fulas a permissão de se instalarem na ilha como melhor entenderem [...]*” (s.d., p. 20)⁷⁹.

Este pequeno trecho do relatório pode estar demonstrando um impasse entre fulas e colonizadores, motivado provavelmente por motivos religiosos, que pode ser de disputa de território para atividades ligadas à “proseletismo”. Pois, apesar da aliança estabelecida:

[...] os muçulmanos opunham-se à dominação colonial por motivos ao mesmo tempo religiosos e políticos. E bem que as administrações coloniais

⁷⁹ Vale ressaltar que o documento não está completo (só está disponível uma página deste relatório), sendo assim, faltam outras informações que poderiam ser úteis, mas esta com certeza nos dá uma certa noção do pragmatismo dos chefes fulas quanto às suas alianças com administração colonial portuguesa e de como as políticas de expansão colonial facilitou a difusão do Islã na Guiné. (s.d.), Sem Título, Fundação Mário Soares / C1.6-Secretaria dos Negócios Indígenas. Acessado em 07 de março de 2022, em <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10433.023>.

– principalmente a francesa – tivessem conseguido obter, em parte, o apoio muçulmano em seus territórios da África ocidental, muitos desses muçulmanos queriam preservar a pureza do islão e, portanto, não podiam tolerar o fato de serem submetidos a “infieis” representados por uma administração cristã. (Tshibangu; Ajayi & Sanneh, 2010, p. 607).

Hipoteticamente, argumentamos que o Islã praticado pelos fulas funcionou, de algum modo, como escudo de resistência à assimilação euro-cristã⁸⁰. Contudo, as imagens que temos hoje dos fulas, e sobretudo em relação a história da sua conversão ao Islã seriam criações coloniais. Basta só compreender que o termo “Fula” é fixação colonial portuguesa para estabelecer nas sociedades que se auto nomeiam de “Pulló” (singular) ou “fulbé” (plural) uma imagem estereotipada (negativa) destes como pessoas de duas personalidades⁸¹ com “habilidades de urdir intrigas” (Moreira, 1971, p. 140). As mesmas sociedades são, na perspectiva colonial francesa, categorizadas de “*Peul*”⁸², povos que não gostam de trabalhar, principalmente nas plantações de algodão (Sáez, 2012). Assim, os *fulbé* foram definidos na época colonial conforme locais onde se encontram ou conforme cada administração colonial interpreta

⁸⁰ Respostas para esta hipótese estão sendo desenvolvidas na pesquisa para dissertação de mestrado.

⁸¹ Em muitos sectores mandingas existe a versão de que o etnónimo Fula deriva do cardinal dois em língua mande (que na realidade se pronuncia fula ou fulâh), pretendendo com isso envolver a ideia de que os antigos Ful-Bé ou Peuls sempre se mostraram homens de duplo carácter, isto pelo facto de terem sido acolhidos com simpatia pelos Mandes aquando das primeiras migrações, vindo eles a revoltar-se contra os «donos do chão» logo que aumentaram em número, traíndo assim as leis da boa hospitalidade (Carreira, 1963, p. 6).

⁸² Na observação colonizador de Caroço (1948), os designados “*peuls*” pelos franceses são diferentes dos designados “fulas” pelos portugueses na Guiné, e os primeiros são mais adiantados culturalmente que os segundos, em outras palavras, “fulas” da Guiné são “*peuls*” de segunda categoria que migraram das colónias francesas para colonial portuguesa.

e observa seus aspectos culturais. Estas definições não passam de categorizações, hierarquizações e classificações racistas que os colonizadores usaram contra a unidade das sociedades africanas.

Desta perspectiva colonial que Fanon (2008) entende que o racismo e o colonialismo devem ser compreendidos como construções sociais geradas pelos colonialistas para compreender o funcionamento do mundo colonial de modo que surgiu a necessidade de criar imagens específicas das sociedades colonizadas com o objetivo de conhecer melhor suas diferenças culturais e dividi-los, para que as implementações das políticas coloniais fossem mais eficazes. Em base disso que Vincent Monteil criou o conceito “Islã Negro”, para compreender a particularidade do Islã praticado na África e sua interação com os costumes locais, para marcar, explicar e classificar as sociedades africanas. Nesta ótica colonial que foi construída a história dos fulas.

Insistimos na hipótese que o Islã serviu para os fulas de Gabú como um escudo para se protegerem da “dominação” colonial e assimilação euro-cristã. Se for o caso, pode-se partir desta hipótese para argumentar que a resistência dos fulas à política colonial verificou-se num sentido diplomático, e fundamentada num pensamento religioso (islâmico). Por esse motivo, resistências às políticas coloniais podem ocorrer baseado na crença religiosa. A exemplo disso, observamos nas informações recolhidas por Eduino Brito (1957) que, em Gabú, os fulas reclamavam dos impostos de palhota e de captação, mas acreditavam na vinda de um profeta, o “Madio”⁸³, que traria paz naquele contexto, poria fim às tributações impostas pela administração colonial e, por fim, guiaria todas as mulheres e todos os homens para o caminho da fé islâmica.

⁸³ Este pode estar a tratar-se do “**mahdismo**”, crença de um iminente fim do mundo. Também funcionou como um anti-colonial, a revolução mahdista mais conhecida aconteceu no Sudão. É um movimento religioso e escatológico do milenarismo islâmico cuja crença reforçou a capacidade de resistência dos líderes das sociedades mulçumanas na luta contra a invasão colonial (Kane, 2011).

Com isso podemos observar as dinâmicas nas relações entre fulas e invasores portugueses que, se não forem analisadas com mais profundidade, pode nos levar a repetir o discurso eurocêntrico dos funcionários das administrações coloniais portuguesa e francesa, as quais dão a impressão de que a aliança chefes fulas-administração colonial portuguesa equivaleria à submissão dos primeiros aos últimos. Mas se aprofundarmos um pouco mais, perceberemos que tal aliança de que estamos referindo pode significar uma estratégia política que está longe de ser uma submissão de um para outro. Observamos na avaliação de Mendes Moreira (1948) as dinâmicas das relações dos chefes fulas com a administração colonial portuguesa: “[...] Mamadú Paté se absteve de hostilizar, aceitando os factos consumados por não querer indispor-se com o governo de Bolama, ao contrário de seu irmão Alfá Bacar Guidáli que, apresentado uma falsa submissão, nunca deixara de nos hostilizar” (p. 305).

De fato, no espaço colonial parecem ter existido interesses de ambos os lados que facilitaram uma certa coabitação, ao passo que, nos finais do século XIX, no início do processo da implementação das forças coloniais, quando fulas e mandingas ainda disputavam hegemonia política no Kaabu⁸⁴, as negociações com os invasores portugueses tomavam um rumo mais hostil. Naquela situação, estes invasores não demonstraram capacidade política e militar para estabelecer alianças com as chefias locais daquela época. As relações dos nativos com invasores tinham outra característica. Isso pode ser notado no trecho a seguir, retirado de um estudo de Andrade Corvo sobre as províncias ultramarinas, em que esse autor, que foi Ministro e Secretário de Estado de Negócios da Marinha e Ultramar de Portugal, reclama que, na Guiné, tudo estaria por ser feito, pois:

⁸⁴ Referimo-nos aqui ao antigo Estado de Mandinga que depois ficou sob hegemonia dos fulas como consequência da batalha de Kansala. Foi um espaço geográfico de grande influência cultural e política que integrava o território da Grande Senegâmbia. Consideramos importante conhecer as dinâmicas culturais e sociais do espaço do Kaabu para compreender a islamização dos fulas, pois, ali criou-se novas formas de interpretação próprias do Islã.

ali há a acrescentar tudo o mais, às **dificuldades** que nascem do immediato contacto de um gentio barbaro e indomito que raramente está em completa paz, e que **muitas vezes abusa da nossa da nossa falta de força na Senegâmbia portuguesa. Não devemos iludir nos cerca das condições do nosso domínio na Guiné;** e para isso basta ler os últimos documentos officiaes que sobre assunto se suplicaram (Corvo, 1883, p. 49, grifo nosso).

Situações como essa se verificaram quase em toda África no século XIX, nas regiões onde os invasores tentaram ocupar. Todavia, a situação começou a inverter nas últimas décadas do século XIX, com a revolução industrial na Europa que resultou na invenção de metralhadoras, os invasores usaram estas armas para reprimir as forças de defesa dos africanos que opunham a invasão. Por esta razão, alguns líderes africanos mudaram suas estratégias de luta para defenderem suas soberanias e os seus territórios, o que não significa se submeter. Isso na verdade colocou os africanos em “desvantagem”, então a estratégia de resistir militarmente foi trocada pelas estratégias de alianças, replicamos: não foi exatamente “submissão” como algumas fontes colônias tendem a informar. Pois, nesta aliança, mesmo com “domínio” político e militar dos colonizadores, os africanos conseguiram manipular essas forças aos seus interesses.

A invasão colonial não foi apenas uma “dominação” hegemônica dos europeus sobre os africanos, em algumas situações os africanos tomaram iniciativas próprias não só para se contrapor às políticas coloniais, mas também para impor seus interesses naquele contexto. Por isso, afirmamos que as dinâmicas das relações dos chefes fulas com os portugueses dependiam dos interesses dos ambos, o que significa que os fulas usaram administração colonial para desenvolverem atividades vinculadas a difusão do Islã. Por outro lado, os portugueses tiveram que aceitar certos costumes locais para ganhar simpatia da sociedade e dos chefes fulas para difusão das políticas coloniais.

Nesta relação de interesses de ambos os lados que, Sarmiento Rodrigues, “[...] pela atenção que dedicou aos maometanos, ficou conhecido pela designação afetuosa de ‘Mamadu Rodrigues’ e se diz que mereceu o qualitativo de ‘Homem Grande’.” (Silva, 2010, p. 45). Este fato não representa um simples sentimento “fraternal” e “tolerante” do Sarmiento Rodrigues conforme Duarte Silva pretende nos informar. É importante compreender que os nomes nas sociedades africanas representam atributos da personalidade humana de origem puramente social (Filho, 2008; Leite, 2008). Portanto, a atribuição de nome ou de qualquer qualitativo nesta situação em especial não significa só um simples elemento de identificação à pessoa supostamente afetuosa, pode demonstrar, sobretudo, as mutações (assimilação) que esta pessoa pode sofrer durante sua integração numa determinada sociedade.

Diferentemente de Duarte Silva, percebemos que a atribuição de nome “Mamadu” ao governador Sarmiento Rodrigues não teria sido resultado de uma governação “tolerante” e “conciliadora” que este supostamente prestou na Guiné, e pela suposta atenção que deu às “sociedades islamizadas”. Este teria aceitado algumas exigências dos costumes locais para ser aceito nas sociedades dos fulas. Pois, nas sociedades africanas, a atribuição de nome a um estrangeiro é dada quando este indivíduo assimila e mostra respeito aos costumes da sociedade que o “acolhe”. Então, não significa que Sarmiento Rodrigues foi tolerante aos fulas, ele seria na sociedade dos fulas um “*lobo em pele de cordeiro*”. Basta só compreender sua posição em relação à difusão do Islã e das “sociedades islamizadas”. Afinal, um invasor (colonizador) nunca teve boas intenções para as populações colonizadas. É importante ressaltar isso.

Certo é que os invasores portugueses adaptaram certos costumes africanos em particular na Guiné. Esse fato também constitui um dos problemas levantados por Gonçalves, chamando-o de “assimilação ao contrário”, um processo no qual os colonizadores assimilam a cultura africana.

Evidentemente que, se por um lado isto revela uma bizarra capacidade de adaptação por parte

dos europeus, pelo outro, tais acontecimentos não podem considerar-se próprios de uma colonização civilizadora, uma vez que se dá, precisamente uma assimilação ao contrário, isto é, aquilo a que em sentido genérico se dado o nome de cafricanização, mas poderia designar-se, mais corretamente, neste caso, por africanização (Gonçalves, 1957, p. 438).

Suspeitamos que Sarmiento Rodrigues teria aceitado ou adotado nome de “Mamadú” como uma estratégia para ganhar uma certa simpatia dos chefes fulas e, assim cumprir com um dos objetivos traçado da sua “governança”, manutenção de aliança com “sociedades islamizadas” (Silva, 2010, p. 39). Esta estratégia demonstra que a administração colonial portuguesa se curvou, em várias ocasiões, perante os costumes locais para a implementação da política colonial. Em suma, aceitar ou adotar o nome de “Mamadú” seria uma tentativa de manipular a confiança da sociedade fula.

Considerações finais

Podemos considerar que no contexto colonial os costumes fulas interagiram tanto quanto com o Islã assim como com as políticas coloniais. Interessa-nos, então, para a continuidade desta pesquisa, discutir sobre quais transformações as sociedades fulas podem ter sofrido em decorrência dessas relações. Pretendemos, para isso, evitar fazer quaisquer julgamentos sobre esta e outras questões aqui levantadas. Por isso, levaremos em conta em nossa análise, na linha do que foi proposto por Mudimbe (2013), as possíveis transformações das tradições fulas durante os contatos com conhecimentos e experiências exógenas.

Esta preocupação com as mudanças não deve nos levar a deixar de considerar a resistência dos fulas construída a partir das referidas relações (contatos com europeus e o Islã). Portanto, não queremos repetir o erro apontado por Mudimbe, de dar “[...] ênfase excessiva sobre procedimentos externos, tais como influências religiosas e antropológicas” para analisar os fenômenos originais das sociedades

africanas (2013, p. 10). Ao estudar a forma pela qual a sociedade fula interpreta os preceitos islâmicos, pretendemos seguir as recomendações deste filósofo congolês, de modo a evitar compreender os seus processos de transformação social como fizeram diversos autores ocidentais e bissau-guineenses que usam categorias de análise e sistemas conceptuais dependentes de uma ordem epistemológica ocidental ou arabo-islâmica para analisar fenômenos que são “originalmente” fulas.

Esta observação está sendo levada em consideração aqui como forma de examinar o impacto da ingerência do Islã nas instituições étnicas e de parentescos dos fulas da Guiné e como mecanismo para analisar, de dentro para fora, as interações entre costumes dos fulas e preceitos islâmicos. Isso porque, nas sociedades dos fulas, é possível verificar as influências exógenas de origem religiosa (Islã), daqueles que os seus letrados procuraram se entender e se relacionar através das epistemologias “árabo-islâmicas” ao ponto de se fundamentarem que os fulas teriam a mesma origem que os árabes, algo que, na nossa opinião, pode tornar inconcebíveis seus pensamentos (saberes ancestrais) e suas racionalidades tradicionais.

Por outro lado, supomos que algumas interpretações sobre as sociedades dos fulas feitas pelos colonizadores foram em larga medida motivadas pela influência do Islã, visto que os colonizadores, principalmente os portugueses, procuram entender os fulas essencialmente a partir da interação que estes mantêm com o Islã. Estas concepções criaram uma ideia geral de que os fulas são originalmente muçulmanos, porque os estudos coloniais essencializam a “islamização” nas suas sociedades. Consequentemente, este modo de ver foi legado aos demais sociedades, de modo que os fulas passaram a ser vistos naturalmente a partir dos referenciais islâmicos. Por conseguinte, ver um fula não-muçulmano passou a ser algo estranho ou surpreendente, quando, na realidade, se sabe que os fulas que se encontram hoje na Guiné-Bissau se conveteram nos finais do século XIX⁸⁵.

⁸⁵ Lembramos que em 2019, na VI Semana Universitária, estávamos apresentando um pôster em que assunto era o processo da difusão do Islã na Guiné na segunda metade do século XIX. Neste sentido tínhamos que falar do processo histórico da islamização

Apesar de não abandonarem completamente seus costumes a favor do Islã, consideramos que eles adotaram essa religião como um sistema social e familiar no qual membros da sociedade e da família seriam, de alguma forma, conduzidos a adotarem essa religião como modo de vida social e cultural. Isso leva a que pessoas sejam julgadas e condenadas por seus familiares caso não abracem a fé muçulmana, o que leva a que “quem sai da comunidade religiosa é excluído da comunidade civil”(Silva, 1953, p. 1)⁸⁶.

Levando em consideração o contexto colonial, não acolhemos a ideia de que os fulas estivessem completamente presos ao Islã. Assim, evitamos cair em interpretações enganosas como a de Silva (1953), para quem a “ideia religiosa domina completamente a vida dos fulas”. A exclusão da comunidade civil para os indivíduos que rejeitam o Islã deve ser interpretada como uma forma de criar uma barreira para que os membros da sociedade e da família fula não assimilassem a civilização euro-cristã, embora parece que o Islã foi dado mais ênfase. A ideia central deve ser uma forma de preservar seus costumes já que este se interage com o Islã.

Bibliografia

Ba, I. (2020, dezembro). «L’islam noir» : sens, trajectoire et critique d’un concept appliqué au Sénégal. FOLOFOLO - Revue des sciences humaines et des civilisations africaines, 1, pp. 141-157.

do fulas, explicar como ocorreu a conversão dos fulas que hoje vivem da Guiné-Bissau ao Islã. Daí um estudante guineense, depois de ouvir nossa explicação, admiradamente resmungou: “não sabia disso, que os fulas não eram muçulmanos antigamente”. Sem prolongar, isso revela a imagem essencialista que o Islã ganhou nas sociedades dos fulas.
⁸⁶ Lembro-me de uma conversa com um jovem que nos abordou depois da apresentação de um trabalho em Salvador, Bahia, no Instituto Anísio Teixeira. Ele nos contou que é filho de pai fula e mãe mandjaku, mas não é tratado como fula pelos familiares do seu pai por não ter manifestado vontade de ser muçulmano.

Brito, E. (1957). «Notas sobre a vida religiosa dos fulas e mandigas». Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, 46, pp. 149-189.

Barry, B. (1990, janeiro 9). A Senegâmbia do séc. XV ao séc. XX: em defesa de uma história subregional da Senegâmbia. Soronda, revista de estudos guineenses, pp. 03-21.

Cardoso, C. (2004). As tendências actuais do Islão na Guiné-Bissau. Actas do 6º colóquio internacional. Estados, poderes e identidades na África Subsariana. “O Islão na África Subsariana” (pp. 45-56). Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto.

Caroço, J. V. (1948). Monjur. O Gabú e a sua história. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n. 8.

Correia, E. N. (2021). Sarau de Dor-Esperança na Pátria-Tabanka. Maringa: Viseu.

Corvo, J. de A. (1883). Estudos sobre as Províncias Ultramarinas. Academia Real das Sciencias de Lisboa, vol 1, Introdução ao Direito Civil Portuguez, Jus Privatum, do Sr. Mello Freire.

Dias, E. C. (2004). A identidade muçulmana Kaabunké – Um processo de construção indenitária *sui generis* na Senegâmbia. Actas do 6º colóquio internacional. Estados, poderes e identidades na África Subsariana. “O Islão na África Subsariana” (pp. 57-76). Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto.

Djaló, T. (2012). O mestiço e o Poder. Identidades, dominações e resistências na Guiné. Lisboa: Nova Vega

Fanon, F. (2008). Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA.

Kane, O. (2011). *África y la producción intelectual no eurófona. Introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara*. Barcelona: oozebap & CODESRIA.

Trajano Filho, W. (2008). O trabalho da crioulização: as práticas de nomeação na Guiné Colonial. *Etnográfica - revista do centro em rede de investigação em Antropologia*, vol. 12 pp. 95-128.

Gonçalves, J. J. (1958). O islamismo na Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 52, pp. 397-470.

Leite, F. (2008). *A questão ancestral*. São Paulo: Casa das Áfricas & Palas Athena.

Macedo, J. R. (2021). *Antigas sociedades da África Negra*. São Paulo: Contexto.

Moreira, J. M. (1971). Da ergologia dos fulas da Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné*, 101, pp. 113-148.

Mudimbe, V.-Y. (2013). *A invenção de África*. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Edições Pedagogo.

Mula Cá Júnior, D. (2021). *A islamização na África Ocidental: o caso dos Mandingas e fulas da Guiné-Bissau (século XVIII-XIX)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre-RS, Brasil.

Oliveira, A. V. (2021). *Cultura e poder em Casamansa: uma leitura sobre a bibliografia colonial da região*. Dissertação (Mestrado) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, Redenção-CE, Brasil.

Opoku, K. A. (2010). A religião na África durante a época colonial. In: Albert Adu Boahen (Ed.). História Geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 (pp. 591-624). Brasília: UNESCO.

Pélissier, R. (1989). História da Guiné. Portugueses e africanos na Sene-gâmbia 1841-1936 Volume I. Lisboa: Estampa.

Sáez, A. M. (2012). Las mujeres fulbe entre encrucijadas y câmbios Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad. Tese (Doutorado) – Universidad de Granada, Departamento de Antropología Social, Granada, Espanha.

Silva, A. E. D. (2010). Invenção e construção da Guiné-Bissau (administração colonial/Nacionalismo/Constitucionalismo). Coimbra: Almedina.

Silva, A. A. (1953). «Considerações sobre os direitos de família e propriedade entre os Fulas da Guiné Portuguesa e suas recentes transformações», 31, pp. 405-415.

Tshibangu, T. (2010). Religião e evolução social. In: Ali A. Mazrui & C. Wondji (Eds.). História Geral da África VIII: África desde 1935 (pp. 605-630). Brasília: UNESCO.

ENTRE O LOCAL E O “GLOBAL” – CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES DO ISLÃO NA SENEGÂMBIA

Between the Local and the “Global” - Continuities and Discontinuities of Islam in Senegambia

Eduardo Costa Dias⁸⁷

RESUMO

Na década de 1970, na Senegâmbia, como na generalidade das regiões islamizadas da África subsaariana, o Islão que ainda no início dos anos 1960 se apresentava, no essencial, com o mesmo *modus faciendi* - local, étnico, em gradações diferentes enquadrado pelas confrarias - que tinha entre finais do século XIX e a II Guerra Mundial, entrou num período de grandes transformações e de turbulências nas relações entre as suas várias componentes. Neste artigo, procuro, em simultâneo com descrição dos principais contornos das confrarias e dos movimentos de *da’wa* que directa ou indirectamente disputam a liderança das comunidades muçulmanas senegambianas, estabelecer os pontos de contacto e de confrontação entre estes dois “tipos” de organizações religiosas muçulmanas, vide entre estas duas concepções de Islão. Trata-se, do meu ponto de vista, de uma diligência útil. Por um lado, não só porque, a par do enorme peso das confrarias na Senegâmbia, os movimentos de *da’wa* atravessam actualmente uma fase de, em termos relativos, grande crescimento na região, como também a pujança relativa de cada um atesta o fenómeno indismensurável da revivificação do Islão senegambiano desde os anos setenta do século XX;

⁸⁷ Doutor em Antropologia Social, Professor jubilado do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Investigador independente. Tem desenvolvido trabalhos sobre Epistemologia das ciências sociais, Desigualdades sociais e identidades sociais e, no contexto africano, sobre a Questão fundiária, o Estado, as Relações entre os dignitários muçulmanos e o Estado, a Transmissão de saberes nas sociedades muçulmanas africanas, a natureza das Forças Armadas em África e, mais recentemente, sobre a “Geopolítica” dos tráficos e rebeliões na região do Saara - Sahel e do Noroeste africano.

por outro, como procuro demonstrar neste artigo, muito embora existam algumas “passerelles” entre os dois tipos de organização, os seus confrontos reenviam não só para diferenças significativas de programas e de “modos de fazer”, como de caminhos a seguir para uma maior integração das comunidades muçulmanas na *Umma*.

Palavras-chave: Senegâmbia; Confrarias; *Da’wa*; Arabização; *Umma*.

ABSTRACT

In the 1970s in Senegambia, as in most Islamised regions of sub-Saharan Africa, Islam, which in the early 1960s had essentially the same *modus faciendi* – local, ethnic, in different degrees framed by the brotherhoods – as it had been between the end of the 19th century and the Second World War, entered a period of great transformation and turbulence in the relations between its various components. In this article, I seek, simultaneously with describing the main contours of the brotherhoods and *da’wa* movements that directly or indirectly dispute the leadership of Senegambian Muslim communities, to establish the points of contact and confrontation between these two “types” of Muslim religious organisations, vide between these two conceptions of Islam. In my view, this is a useful approach. On the one hand, not only because, alongside the enormous weight of the brotherhoods in Senegambia, the *da’wa* movements are currently going through a phase of, relatively speaking, great growth in the region, but also because the relative strength of each one attests to the undeniable phenomenon of the revival of Senegambian Islam since the 1970s; on the other hand, as I try to demonstrate in this article, although there are some “passerelles” between the two types of organisation, their confrontations point not only to significant differences in programmes and “ways of doing”, but also to ways to be followed for a greater integration of Muslim communities in the *Umma*.

Keywords: Senegâmbia; Brotherhoods; *Da’wa*, Arabization; *Umma*.

A Senegâmbia⁸⁸ tal e qual se vem apresentando desde o século XIX, apesar da permanência, sobretudo na Guiné-Bissau, de

⁸⁸ A Senegâmbia é entendida aqui no sentido de Senegâmbia “Histórica” e não no restritivo que, em 1981, tomou a efêmera união política, entre o Senegal e a Gâmbia ou no que teve no século XVIII, durante a Guerra dos Sete Anos, em que designava

importantes núcleos de populações não muçulmanas e muito embora não tenha sido nos séculos mais recuados o único dos pilares em que se edificou, “compagina-se” com o papel do Islão teve e tem na região: um papel incontornável nas “formatações” políticas, sociais e culturais, numas zonas já nos séculos XVII e XVIII, noutras, verdadeiramente, só a partir de meados do século XIX.⁸⁹

No tempo, o Islão expandiu-se na Senegâmbia lentamente e, de forma desigual, a partir dos séculos XIII-XIV do Maghreb em direcção a sul, seguindo as rotas do comércio saariano-saheliano e desde os séculos XVII-XVIII também do Fouta Djalon e em direcção a regiões mais próximas do Oceano Atlântico. Em várias zonas da Senegâmbia, casos, por exemplo, do que são hoje a província senegalesa da Casamansa e a Guiné-Bissau, só podemos falar de presença significativa do islão a partir de meados do século XIX⁹⁰.

No geral, um Islão de cariz local, étnico, rural, de escolas de “fokera” e em que as confrarias foram durante décadas e décadas, para além de quase em exclusivo produtoras de saber religioso consolidado, as únicas estruturas muçulmanas a terem relações continuadas com organizações

o reagrupamento, sob tutela da Grã-Bretanha, das possessões francesas do Senegal e da inglesa da Gâmbia. A Senegâmbia situa-se na região oeste-africana, estende-se, nas versões “maximalistas”, do rio Senegal ao rio Pongo, na Guiné-Conakry, e mesmo ao rio Kolente, na Serra Leoa, e do Atlântico até ao Bambouk e aos contrafortes ocidentais do Fouta Djalon e foi edificada desde bem antes da efectiva ocupação territorial colonial, por múltiplas convergências históricas e por sucessivas “urdiduras” políticas, sociais, culturais e religiosas. Nas versões “minimalistas”, a Senegâmbia é delimitada a norte pelo Rio Senegal, a leste pelo seu afluente Falamé e a sul, pela bacia hidrográfica do Cacine. Sobre o conceito de Senegâmbia, ver Dias e Horta (2007).

⁸⁹ Na actualidade, dos três países que na totalidade se incluem na Senegâmbia - Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau - a percentagem de muçulmanos é respectivamente de 92-94%, 93-95% e 48-50%. No Mali e na Guiné-Conakry, países em parte incluídos na versão maior da Senegâmbia histórica, a percentagem de muçulmanos é respectivamente de 92-94% e de 88-90%.

⁹⁰ Sobre a expansão do Islão na Senegâmbia, ver, entre outros, Barry (1988) e Mota (2020).

muçulmanas de outros países, caso, por exemplo, das relações tecidas com estruturas confrariáticas na Mauritânia, em Marrocos e na Argélia .

Porém, o desfasamento no tempo da expansão do islão e as diferentes formas que as “campanhas” de islamização foram adquirindo ao longo dos séculos fez com que, também do ponto de vista da “visibilidade” e da importância relativa das diversas formas organizativas, existam diferenças [algumas significativas] nas diferentes zonas da Senegâmbia.

Uma delas, a principal, remete-nos para diferenças de tempo e de contexto e, decorrentemente, para disparidades de dinâmicas, de memórias e de outros “*acquis*” do passado na configuração das formas de relacionamento entre Estado, Sociedade e Islão

No Senegal, ao contrário de todas as outras zonas da Senegâmbia, o islão dominante é de cariz “confrariático” e, desde o 3º quartel do século XIX, as confrarias foram e, em larga medida ainda o são, parceiros incontornáveis do Estado, primeiro do Estado Colonial e mais tarde do pós-colonial; nos outros países, embora as confrarias tenham presença assinalável, não são a face dominante do islão, nem desempenham papéis políticos desde há tanto tempo e tão importantes como no Senegal.

Transformações, turbulências, confrontos no Islão senegambiano

Na década de 1970, na Senegâmbia, como na generalidade das regiões islamizadas da África subsaariana, o islão que ainda no início dos anos 1960 se apresentava, no essencial, com os mesmos *modi faciendi* - local, étnico, em gradações diferentes confrariático - que tinha entre finais do século XIX e a II Guerra Mundial, entrou num período de grandes transformações e de turbulências nas relações entre as suas várias componentes, que, à falta de melhores termos, podemos chamar de “aceleração da arabização” ou, de forma mais realista, de “desapertar da ‘amarra’ identitária e localista” do Islão senegambiano.

Algumas destas transformações são de tal forma significativas que as antigas e até então correntes grelhas de análise do Islão na Senegâmbia revelaram-se já por volta de finais dos anos 1980, [em parte]

desadequadas para dar conta das novas facetas religiosas, sociais, políticas e culturais que o islão tinha progressivamente vindo a assumir na região desde o início da década de 1970.

Com efeito, na Senegâmbia, para além do aumento, em termos absolutos e relativos, do número de muçulmanos, do significativo retorno às práticas religiosas das populações urbana,⁹¹ e da multiplicação do número de mesquitas, de escolas muçulmanas “modernas”,⁹² de peregrinações a Meca e de publicações doutrinárias assiste-se à presença crescente desde os anos 1970, no terreno, de novas organizações islâmicas ou de sua inspiração e, por parte dos propagandistas de muitos destes novos grupos, à multiplicação e à subida de tom dos discursos condenatórios do que consideram serem desvios doutrinários e práticas “não-muçulmanas” dos dignitários das confrarias e dos responsáveis das pequenas mesquitas rurais e de bairro, conhecidos na região, respectivamente, pelos termos genéricos de *marabouts* e de *almamis* (imãs).⁹³

Trate-se, em relação às décadas anteriores, não só de um salto qualitativo em termos de diversidade de expressão das práticas religiosas e, por conseguinte, igualmente de novas propostas de integração dos muçulmanos senegambianos na [idealizada] comunidade universal de todos os crentes muçulmanos, a *Umma*, mas também de um processo marcado pelo aparecimento de novas formas organizativas e de novas figuras religiosas no “circuito” muçulmano da Senegâmbia e pela redefinição das relações no interior das várias componentes locais do Islão e destas entre si.

⁹¹ Sobre este assunto, ver exemplos em em Saint-Lary, Samson e Amiotte-Suchet (2011).

⁹² Conhecidas popularmente como *madrassas arabi* ou, na linguagem de muitos dos seus promotores, como escolas árabo-muçulmanas, estas escolas conjugam ensino de matérias “laicas” com religiosas, algumas usam o árabe como língua de ensino, outras ensinam o árabe em disciplinas autónomas. Sobre estas escolas e o seu aparecimento no contexto mais global das transformações contemporâneas do Islão na Senegâmbia, ver, por exemplo, Dias (2005) e Wright (2012).

⁹³ A questão da “localidade” do Islão na Senegâmbia e em África em geral esteve (e está) sempre na agenda dos movimentos reformistas. Ver proposta de quadro de análise do confronto ‘Islão negro’ versus ‘verdadeiro Islão’, em Dias (2005a).

De facto, aos tradicionais imãs das pequenas mesquitas rurais e de bairro e aos “clássicos” *marabouts* das confrarias que continuam a ser na Senegâmbia largamente maioritários, têm-se juntando, em número crescente, novos agentes religiosos, na sua maioria arabizantes, como são os casos, por exemplo, dos localmente chamados novos *ulémas*,⁹⁴ dos jovens *marabouts* arabizantes das confrarias e, sobretudo, dos cada vez mais incontornáveis *du'at* (singular, *da'yha*), os “missionários” africanos e não africanos da nebulosa de movimentos de reforma do islão de inspiração arabófona, genericamente designados movimentos de *da'wa*, literalmente, [movimentos de] “chamada”/“convite” ao [“verdadeiro”] Islão.⁹⁵

⁹⁴ Os chamados novos *ulémas*, do ponto de vista das funções ou dos tipos de saber, não se distinguem dos das décadas anteriores. Como os do passado são teólogos e eruditos que utilizam o árabe como língua de trabalho, que se especializaram em direito muçulmano e que se dedicam sobretudo à exegese do Alcorão e da *Sunna*. A grande diferença, a par dos locais onde estudaram, advém da diferença de conjunturas religiosas em que uns trabalham e outros trabalharam. A larga maioria *ulémas* formados antes dos anos 1970 estudou em centros localizados na região ou no Norte de África e, com poucas exceções, fazia parte do, à falta melhor termo, aparelho das confrarias; os novos *ulémas*, formam-se predominantemente em universidades e centros islâmicos do Médio-Oriente e do Paquistão e, do ponto de vista de filiação ideológica e doutrinária, o leque de pertenças, é muito mais amplo. Embora os ligados às confrarias sejam na actualidade ainda maioritários, em crescendo os novos grupos, de *da'wa* e não só, têm os seus próprios *ulémas*. Sobre os novos *ulémas* ver quadro de análise, por exemplo, em Ba (2012).

⁹⁵ “Da‘wah or Dawah (Arabic: دعوة) usually denotes the preaching of Islam. Da‘wah literally means “issuing a summons” or “making an invitation”, being the active participle of a verb meaning variously “to summon” or “to invite” (whose triconsonantal root is د ع د). A Muslim who practices da‘wah, either as a religious worker or in a volunteer community effort, is called a dā‘ī, plural du‘āt. A dā‘ī is thus a person who invites people to understand Islam through a dialogical process, and may be categorized in some cases as the Islamic equivalent of a missionary, as one who invites people to the faith, to the prayer, or to Islamic life. Da‘wah activities can take many forms. Some pursue Islamic studies specifically to perform Da‘wah. Mosques and other Islamic centers sometimes spread Da‘wah actively, similar to evangelical churches. Others consider being open to the public and answering questions to be Da‘wah. Recalling Muslims to the faith and expanding their knowledge can also be considered Da‘wah”. <http://dictionary.sensagent.com/DAWAH/en-en/>).

Estes últimos, por exemplo, não só são portadores de programas e projectos proseliticos respaldados em interpretações e *modi operandi* religiosos, por norma, situados no mundo árabe central, como ainda ao arrepio das tradições locais do Islão de transmissão da mensagem religiosa que privilegia a transmissão do mestre ao discípulo, fazem-na na base, à falta de melhor termo, da repetição impessoal de *exempla* e hagiografias correntes no Médio-Oriente, uns e outras apresentados como “verdadeiramente muçulmanos”.⁹⁶ Muitas destas prédicas são feitas com recurso a suportes audiovisuais, frequentemente em língua árabe e na “hora” resumidos em línguas locais, em inglês, francês ou crioulo.⁹⁷

À “boa palavra religiosa”, os *du'at* dos grupos de *da'wa* acrescentam o “enquadramento férreo” das sociabilidades dos aderentes e usam, a par da referida “boa palavra”, a distribuição de bens e serviços obtidos a partir de fundos colectados, na sua esmagadora maioria, nos países árabes (Arábia Saudita, Koweit, EAU, etc.), como instrumentos de captação de novos aderentes.

A presença de fundos e de organizações de cariz religioso e caritativo árabes - uma realidade incontornável na Senegâmbia como por toda a África subsaariana islamizada,⁹⁸ representa, a par de um maior “desvelo solidário” do mundo muçulmano central para com os muçulmanos africanos, uma reorientação das relações de países como a Arábia Saudita com África, notória já no início da década de 1980.⁹⁹

⁹⁶ Sobre as formas e os condicionamentos de implementação do *da'wa* ver discussão em Janjar (2013).

⁹⁷ “À l'inverse de la personnalisation des rapports maîtres-disciples « traditionnels », on assiste l'inverse de la personnalisation des rapports maîtres-disciples « traditionnels », on assiste à une matérialisation des moyens de transmission de l'islam, que ce soit sous forme d'un enseignement du coran qui intègre, dans un cadre moderne, celui de la langue arabe, de l'anglais, des sciences..., ou sous forme de cassettes audio des prédicateurs qui s'expriment dans les langues nationales” (Grégoire e Schmitz, 2000, p. 14).

⁹⁸ Sobre as organizações muçulmanas de carácter caritativo na África subsaariana islamizada, ver, por exemplo, Weiss (2020)

⁹⁹ A reorientação das relações da Arábia Saudita (e de outros países produtores de petróleo da órbita saudita) com os países africanos é, no plano dos factos, uma das

Todavia, não só o relacionamento entre o Islão senegambiano e os países árabes não tem sido isento de múltiplas ambiguidades, como ainda, em alguns casos, paradoxalmente, o actual processo de transformações tem a sua sede primordial, como veremos com o exemplo dos jovens marabouts arabizantes das confrarias, com a própria dinâmica interna de componentes locais do Islão e insere-se na sequência de outros ocorridos no passado, incluindo quanto à sua dimensão relação entre islamização e arabização.

Este processo de transformações, corresponde, em larga medida, a uma nova tentativa de passagem à pratica do *leitmotiv* recorrente em todos os anteriores processos: tornar o árabe na língua cultural e de ensino do Islão senegambiano, tomar a dita cultura religiosa muçulmana árabe como modelo para o “verdadeiro” muçulmano africano, no caso senegambiano.

Aliás, no passado, apesar do seu “localismo religioso”, o Islão na Senegâmbia nunca deixou de ter os seus intelectuais arabizantes e de manter, por via destes, contactos continuados com centros de saber muçulmanos localizados, por exemplo, no Norte de África e no Egipto.

Na realidade, o Islão na região onde se insere a Senegâmbia, o Oeste Africano, antes deste processo iniciado na década de 1970, conheceu outros momentos de profundas transformações marcados, cada um à sua maneira, pelo debate islamização versus arabização: um longo momento, nos séculos XVI e XVII caracterizado pela formação dos grandes impérios sudaneses islamizados e pela multiplicação de pequenos núcleos muçulmanos ao longo dos eixos comerciais saariano-sahelianos; um segundo grande momento, entre o século XVIII e meados do XIX, caracterizado pelo alargamento das áreas islamizadas em direcção ao litoral, pelas revoluções islâmicas, pelos *jihâds* contra os chefes e populações recalcitrantes e, já no início do século XIX, pelo estabelecimento das confrarias; um terceiro, entre o terceiro quartel do século XIX e a Iª Guerra Mundial, concomitante com o assentamento da dominação territorial colonial, de rápido alastramento do Islão e, em várias zonas do oeste africano, pelo reforço do peso religioso e político

consequências da Guerra do Kippour em 1973 (Dozon e Holder, 2018: 18-21).

das confrarias e pela maior circulação de pregadores muçulmanos na sua maioria vindo do Norte de África.

Aliás, foi por essa via que chegaram duas das actuais três mais importantes confrarias da Senegâmbia, a *Tidjaniyya* via Marrocos, a *Qadiriyya* via Argélia; foi também no Norte de África e no Egipto, por exemplo, que a larga maioria dos mais importantes *ulémas* e eruditos se formou desde o século XIX e até aos anos 1960.

É também nesta última época que as confrarias na Senegâmbia e um pouco por todo o oeste africano se tornam a face se não sempre em todo o lado mais visível pelo menos a mais estruturada do Islão,¹⁰⁰ e que este atinge na região o auge da sua expansão territorial.

De facto, neste último aspecto, as fronteiras geográficas do Islão na Senegâmbia e no oeste africano nos nossos dias são sensivelmente as mesmas com que se apresentava nas vésperas da Iª Guerra Mundial. O aumento nas últimas décadas do número de muçulmanos não se deve a um significativo alargamento da “fronteira geográfica”, mas sim ao facto de no interior dessas “fronteiras” um número significativo de populações se ter convertido ao Islão.

Na Senegâmbia, o aumento significativo nas últimas décadas do número de muçulmanos confirma o fenómeno indesmentível da revivificação do Islão transversal a todas as zonas subsaarianas islamizadas; o continuado peso das confrarias e o grande crescimento dos movimentos de *da’wa* atestam os tempos de transformações em que vive o islão senegambiano desde os anos setenta do século XX.

Neste último caso, como veremos, também tempos turbulências e confrontos sobretudo entre duas concepções de islão – confrarias, grupos de *da’wa*,¹⁰¹ que, apesar de algumas convergências tácitas no terreno,

¹⁰⁰ Sobre a expansão das confrarias muçulmanas na Senegâmbia e, em geral, no oeste africano, ver casos em Robinson e Triaud (1997).

¹⁰¹ Nos anos 1970 e 1980, quase em simultâneo com os grupos reclamando-se do *da’wa*, começaram-se instalar-se na Senegâmbia novos grupos protagonistas de outras concepções do Islão. Foi o caso, por exemplo, de vários grupos inscritos na “movida” radical *salafista* ou, do primeiro de todos a instalar-se nos anos 1970, o movimento Ahmadiyya que embora se reivindicado do *da’wa* nunca foi pelos outros

reenviam não só para diferenças significativas de programas e de “modos de fazer”, como de caminhos a seguir para uma maior integração das comunidades muçulmanas senegambianas na *Umma* – paradoxalmente, uma comunidade largamente imaginada e, quanto a “fronteiras”, desde sempre de geometria variável.¹⁰²

Neste último aspecto, as confrarias muçulmanas propondo uma maior integração na *Umma* sem abdicação do fundo cultural étnico e local e sobretudo do cultural *sufi* e do esquema organizativo que dele decorre e os grupos de *da'wa* fazendo da “des-etnização” do Islão senegambiano e do “fazer tal e qual como os “árabes” as condições primeiras para a integração efectiva.

Confrarias, uma das faces do Islão dito tradicional na Senegambia¹⁰³

As confrarias muçulmanas (*turuq*; singular: *tariqa* [“a via”]) fazem parte do universo de manifestações místicas colectivas do Islão e são, de forma estruturada, a mais antiga e importante expressão de espiritualidade muçulmana, o sufismo.

O sufismo, que se caracteriza globalmente pela interpretação contemplativa do Islão, pelo carácter iniciático do acesso ao conhecimento religioso, pela grande importância atribuída aos dons ditos sobrenaturais dos fundadores das confrarias (*baraka*¹⁰⁴) e dos seus sucessores

grupos tomado como tal. Ver uma tentativa de “arrumação” destes grupos em Ba (2012) e em OAR (2017).

¹⁰² “La Umma n’a jamais existé dans la réalité, sinon comme communauté imaginaire, mais [paradoxalmente] s’est toujours imposé d’une manière ou d’une autre comme référence ultime” (Bozarlan, 2018, p. 9). Sobre esta matéria, ver debate mais amplo, por exemplo, em Orwin (2018).

¹⁰³ Apesar das diferenças - estrutura, funcionamento, ideologia, peso relativo, expansão geográfica – entre as várias confrarias serem bastantes e da sua constatação e análise incontornáveis para elucidação de um número sem fim de matérias, neste artigo as confrarias são tratadas do ponto de vista heurístico como um todo.

¹⁰⁴ “Une confrérie, en Islam, est un réseau de fidèles réunis autour d’une figure sainte, ancienne ou récente, autour de son lignage et de ses disciples. Cette figure charisma-

e por práticas de cariz sincrético, está hoje, por intermédio de múltiplas confrarias, espalhado por todo o mundo muçulmano.

Todavia, embora mantenham o cunho iniciático e místico característico do sufismo, muitas dessas confrarias atribuíram-se, ao longo dos tempos, de capacidades de intervenção económica, social e política não negligenciáveis, como é o caso da maioria das actualmente presentes na Senegâmbia.

De facto, para além do papel proeminente que tiveram na expansão do Islão e na sua “adaptação” às culturas locais e de serem desde o século XIX os principais centros produtores de saber religioso na Senegâmbia, desde há muito tempo que desempenham papéis sociais e políticos destacados.

As confrarias na Senegâmbia estiveram, por exemplo, nos séculos XVIII e XIX, na origem de algumas importantes teocracias muçulmanas e, durante algumas décadas, na primeira linha de combate à conquista colonial; desde finais do século XIX, os dirigentes das confrarias tornaram-se, em inúmeros casos, nos principais intermediários entre as populações muçulmanas e o Estado e, no Senegal de forma mais notória do que em outros países senegambianos, tiveram um indiscutível papel de primeira ordem na “maquetagem” do tecido económico e social e, inclusive, da cultura política e administrativa subjacente ao Estado Colonial e, ao herdeiro deste, o Estado Pós-colonial.¹⁰⁵

Na verdade, no caso Senegal, a sua história política foi, desde meados do século XIX, em grande parte, construindo-se por referência

tique, dont le tombeau devient lieu de pèlerinage, est réputée détenir et transmettre la baraka, une « bénédiction » d'origine divine qui confère à son détenteur, et à ses successeurs, des pouvoirs particuliers de protection, de clairvoyance, de guérison, etc. Ces saints appartiennent à ce courant de l'islam sunnite qualifié de soufisme, qui représente une tendance ésotérique et mystique, face, à l'autre extrême, à des courants littéralistes, attachés à la lettre pure du Coran et de la Sunna et qui voient dans ces enseignements soufis des dérives idolâtriques étrangères à l'islam authentique. Les Wahhabites saoudiens représentent le mieux cette tendance opposée” (Triaud, 2010, p. 831).

¹⁰⁵ Sobre o papel das confrarias no Senegal existe uma importante bibliografia. Entre outros, ver Babou (2007), Coulon (1981), Coulon e O'Brien (1988), Diouf (2001), e Robinson (2004).

aos fluxos e refluxos das relações tecidas pelo Estado com as confrarias muçulmanas e os *marabouts*¹⁰⁶ são hoje, como no passado colonial, uma referência essencial no jogo político.

Os *marabouts*, a par de outros dignitários do Islão local, seja através do seu exemplo moral e intelectual, seja por intermédio das inúmeras redes de interesses que polarizam, são, em inúmeras circunstâncias, vistos pelo Estado como parceiros eficazes e indispensáveis de ligação com as populações e pelos partidos políticos, sobretudo no Senegal, desde há várias décadas, sob a batuta ou não do *ndiguel*,¹⁰⁷ vistos como incontornáveis agentes eleitorais.¹⁰⁸

De entre as várias confrarias actualmente presentes na Senegâmbia, três – *Mouridiyya*, *Qadiriyya*, *Tijaniyya*, destacam-se pelo número de membros e pela importância religiosa, económico-social e política que desde o século XIX foram adquirindo. Qualquer uma delas “reagrupa” maioritariamente membros do, no sentido largo do termo, mesmo grupo

¹⁰⁶ O termo *marabout* designa, no contexto senegambiano, duas realidades formalmente diferentes. Por um lado, designa de uma forma genérica desde o tempo colonial, no Senegal e nos outros países senegambianos, um dirigente de uma confraria; por outro, nomeia desde há séculos em todo o oeste africano um muçulmano que se dedica à geomancia e outras “práticas mágicas”. De há muito condenadas pelos defensores do “verdadeiro Islão”, estas práticas gozam de grande popularidade na Senegâmbia, mesmo entre populações não muçulmanas. Sobre o lugar e importância da geomancia no Islão em África ver, por exemplo, Brenner (1985; 2000).

¹⁰⁷ O quadro das relações, nas confrarias, entre *marabouts* e discípulos é regido por um conjunto de disposições conhecido como *njebullu* (“submissão”) – um conjunto de disposições que, entre outras, impõe o respeito pelas recomendações do *marabout* (*ndiguel*). Entre o início dos anos 1960 e o início do século XXI, o *ndiguel* – palavra wolof que significa literalmente ordem – foi abundantemente utilizado pelos *marabouts* para dar indicações de voto aos seus discípulos (geralmente voto no partido do poder). Ver, por exemplo, em Beck (2001) e em Audrain (2004) apontamentos sobre a contestação de indicações de votos feitas por *marabouts*.

¹⁰⁸ “Le contrat social sénégalais repose sur une relation triptyque entre les politiciens au pouvoir, les marabouts et la population taalibe. En échange de biens et services de l’État, les marabouts énoncent des *ndigël* électoraux orientant le vote de leurs taalibe, qui, en échange, reçoivent les bienfaits spirituels et matériels de leur part” (Audrain, 2004:101).

étnico: a *Qadiriyya*, do grupo mandinga, a *Mouridiyya*, do wolof e a *Tijaniyya*, do fula.

Como todas as outras, estas três confrarias, que se dividem em vários ramos mais ou menos rivais, são estruturas hierarquizadas nas quais a relação genealógica com o fundador da confraria ou do ramo opera como elemento central na colocação dos indivíduos no topo da cadeia de dependências. A maioria dos mais importantes *marabouts*, hoje como no passado, são descendentes (biológicos, espirituais)¹⁰⁹ dos fundadores das confrarias ou dos seus ramos locais e assentam a sua dominação sobre os discípulos (*taalibe*, singular: *taalib*) no facto da *baraka* se transmitir predominantemente no interior das famílias de *marabouts* e de todo o conhecimento religioso dos *taalibe* ser adquirido através de uma cadeia de transmissão de autoridade espiritual e intelectual iniciada pelo fundador e controlada pelos seus sucessores (*silsila*).

Aliás, a força deste islão confrariático, advém em grande parte das relações muito personalizadas entre os *marabouts* e os *taalibe* e da relação de submissão destes em relação aos primeiros, plasmada pelo conjunto de disposições do *nijibellu*.

Uma relação que é quotidianamente avivada, por exemplo, pela recitação, em momentos precisos do dia, de um certo número de versículos do alcorão e de orações específicos a cada confraria (*wird*) e ciclicamente reavivada nos momentos de celebração colectiva das festas

¹⁰⁹ No interior das confrarias, em conjunturas e situações precisas, ocorrem por vezes, manipulações simbólicas do parentesco que tornam as filiações biológicas secundárias em relação às espirituais. [A primeira das formas de manipulação simbólica do parentesco é] “la substitution du maître (ceerno en pulaar) - enseignant coranique puis cheikh al-tarqiya- au père biologique qui lui confie son enfant en vue de son apprentissage coranique. À travers le long parcours de l'apprentissage et de l'initiation, le maître opère une sorte de procréation spirituelle du disciple, où la femme est absente, et qui est symbolisée par le souffle ou la salive. La seconde, qui concerne l'alliance et peut se penser en continuité avec la première, est la transmission de la baraka du guide spirituel, ou shaykh al-tarqiya, à son disciple préféré à qui il donne sa fille en mariage. Dans ce cas, l'alliance supplante la filiation naturelle puisque, devenu beau-fils, le disciple se substitue au(x) fils biologique(s), ce qui provoque rivalité et souvent haine entre eux” (Schmitz, 2000, p. 241).

religiosas do calendário muçulmano ou das datas comemorativas das confrarias que reúnem nas *zawiya* (sedes das confrarias ou dos seus ramos) milhares de *taalibe*.¹¹⁰

Este sistema relacional religiosa e socialmente desequilibrado, foi indirectamente reforçado no tempo colonial, pelos reconhecimentos simbólicos e sucessivas benesses materiais prodigalizados pela administrações coloniais aos *marabouts*¹¹¹ e por estes, em parte, redistribuídos aos seus *taalibe*. Reconhecimentos e benesses diferentes conforme a época e o local é certo mas, quanto à sua lógica idênticos tanto no passado, como, apesar das mudanças sócio-políticas decorrentes das independências e da progressiva urbanização, na actualidade.

Confrarias, Reconversão económica, alterações de perfil dos taalibe, marabouts arabizantes

A extensão do controlo “territorial” das confrarias às cidades e às comunidades na diáspora e a reconversão económica dos *marabouts* são nos tempos mais recentes a prova do vigor das confrarias no Senegal e nos restantes países senegambianos.

Com efeito, no que toca, por exemplo, à actividade económica dos principais membros das confrarias hoje em dia pouco tem a ver no que toca às fontes de rendimento com a situação descrita, nos anos 1960, para a *Mouridiyya*, por Samir Amin.¹¹²

¹¹⁰ Sobre a organização e funcionamento nos diferentes níveis das confrarias no Senegal e, em geral, na Senegâmbia, ver descrição exaustiva em Wane (2010).

¹¹¹ “Notabilização” dos *marabouts*, discriminação positiva dos *marabouts* no que toca a atribuições de bolsas pelas administrações coloniais para a peregrinação a Meca, derrogações casuísticas aos quadros jurídicos que regulam a vida das populações africanas, concessão de grandes extensões de terras para cultivo de amendoim aos dignitários das confrarias, garantia de preços e de escoamento da totalidade da produção de amendoim, pautas fiscais vantajosas etc., etc.

¹¹² “Les grands marabouts mourides sont avant tout des hommes d’Etat, la Confrérie ayant mis en place une société organisée de 500 000 habitants, communauté qui a ses

Hoje, não só a agricultura não é de longe nem de perto a principal de rendimentos das confrarias como muitos dos membros dos *establishments* das confrarias são grandes empresários, alguns mesmo empresários internacionais e milhares e milhares de *taalibe* dedicam-se, por exemplo, ao comércio no seu país ou no estrangeiro.

Mantêm-se contudo, por parte dos *taalibe*, as obrigações do dispositivo *njebellu*, incluindo as financeiras, em relação aos seus *marabouts*, e, por parte destes, a necessidade impositiva de, como se diz no Senegal, “*entretien des clientèles*”!¹¹³

Construindo à volta das *dabira* (“células”, grupo de crentes submetidos à autoridade de um *marabout*), centros de sociabilidade e solidariedade e lugares de poder e de emergência de novas elites religiosas, as confrarias reforçaram a sua capacidade de enquadramento e alargaram o recrutamento de *taalibe* a novos grupos sociais (funcionários, profissionais liberais, empresários, jovens, intelectuais, emigrantes);

règles propres d’organisation sociale et administrative. La société mouride est dirigée par une cinquantaine de grands marabouts, recrutés dans les familles des fondateurs de la secte, groupés autour de la famille la plus vénérable, celle des descendants du fondateur Amadou Bamba, la famille des M’Backé. Elle est administrée par plusieurs centaines de petits marabouts de villages, recrutés dans le monde rural lui-même. L’ensemble de la hiérarchie vit de ses revenus agricoles, partiellement utilisées pour l’administration du pays, la gestion des mosquées et des écoles coraniques, l’assistance sociale mais aussi partiellement utilisées par les dignitaires eux-mêmes comme revenus personnels. Dans l’ensemble, les marabouts mourides, d’esprit très traditionnel, utilisent ces revenus pour leur consommation personnelle, notamment pour l’entretien des clientèles — les Baye Fall. Certains ont essayé à plusieurs reprises de faire un usage plus productif de leurs revenus d’origine foncière, notamment en consentant des prêts à des commerçants. Mais ces expériences ont été, le plus souvent, des échecs et la plupart des marabouts ont abandonné ces tentatives. Deux seulement ont persévéré et sont parvenus à devenir de véritables hommes d’affaires: Cheikh M’Backé et Djili M’Baye. Un certain nombre de marabouts ont conservé néanmoins quelques activités commerciales, mais en général médiocres, et paraissent plutôt être des sortes d’agents des précédents” (Amin, 1969, p. 48).

¹¹³ Sobre a reconversão económica dos membros das confrarias ver, por exemplo, um estudo de caso em Sall (2014).

reconvertendo-se economicamente, os *marabouts* aumentaram as suas capacidades enquanto cabeças de pólos redistributivos, reforçando assim o seu prestígio como patronos e filantropos e, nalguns casos, o seu poder enquanto agentes políticos de “1ª água”.

As novas “roupagens” empresariais avocadas por muitos *marabouts* são, a par da diversificação da origem social e dos locais de residência dos *taalibe* e das novas formas de intervenção pública, uma das “montras” de modernidade das confrarias e do dinamismo da sua construção identitária.

Uma outra importante “montra” de modernidade das confrarias, tem a ver com o aparecimento em crescendo de *marabouts* arabizantes, sobretudo jovens, fortemente implicados nos movimentos de renovação das confrarias e, no sentido plural do termo, do Islão senegambiano.¹¹⁴

Estes *marabouts*, possuidores de cultura e modos de vida urbana, fluentes na sua maioria em árabe, muitos com estudos religiosos em países árabes e alguns mesmo também com estudos em universidades “laicas” nos seus países ou no estrangeiro,¹¹⁵ distinguem-se dos das gerações mais velhas

¹¹⁴ O termo *marabout* arabizante, correntemente utilizado por inúmeros observadores da “movida islâmica” na Senegambia para nomear os membros ditos reformistas das confrarias, muito embora tenha, no plano da descrição das situações, valor heurístico, levanta um importante conjunto de problemas dos quais, por exemplo, o “como os distinguir, no plano das intenções, de outros agentes reformistas?” não é o menor. Sobre esta matéria [e outras matérias conexas] ver Ba (2012); ver também, conexas com esta questão, em Otayek (1993:17) chamada de atenção para a diferença entre arabização – o que se propõem fazer, por exemplo, os *marabouts* arabizantes das confrarias – e arabidade - conversão à cultura árabe, “desejo último” de alguns grupos de *da’wa*.

¹¹⁵ “J’ai obtenu mon bac en 1984 à Al Azhar au Caire. Puis je me suis inscrit à la section de journalisme et communication. Je suis allé ensuite poursuivre des études en France, à Lyon 2. J’y ai obtenu un diplôme universitaire de traduction et d’interpréariat bilingue au département de langues étrangères appliquées en 1990/91. J’ai fait une maîtrise au département d’arabe, puis un DEA. J’ai soutenu ma thèse en 1997. Et depuis le 1er octobre 1998, je suis recruté à l’université de Dakar » (A. D., universitaire, Dakar) in Dia (2015:198). Sobre a questão do valor/ não valor dos diplomas obtidos em universidades árabes ver, entre outros, Dia (2015); ver um testemunho pessoal em Mbacké (2011).

pelo estilo de linguagem, pela maior ambiguidade no relacionamento com o poder político e, sobretudo, pelos alvos privilegiados do seu proselitismo.

Desenvolvem um proselitismo muito activo entre as diferentes camadas sociais urbanas e eilegem, a par de uma forte presença nas movimentações da sociedade civil e de uma importante implicação nas “grandes causas”, como uma das suas principais tarefas, enquanto agentes privilegiados do movimento de refundação do Islão senegambiano e das confrarias que se propõem protagonizar, a renovação do ensino nas escolas corânicas (*madrassas*).

De facto, é ao nível do ensino que, na Senegâmbia, as actividades destes *marabouts* arabizantes são mais notórias. Ao nível do ensino propriamente dito, ao nível dos suportes institucionais e financeiros.

A este último nível, sobretudo os *marabouts* arabizantes que respaldados nas relações familiares que têm com os fundadores das confrarias/com membros importantes do seus *establishments*, “instituem” as chamadas Associações islâmicas que, a par de outras actividades, servem de suporte institucional, financeiro e ideológico às escolas arabo-muçulmanas, as conhecidas *daaras* modernas.

Estas associações de carácter, à falta de melhor termo, doutrinário e religioso islâmico fizeram a sua aparição na Senegâmbia, ainda durante a época colonial, em finais dos anos 1940-início dos 1950. Na actualidade, desigualmente distribuídas pelos 5 países senegambianos, existem, formalmente constituídas e em actividade, várias dezenas destas associações e, na sua maioria, com a vertente suporte institucional de escolas arabo-muçulmanas.

Muito diversas quanto a meios, orientações doutrinárias e redes locais e internacionais em que se inserem, concorrem entre si nos planos simbólico e prático e desempenham, para além do suporte a escolas, muito outros papéis: uns ligados mais directamente à propagação da mensagem religiosa, outros ao fomento da inter-ajuda entre os seus membros, outros ainda, à defesa e promoção dos interesses das associações e dos seus dirigentes.¹¹⁶

¹¹⁶ A actividade de *lobby* é desde sempre uma das mais fortes imagens de marca da larguíssima maioria deste tipo de associações. Forte no tempo colonial, fortíssima desde as independências.

Nas últimas décadas, algumas destas associações controladas por descendentes/discípulos próximos de importantes membros das hierarquias acabaram mesmo por se tornarem, com maior ou menor beneplácito/confitualidade dos/com os parentes, em tendências organizadas dentro das confrarias que em graus diversos dispõem de autonomia funcional e programática.

Movimentos com larga autonomia funcional e programática como o *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* (conhecido correntemente pelo nome de movimento dos *Moustarchide*, literalmente - [movimento] daqueles que procuram a rectidão), dirigido por Moustapha Sy, filho de Tidiane Sy, Califa Geral da *Tidjaniyya* entre 2012 e 2017 ou o *Diwanou Silkoul Jawabij Fi Akh Baria Sara Ir* (literalmente, Movimento Mundial pela Unicidade de Deus) de Ahamadou Kara Mbacké, descendente da família fundadora da *Mouridiyya* funcionam, na actualidade, em muitos aspectos, quase como confraria dentro da confraria.¹¹⁷

As escolas árabo-muçulmanas muito presentes no Senegal, no Mali, na Gâmbia, na Guiné-Conakry e, em menor grau, na Guiné-Bissau desenvolvem, como alias as ligadas a grupos de *da'wa*, os seus próprios sistemas de ensino (currículos, níveis de ensino), inserem-se em redes internacionais de escolas patrocinadas por associações do mesmo, à falta de termo, quadrante ideológico-religioso e o seu ensino é tendencialmente supletivo do ministrado no ensino oficial e no privado não islâmico.

De entre os quatro países acima referidos, é no Senegal onde o processo de integração do ensino das escolas árabo-muçulmanas no sistema nacional de educação se encontra mais avançado, em especial depois de um conjunto de medidas tomadas durante os mandatos do antigo presidente Abdoulaye Wade (2000-2012), um *taalib* da *Mouridiyya*, passos decisivos nesse sentido: integração do ensino das ciências

¹¹⁷ Sobre estes dois movimentos ver, por exemplo, Audrain (2004) e Samson (2005,2007)

islâmicas nos currículos da escola pública, fornecimento de materiais às *daaras*, criação de escolas pilotos islâmicas, equiparação de diplomas.¹¹⁸

Da'wa, arabização, reforma do Islão senegambiano

Foi sob a “etiqueta” de “emanação” de movimentos sediados nos países árabes que os grupos reclamando-se do *da'wa*, na sua concepção moderna, apareceram, nos anos 1970 na Senegâmbia.

Muito embora o *da'wa* seja um conceito corânico clássico ao qual, em lugares e circunstâncias diferentes,¹¹⁹ as sociedades muçulmanas do passado recorreram para propaganda e proselitismo religioso, os grupos de *da'wa* que hoje encontramos resultam de uma substancial redefinição da sua concepção e da sua prática durante a segunda metade do século XX, nomeadamente transformando a mensagem religiosa num instrumento de combate aos ideais laicos proclamados pelas elites ocidentalizadas no poder, no caso da Senegâmbia, no pós-independências e tornando cada aderente num missionário potencial e num militante social, num *da'iyha*.

Na Senegâmbia, se inicialmente, ao contrário de outras zonas oeste africanas, apareceram como uma iniciativa de renovação vinda de sectores “aparentados” com o xiismo – como o grupo *Abmadiyya* – um

¹¹⁸ La loi d'orientation de 1991, qui précisait le caractère laïc de l'Éducation nationale, est réformée en 2002 et l'enseignement religieux officiellement introduit dans l'éducation publique. Dans le cadre de cette réforme, l'enseignement des sciences islamiques est intégré au programme du cycle primaire de l'École publique. De même, plusieurs écoles publiques franco-arabes pilotes sont créées. L'Etat a également lancé le projet des « daaras modernes », en fournissant du matériel (chaises, tableaux..., etc.) et des cadres pédagogiques (mathématiques, langue française, etc.) dans les écoles coraniques pilotes (Basse 2004). Les enfants qui les fréquentent sont désormais considérés comme scolarisés au même titre que les élèves inscrits dans les établissements publics ou privés officiellement reconnus par l'État” (Amo, 2018, p. 9). Sobre este assunto, ver, para além de Amos, por exemplo, Akkari e Fuentes (2021), D'Aoust (2013), Humeau e Lozneau (2014) e Wright (2012).

¹¹⁹ Sobre o lugar do *da'wa* no Corão ver Ismail (2017), sobre o “enquadramento” dos *modi operandi* prosélitos dos grupos de *da'wa*, ver Janjar (2013).

grupo originário do Pendjab e considerado “não muçulmano” pelas correntes islâmicas maioritárias, nas últimas décadas, sectores sunitas e varias organizações pan-islâmicas sediadas nos países de maioria sunita contribuiriam decisivamente para o renascimento do conceito e tornaram-se os principais artífices da sua difusão, procurando alguns mesmo, apesar da disparidade de posicionamentos religiosos, da ausência de coordenação das acções entre as múltiplas correntes e do recorrente sectarismo nas relações entre os diferentes grupos, constituir-se, a partir da “nebulosa” dos movimentos reformadores de tendência islamista, num grupo com identificação própria, isto é, no grupo do “verdadeiro” *da’wa*.

Porém, apesar da noção moderna de *da’wa* ter sido pedida emprestada na sua origem ao mundo árabe-islâmico dito central, ela tem sido, no contexto senegambiano, como aliás em múltiplos outros contextos muçulmanos subsaarianos e não só, reapropriada, retrabalhada, reavaliada e reinvestida por cada comunidade. Isto é, muito embora a maior parte das ideias sejam plagiadas do discurso islamista corrente nesses países, a sua *mise en scène* é de iniciativa dos grupos actuando no terreno.

Em certo sentido, estes “ajustamentos locais” do discurso *da’wa* reflectem, em simultâneo, a participação activa de certos grupos muçulmanos da Senegâmbia no mundo islâmico transnacional e a procura por parte dos grupos de *da’wa* de enraizamento nas realidades locais de cada comunidade.

Porém, pesem embora as múltiplas cedências feitas, em termos de “ortodoxia”, aos “usos e costumes” das populações e mesmo às “idiossincrasias” do Islão local, os diferentes grupos de *da’wa* não deixam de criticar, por vezes de forma bastante incisiva, práticas e ideias próprias ao Islão tradicional.

Com efeito, no plano das ideias e práticas religiosas, os grupos de *da’wa* actuando nos diferentes países senegambianos, para além do fomento do desprestígio de algumas práticas tradicionais do islão - caso da adivinhação, da utilização de amuletos ou dos métodos pedagógicos e da qualidade “muçulmana” do ensino nas escolas corânicas, têm tentado, usando modelos (formas, suportes) de transmissão religiosa diferentes dos do Islão tradicional, implementar práticas prosélicas, pelo menos na aparência em (quase) tudo opostas às tradicionais.

“Islão verdadeiro”, agentes, suportes e formas de proselitismo

As diferenças de formas e suportes do proselitismo dos movimentos de *da'wa* em relação às do islão tradicional senegambiano e em geral subsaariano situam-se, em certo sentido, ao mesmo nível de importância das disparidades existentes, por exemplo, em termos de valorização do corpus textual de prescrições religiosas.

Esta comparação não só tem importância em termos estritos de materialidade das formas, como tem ainda grandes consequências ao nível da amplitude do leque étnico dos potenciais receptores da mensagem religiosa, da centralidade e importância pessoal do seu difusor e do conteúdo das mensagens transmitidas.

Deste ponto de vista, à forma de pregação dos *marabouts* e dos imãs do Islão tradicional – autónoma, “localista”, assente no carisma pessoal e pouco “presa” ao conteúdo dos textos sagrados, os reformadores opõem uma outra forma de pregação e difusão das ideias religiosas: a pregação sustentada por guião pré-estabelecido, por um guião mais ou menos estandardizado construído a partir de “vulgatas” de exegese do Alcorão e de glosa da *Sunna* facultadas pelo mundo árabo-muçulmano dito central.

De facto, ao contrário do islão tradicional que sempre valorizou a *baraka* e a capacidade pessoal do pregador de recitar em detrimento do conteúdo e a utilização, de materiais religiosos produzidos localmente (poemas, mitos, estórias, narrativas “islamizadas” de feitos do passado, compilações de reflexões pessoais de *serignes* e *xeiques*), os movimentos de *da'wa* fazem da centralidade do Alcorão e da *Sunna* e da rejeição de todas as inovações (*bid'a*) operadas pelo islão senegambiano condição *sine qua non* para a “purificação” da religião e da relação sem intermediação dos crentes com Alá um princípio indiscutível.

Por outro lado, as novas formas de utilização dos textos – disponíveis actualmente na Senegâmbia, para além de em árabe, em francês, inglês, português e em muitas línguas locais, representam um reforço da despersonalização da relação dos massa dos crentes com os dignitários: os *marabouts*, imãs e os professores de Alcorão, no passado, garantes exclusivos do saber

muçulmano estão, na actualidade, eles também lentamente a serem transformados em simples leitores mais ou menos privilegiados de textos sagrados, textos aliás cada vez mais acessíveis a todos os crentes minimamente escolarizados em árabe ou nas línguas para as quais os textos foram traduzidos.

Todavia, a maior acessibilidade aos textos não se traduz só na progressiva despersonalização da transmissão do saber religioso. Indicia também o começo da perda de legitimidade dos depositários do saber religioso no Islão tradicional e do confronto da legitimidade dos *marabouts* e dos imãs com outras legitimidades.

No Islão tradicional, as cadeias de transmissão (*silsila*) que ligam o discípulo ao mestre e o mestre ao seu próprio mestre e aos grandes mestre do passado, legitimam os saberes transmitidos aos discípulos; nos movimentos reformistas, o privilegiar dos textos em si em relação a quem os diz, deslocaliza a sede da legitimidade para os próprios textos e, tornando-a dependente do conteúdo e não do transmissor, reformula os próprios termos de legitimidade do saber religioso.

Por outro lado, ao privilegiarem o conteúdo em detrimento das características pessoais do transmissor, incluindo a da sua conotação étnica, os movimentos de *da'wa* procuram fazer passar a ideia de que o “seu Islão” é um Islão sem “cor étnica”, ou melhor, um Islão “supra-étnico” igual para todos independentemente da qualidade étnica de cada um.

Neste aspecto, importa reter o verdadeiro *must* em que se tornou desde há alguns anos, mesmo nos lugares mais recônditos do oeste africano, a audição de cassetes áudio, CD e DVD de pregadores exprimindo-se em árabe, francês, inglês, português ou nas línguas locais.

Ao promover a despersonalização da transmissão do saber e ao combater a velha questão, no Islão tradicional, da [quase total] homogeneidade étnica entre pregador e auditores, e, em simultâneo, ao fomentar indirectamente a fictícia integração *de jure* e *de facto* dos muçulmanos senegambianos na *Umma*, a possibilidade (e o direito!) de acesso aos textos por um número cada vez maior de crentes tornou-se numa das mais importantes contribuições trazidas pelos movimentos de *da'wa* à reformulação da identidade religiosa.

Confrarias, grupos de *da'wa*, limites e ambiguidades

O processo de reformulação de identidade religiosa actualmente em curso não é, todavia, nem exclusivamente tutelado pelos grupos de *da'wa*, nem, apesar dos confrontos entre si, um processo sem “pontes” entre as várias componentes do Islão no oeste africano. Todas, de uma forma ou de outra, têm sido parte interessadas no processo, muito em especial as confrarias que, através dos seus sectores mais “modernistas”, para além partilharem com os grupos de *da'wa* a vontade de, pela arabiização e pelo “fazer como os árabes”, purificarem o Islão na Senegâmbia, estabeleceram com os *da'yha* acordos mais ou menos tácitos de divisão de sectores de actuação e de “picos” de conflitos a não serem ultrapassados.

Na verdade, pese embora a circunstância de as práticas religiosas confrariáticas serem um dos principais cavalos de batalha dos grupos de *da'wa*, estes e as confrarias, na Senegâmbia, não têm tido relações “permanentemente” tumultuosas. Os conflitos têm sido pontuais e geralmente despoletados a partir de querelas localmente focalizadas¹²⁰.

Por um lado, as confrarias senegambianas enquanto tal nunca declararam guerra aos grupos de *da'wa* e a generalidade destes não inscreveu até agora nos seus programas o afrontamento global com as confrarias; por outro, os vários movimentos de reforma interna do Islão tradicional têm tido também algumas repercussões significativas no interior das confrarias.

Não só os *du'at* tendem a adaptar, na forma, o seu discurso ao contexto geral do islão dos terrenos em que estão presentes, como as confrarias produzem também arabizantes com discursos, pelo menos na forma, próximos dos grupos de *da'wa*.

De facto, nesta ultima dimensão, não só é corrente a utilização de materiais “arabizantes” nas *madrassas* das confrarias ou, como no caso do Instituto al Azhar de Ndamé Darou da *mouridiyya*, a entrega da “assistência técnica” de formação religiosa a instituições árabes, como

¹²⁰ Ver uma síntese do estado das relações entre as varias componentes do islão, no caso senegalês, em OAR (2017).

ainda membros das confrarias participam e têm, em alguns casos, lugar de relevo na “movida” arabizante.

Um dos movimentos arabizantes mais importantes do Senegal, o movimento *mustarshidîn* [*Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty*], é dirigido por Moustapha Sy, um jovem *marabout* da família que dirige um dos principais ramos da *Tidjaniyya* no Senegal; uma das figuras mediáticas do mais importante e antigo grupo do *da’wa* na Gâmbia, *Tablighi Jama’at* (Associação para a pregação) Mamadou Kasuro Fati pertence a uma família de importantes dignitários da *Qadiriyya*;¹²¹ muitas das cabeças visíveis da miríade de associações caritativas muçulmanas, as popularmente chamadas “ONG *arabi*”,¹²² aparecidas como cogumelos nos últimos anos são membros assumidos das confrarias.

A estes casos, há ainda que juntar o dos inúmeros jovens das confrarias que tendo estudado nos países árabes geralmente com bolsas “conseguidas” pelos hierarcas das confrarias ou nas múltiplas *escolas arabi* entretanto implantadas por toda a região, em simultâneo, com a filiação nas confrarias, tecem relações próximas com a movida dos grupos de *da’wa* e que com igual arrebatamento e nos mesmos termos destes, apelam à “purificação” do Islão tradicional.¹²³

¹²¹ Sobre o *Tablighi Jama’at* na Gâmbia, ver Janson (2014).

¹²² Ver em Gomez-Perez (2011) Sobre a natureza destas ONGs muçulmanas e os seus papéis no espaço público, ver, para o caso senegalês, Gomez-Perez (2010) e, para o gambiano, Skinner (2010).

¹²³ Os casos de confronto com o poder religioso muçulmano tradicional são inúmeros em todos os países senegambianos, sobretudo entre jovens que estudaram no Magreb e no Médio Oriente e dignitários muçulmanos das comunidades de pertença dos primeiros. Os conflitos são, para além de correntes, por norma violentos e em alguns casos levados até às últimas consequências, isto é, ao “aparecimento morto” do contestatário. Muitos destes jovens, para além da ruptura com a concepção de Islão em que foram inicialmente educados, fazem questão de romper com o vestuário corrente: passam a vestir sempre *bubu* branco, “batina” idêntica ao *djabbell* usado pelos homens nos países árabes e a andar permanentemente de rosário de orações de 33 ou 99 contas na mão (*tasbeeh*). São apontados localmente, na maior parte dos vezes com desdém, como alguém que “virou árabe”.

Todavia, apesar do frequente radicalismo dos discursos, a actuação dos arabizantes das confrarias enquanto cabeças de processos de “purificação” do islão tradicional e a sua convivência com os grupos de *da’wa* têm fronteiras, limites e ambiguidades.

Fronteiras de actuação a não serem ultrapassadas traçadas pelos *establishments* das confrarias tendo em conta, entre outros aspectos, os interesses gerais das confrarias e as conveniências próprias no jogo interno das confrarias; limites de convivência ditados, por exemplo, por incompatibilidades programáticas, por lutas de protagonismo ou pela concorrência na angariação de fundos e outros apoios junto de patronos; ambiguidades, como no caso do grupo *mustarshidîn* liderado pelo *marabout* senegalês Mustapha Sy, quanto aos objectivos de participação na “movida” arabizante.

Neste caso, embora o *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* seja efectivamente um dos grupos de cariz arabizante mais importantes do Senegal e os seus líderes se tenham progressivamente incompatibilizado com a maioria do *establishment* da *Tidjaniyya* senegalesa, não deixa de ser, pelo próprio estatuto da família do seu principal mentor no interior da confraria – o pai, Tidiane Sy, foi Califa Geral da *Tidjaniyya* entre 2012 e 2017, também um “simples” movimento de reforma interna da confraria.

Nesta dimensão, como vimos anteriormente, objectivos de arabizantes das confrarias e de *du’at* dos grupos de *da’wa* divergem, pelo menos no plano dos princípios, profundamente. Apresentando-se como “emanação” do “verdadeiro Islão” e como portadores de modelos religiosos inconciliáveis com os que dominam no Islão tradicional oeste africano, os grupos de *da’wa* recusam, *a priori*, qualquer possibilidade de “regeneração muçulmana” das confrarias!

Neste ultimo caso, considerando, sem qualquer cedência, os ensinamentos religiosos das confrarias como desvios idólatras e os seus rituais, incluindo o *Mawlid* – festa do aniversário do nascimento de Maomé, como inovações (*bida’a*) heréticas.

Na verdade, apesar das concessões a que foram obrigados a fazer para se instalarem no terreno, os grupos de *da’wa* na Senegâmbia

perfilam, em maior ou menor grau, as leituras lineares e exclusivistas do *wahhabismo* e, por consequência, consideram todos aqueles que não fazem como eles como não verdadeiros muçulmanos.

Bibliografia

Akkari, A. & Magdalena F. (2021). “L'école coranique: entre permanence et transformations”. In: Abdeljalil Akkari & Magdalena Fuentes (Eds.). *Repenser l'Éducation - Alternatives pédagogiques au Sud* (pp. 68-80.). Paris: UNESCO.

Amin, S. (1969). *Le monde des affaires sénégalais*. Paris: Éditions de Minuit.

Amo, K. (2018). “Les dynamiques religieuses dans les milieux de l'enseignement supérieur au Sénégal”. Em Jean Pierre Dozon & Gilles Holder (Eds), *Les politiques de l'islam en Afrique - Mémoires, réveils et populismes islamiques* (pp. 93-126). Paris: Karthala.

Audrain, X. (2004). “Du “ndigël” avorté au Parti de la vérité - Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004)”, *Politique Africaine*, 96, p. 99-118.

Ba, M.-P. (2012). “L'islam au-delà des catégories - La diversité du fondamentalisme sénégalais Éléments pour une sociologie de la connaissance”, *Cahiers d'Études Africaines*, 206-207, p. 575-602.

Babou, C. A. M. (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press.

Barry, B. (1988). *La Ségambie du XV^e au XIX^e siècle: Traite négrière, Islam et conquête colonial*. Paris: Éditions l'Harmattan.

Beck, L. (2001). "Reining in the marabout? Democratization and local governance in Senegal", *African Affairs*, 401, p. 601-621.

Bozarslan, H. (2018). "Préface". Em Jean Pierre Dozon & Gilles Holder (eds). *Les politiques de l'islam en Afrique - Mémoires, réveils et populismes islamiques* (pp. 6-16). Paris: Karthala.

Brenner, L. (2000). *Controlling Knowledge. Religion Power and Schooling in a West African Muslim Society*. London: Hurst & Company.

Brenner, L. (1985). *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'ouest*. Bordeaux: Institut d'Etudes Politiques, Centre d'Etudes d'Afrique Noire.

Coulon, C. & Donal C. O'B. (Eds.) (1988). *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press.

Coulon, C. (1981). *Le marabout et le prince, Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: Pedone.

D'Aoust, S. (2013). "Écoles franco-arabes publiques et daaras modernes au Sénégal: hybridation des ordres normatifs concernant l'éducation". *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 12, p. 313-338.

Dia, H. (2015). *Les diplômés en langue arabe au sein de l'élite sénégalaise: du symbolique à l'académique*". *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 14, p. 187-206.

Dias, E. C. & Horta, J. S. (2007). "La Sénagambie": un concept historique et socioculturel et un objet d'étude réévalués. *Mande Studies*, 9, p. 9-19.

Dias, E. C. (2005). *Da escola corânica tradicional à escola Arabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?*. *Cadernos de Estudos Africanos*, 7-8, p. 125-155.

Dias, E. C. (2005a). 'Islão negro' versus 'verdadeiro Islão' – Dilema ou sintoma de persistente e injustificada discriminação dos muçulmanos africanos subsaarianos?. *Africana Studia*, 8, p. 165-187.

Diouf, M. (2001). *Histoire du Sénégal. - Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*. Paris: Maisonneuve Larose.

Dozon, J.-P. & Holder, G. (2018). Introduction. In: Dozon, J.-P. & Holder, G. (Eds). *Les politiques de l'islam en Afrique - Mémoires, révéils et populismes islamiques* (pp. 17-30). Paris: Karthala.

Gomez-Perez, M. (2011). “Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale: des expériences de partenariats et de solidarités. *Bulletin de l'APAD*, 33, p. 2-20.

Grégoire, E. & Schmitz, J. (2000). *Monde arabe et Afrique noire: permanences et nouveaux liens*. *Autrepart*, 16, pp. 5-20.

Humeau, P. & Lozneau, S. (2014). *Écoles coraniques et éducation pour tous: quels partenariats possibles? Mali, Niger, Sénégal*. Paris: AFD.

Ismail, M. (2017). La notion de da'wa dans le texte coranique. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 154-155, p. 137-165.

Janjar, M.-S. (2013). Prosélytisme et /ou da' - Réflexions sur le cas de l'islam. *Histoire, Monde Cultures Religieuses*, 28, p. 141-152.

Janson, M. (2014). *Islam, Youth, and Modernity in the Gambia - The Tablighi Jama'at*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mbacké, K. (2011). *Le parcours d'un arabisant de Touba, Dakar, L'Harmattan*. KE (K.), 2011, *Le parcours d'un arabisant de Touba*. Paris: L'Harmattan.

Mota, T. H. (2020). Um coração de rei: Cultura política islâmica como antecedente das revoluções muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII). *Varia Historia*, 36, p. 295-328.

OAR. (2017). *Le péril jihadiste à l'épreuve de l'islam sénégalais*. Paris: Sciences Po- Observatoire africain du religieux (LASPAD-UGB).

Orwin, A. (2017). *Redefining the Muslim Community Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Otayek, R. (1993). Introduction. In: Otayek, R. (Ed). *Le radicalisme islamique au sud-ouest do Sahara – Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (p. 7-19). Paris: Karthala.

Robinson, D. (2004). *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie (1880-1920) - Parcours d'accommodation*. Paris: Karthala.

Robinson, D. & Triaud, J.-L. (1977). *Le temps des marabouts - Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*. Paris: Karthala.

Saint-Lary, M., Samson, F. & Laurent, A.-S. (Eds.) (2011). *Les outils d'un islam em mutation - Réislamisation et moralisation du sud du Sahara*, *Ethnographiques.org*, 22.

Sall, L. (2014). Soufisme et utopie économique-religieuse: les entrepreneurs mourides sénégalais à l'« assaut » des métropoles occidentales. *Lien social et politiques*, 72, p. 109-127.

Samson, F. (2007). Islam social ou islam politique? Le cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 1, p. 43-60

Samson, F. (2005). Les marabouts de l'islam politique: Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais. Paris: Karthala.

Schmitz, J. (2000). Le souffle de la parenté -Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans. *L'Homme*, 154-155, p. 137-165.

Schmitz, J. (2000a). L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles. *Autrepart*, 16, p. 117-137.

Skinner, D. (2010). Da'wa and Politics in West Africa: Muslim Jama'at and Non-Governmental Organizations in Ghana, Sierre Leone and The Gambia. In: Bompani, B. & Frahm-Arp, M. (Eds). *Development and Politics from Below* (pp. 99-130). Non-Governmental Public Action. Londres: Palgrave.

Triaud, J. P. (2010). La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale. *Politique étrangère*, 4, p. 831.

Wane, B. (2010). L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle. Tese de doutoramento em Sociologia. Université Paris-Est; Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Senegal.

Weiss, H. (2020). *Muslim Faith-Based Organizations and Social Welfare in Africa*. New York: Palgrave Macmillan.

Wright, Z. (2012). Traditional Islam and Pedagogical Change in West Africa: The Majlis and the Madrasa in Medina-Baye, Senegal. *Journal for Islamic Studies*, 32, p. 91-110.

IV.

Islã e sociedades suaíli em perspectiva histórica

A CRESCENTE NO MAR ERITREU: REFLEXÕES SOBRE A EXPANSÃO DO ISLÃ NA COSTA ORIENTAL DA ÁFRICA ANTES DO II MILÊNIO EC
The Crescent on the Erythraean Sea: Reflections on the Expansion of Islam on the East African Coast Before the 2nd Millenium CE

Otávio Luiz Vieira Pinto¹²⁴

RESUMO

O objetivo deste capítulo é o de oferecer uma nova abordagem cronológica da expansão islâmica pela costa oriental da África. O *terminus post quem* usual para uma chegada consistente do Islã na Somália e na Costa Swahili é o II Milênio EC, mas há evidência material e retórica para apoiar o argumento de que a fé islâmica já estava presente nestas regiões antes deste período consensual. Este argumento parte da primeira *hijra* para Axum em 613 EC: esta migração é bastante conhecida, mas algumas tradições afro-islâmicas derivadas deste fato são raramente levadas em consideração – e junto de outras evidências, estas tradições podem refletir uma narrativa mais complexa para o Islã na África.

Palavras-Chave: Islã; Costa Swahili; Abissínia; África; Arabização; Mesquitas.

¹²⁴ Professor de História da África na Universidade Federal do Paraná e Professor no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Doutor em Estudos Medievais pela *University of Leeds*. E-mail: otavio.luiz@ufpr.br.

ABSTRACT

The goal of this chapter is to offer a new chronological approach for the Islamic expansion through the East African coast. The usual *terminus post quem* for a consistent arrival of Islam in Somalia and in the Swahili Coast is the 2nd Millennium CE, but there is material and rhetorical evidence in support of the argument that the Islamic faith was already present in those regions before this consensual period. This argument originates from the first *hijra* to Aksum in 613 CE; such migration is well-known, but some afro-Islamic traditions derived from this fact are seldom taken in consideration - and, alongside other evidences, those traditions may reflect in a more complex narrative for Islam in Africa.

Keywords: Islam; Swahili Coast; Abyssinia; Africa; Arabization; Mosques.

E é Ele Quem vos submete o mar, para dele comerdes carne tenra, e dele extrairdes adornos, que usais. E tu vês o barco sulcando-o, e, tudo isso, para que busqueis algo de seu favor, e para serdes agradecido.

wahuwa alladhī sakhara l-baḥra litakulū min 'hu laḥman tariyyan watastakhrijū min 'hu ḥil' yatan talbasūnahā watarā l-ful'ka mawākhira fīhi walitabtaghū min fadlihi wala'allakum tashkurūn.
(Nobre Alcorão, n. d.)

A décima sexta *āyah* (verso) da décima quarta *sūrah* (capítulo) do Sagrado *Qur'ān* (conhecida como *an-naḥl*, “das abelhas”) reflete com precisão poética um aspecto fundamental do Islã na África Oriental: sua relação íntima com o mar. Foram os navios sulcando as águas, *l-ful'ka mawākhira*, que fizeram circular, pelas bordas do Oceano Índico, mercadores árabes em cujas embarcações se carregavam ornamentos, porcelanas, especiarias e o eventual proselitismo. Esta experiência marítima precedia o próprio surgimento do Islã, e os trânsitos índicos são atestados já em tempos recuados, como se vê no *Períplous tēs Erythrās Thalássēs*, o “Périplo do Mar Eritreu”, um diário de bordo anônimo escrito em grego por

volta do primeiro século da era comum (Casson, 1989). Neste sistema de contatos, alguns trechos eram especialmente conectados e relevantes, como no caso do Mar Vermelho – mais precisamente na região do golfo de Adem, onde o estreito de Bâb al-Mandab separa, por apenas 30 quilômetros, o Chifre da África do sul da Arábia. Foi através deste espaço agregador que antigas sociedades, como os elusivos reinos africanos de Punte e *D'mt* e o reino árabe de Sabá estabeleceram contato e trocaram perfumes e incensos (Phillips, 1997, p. 442), e foi também através dele que o Profeta Muḥammad (ﷺ) mandou seus primeiros *ṣaḥāba*, “companheiros”, para as terras da Abissínia em 613 EC, quando a perseguição dos coraixitas de Meca se intensificou. Esta fuga, conhecida como a primeira *hijra*, “Hégira”, marcou o primeiro contato formal entre a nascente fé islâmica e o continente africano (Power, 2012, pp. 85-87).

Apesar dessa aproximação histórica, a primeira *hijra* é comumente tratada, pela historiografia, como uma anedota fugaz, e toma-se ao pé da letra a versão tradicional desta narrativa, de que os poucos *ṣaḥāba* que migraram para a Abissínia voltaram para a Arábia entre 622 e 628 EC para se juntarem ao profeta em Yaṭrib, cidade hoje conhecida como Medína (Power, 2012, p. 87). Em outras palavras, apesar de importante para a história islâmica e africana, a *hijra* abissínia não teria fincado raízes no continente e, por consequência, não faria parte de um primeiro processo de expansão islâmica na África.

Se a fuga para a Abissínia não deixou marcas duradouras na África, as posteriores e constantes navegações índicas o fizeram. A historiografia concebe que, a partir do século VIII EC, mercadores árabes estacionados em cidades da Somália como Mogadíscio, Barawa e Merca praticavam o Islã, mas não atuavam na conversão de habitantes locais. Nesta mesma época, o comércio árabe se expandia em direção ao sul, ao longo da costa oriental da África, e mesquitas eram construídas para o usufruto exclusivo dos árabes – a efetiva estruturação do Islã ao sul de Mogadíscio se daria somente do século XII EC em diante. Estes árabes viriam, em sua maioria, da região de Hadramaute, no sul da Arábia entre os atuais Iêmen e Omã, e especialmente nos séculos XIII, XV e XIX EC, teriam sido responsáveis

pelos paulatinos movimentos de conversão islâmica na África, em particular na chamada Costa Swahili (Pearson, 2000, p. 46-48).

A centralidade do proselitismo hadraumita no leste africano criou alguns pilares interpretativos para a expansão do Islã na região: este teria sido um processo lento e gradual, com pequenos sinais de movimento na Somália nos séculos VIII e IX EC e com ênfase em algumas cidades portuárias da Costa Suaíli a partir do século XII EC (mais precisamente nos séculos XIII, XV e XIX EC); este movimento de expansão, por ter sido fundamentalmente dependente da mobilidade comercial do Oceano Índico, caminhou ao lado de um processo de *arabização*, isto é, a religião teria vindo junto de uma dimensão de influência cultural hadraumita mais ampla; esse binômio islamização/ arabização mostraria que o desenvolvimento histórico da Costa Swahili (e, em menor medida, do sul da Somália) estaria mais ou menos atrelado ao desenvolvimento histórico do sul da Arábia, chegando ao ponto de se interpretar a islamização Swahili como parte de uma efetiva *colonização* árabe (Pearson, 2000, p. 46-47).

Salvo alguns exageros historiográficos – até os anos 1960 e 1970, a narrativa da colonização árabe (ou persa) na Costa Swahili era bastante preponderante, por exemplo –, este modelo interpretativo segue firme, e vigora, portanto o consenso de que o espalhamento da fé islâmica por partes da Somália e pela costa leste foi um processo lento, gradual, relativamente tardio e carregado de uma espécie de *aculturação* por parte dos comerciantes árabes. Esta leitura não é necessariamente falaciosa, mas ela tende a dificultar a possibilidade de se pensar uma dimensão do Islã que seja *menos árabe e mais africana*, isto é, ela incorre no risco de silenciar certas formas de agência somali e swahili no processo de transformação religiosa da África Oriental. Ao retirar de cena a possibilidade de interpretação e conversão por meio de atores locais (isto é, africanos), qualquer aproximação com o Islã passa a se atrelar, invariavelmente, também a uma aproximação com a cultura árabe. Ao menos dois problemas ulteriores decorrem desta perspectiva: o do equívoco cronológico e do etnocentrismo religioso. O primeiro problema – o equívoco cronológico – diz respeito ao obstáculo de se pensar um Islã africano, somali e swahili,

que preceda as ligações hadraumitas do segundo milênio EC; o segundo problema – o etnocentrismo religioso – é a recorrente confluência entre *Islã* e *cultura árabe*, ou seja, uma apreensão de que o islamismo é, por natureza, uma expressão de sociedades árabes. O etnocentrismo religioso não apenas tende a simplificar as complexidades cosmopolitas do Islã como também emudece o peso histórico dos persas, dos iranianos, dos turcos, dos norte-africanos e dos andaluzes no desenvolvimento da religião. No caso do leste africano, o etnocentrismo religioso busca traços de *arabização* para perceber a *islamização*, como dito acima.

A partir destas constatações, o objetivo deste ensaio é o de circunscrever os obstáculos tradicionais da historiografia do Islã na costa leste da África – processo lento, gradual, tardio e “arabizante” – e refletir sobre a possibilidade de uma presença muçulmana mais antiga, mais condizente com a agência somali e swahili e baseada tanto nas tradições herdadas da primeira *hijra* quanto nas viagens índicas – mas não necessariamente da Arábia para a África, mas da África para a Arábia. Esta indagação propõe que o Islã na Somália se desenvolve localmente, enquanto que ao sul, na Costa Swahili, a religião ganha corpo já a partir do final do século VII EC. É preciso ponderar, contudo, que a falta de documentação dificulta uma verificação mais concreta desta hipótese, de forma que este texto se encontra muito mais em uma etapa de elucubração do que, propriamente, de investigação empírica. Apesar disto, este exercício historiográfico não apenas parece bastante válido como também apresenta potencial para fomentar pesquisas futuras e quiçá mais aprofundadas.

“A Fuga para Axum”: o Islã no Chifre da África

A literatura de *sīrah*, isto é, as biografias do Profeta Muḥammad (ﷺ), *as-Sīrah an-Nabawīyyah*, trazem de forma bastante descritiva a chamada “primeira *hijra*”, a fuga realizada pelos primeiros muçulmanos em direção ao império africano de Axum, conhecido em árabe como *al-Habaša*, Abissínia (Watt, 1980, pp. 110-111). Segundo a principal biografia profética, *Sīratu Rasūli l-Lāb*, “Vida do Mensageiro de Deus”, legada

a nós por ibn Ishāq, editada por ibn Hishām e registrada também por Ṭabarī (Robinson, 2015, pp. 119-121), a perseguição política, econômica e religiosa de um grupo de elite de Meca, os coraixitas, contra o Profeta e os primeiros praticantes do Islã se tornou demasiadamente agressiva por volta de 613 EC e, buscando santuário, os muçulmanos decidiram atravessar o Mar Vermelho porque sabiam que a corte axumita era amigável e seu governante, conhecido como *Najāshī*, não tolerava injustiça (ibn Ishāq, 2004, p. 146). Liderados por ‘Uthmān ibn Maz‘ūn, um fiel *ṣāhib*, “companheiro”, do Profeta, seguem para a África um total de 83 homens e 18 mulheres, além de crianças pequenas – o Profeta, contudo, não segue em nenhuma das duas viagens (ibn Ishāq, 2004, p. 148). A maioria dos muçulmanos permanece no império africano até 622 EC, e neste meio tempo, ibn Ishāq nos revela um fato notável: os coraixitas, cientes deste asilo político e religioso, enviam dois emissários, ‘Amr ibn al-‘Āṣ al-Sahmī (que mais tarde se converteria ao Islã) e ‘Abdullāh ibn Rabī‘ah, para negociar com o Rei dos Reis de Axum e pedir o retorno dos fugitivos (ibn Ishāq, 2004, pp. 150-152). Uma audiência é convocada para resolver esta questão e os muçulmanos são defendidos por Já‘far ibn Abī Ṭālib, que faz um discurso evidenciando como a religião dos árabes era idólatra e como o Profeta Muḥammad (ﷺ) ensinou para eles a palavra de Deus. Já‘far encerra sua defesa recitando um trecho da *sūrah* conhecida como *Maryam*, “Maria”, que diz:

O bebê disse: “Por certo, sou o servo de Allah. Ele me concederá o Livro, e me fará Profeta. E me fará abençoado, onde quer que eu esteja, e me recomendará a oração e az-zakāh [esmola], enquanto eu permanecer vivo” (...): Este é Jesus, filho de Maria. É o Dito da verdade, que eles contestam.

Qāla innī ‘abdu l-lahi ātāniya l-kitāba waja‘alanī nabīyya, waja‘alanī mubārakan ayna mā kuntu wa-awṣānī bil-ṣalati wal-zakati mā dum’tu ḥayya (...): dhālika ‘Isā ub’nu Maryama qawla l-ḥaḡi al-ladhī fībi yamtarūn. (Nobre Alcorão, n. d.)

A menção a Jesus e Maria no Sagrado *Qur'ān* (que, vale lembrar, ainda não havia sido compilado neste período) faz com que o Rei dos Reis de Axum, segundo ibn Ishāq, chore e prometa nunca entregar os muçulmanos aos seus inimigos (ibn Ishāq, 2004, p. 152) – e de acordo com Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, um dos maiores compiladores de *ḥadīth* do Islã, quando o governante africano morreu, o Profeta Muḥammad (ﷺ) lhe dedicou uma *Ṣalāt al-Ġā'ib*, uma oração funerária voltada para muçulmanos que falecem longe de terras muçulmanas, implicando que, secretamente, o Rei dos Reis havia se convertido ao Islã (Al-Bukhārī, 1997, pp. 128-129).

Há consenso de que esta narrativa de fuga e asilo político-religioso possui historicidade – mesmo que alguns detalhes possam ser questionados –, contudo, quando analisada do ponto de vista textual, ela opera também em um nível retórico: entre a *Sīratu Rasūli l-Lāh* de ibn Ishāq e a *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* de Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, a primeira *hijra* compõe uma necessária peça de formação do Islã nascente, demonstrando não apenas a habilidade diplomática do Profeta Muḥammad (ﷺ) e seus *ṣaḥāba*, “companheiros”, mas também a crescente influência internacional daquela nova religião, já que ela precisava ser vista não como um fenômeno árabe surgido entre os beduínos do deserto, mas sim como uma estrutura universalista – e, neste sentido, o respeito e aceitação por parte de Axum, um dos grandes impérios do século VII EC, eram um importante aval desta dimensão (Bowersock, 2013, pp. 123-125).

Do ponto de vista de uma textualidade árabe, portanto, é fácil enxergar o papel da Abissínia somente como um argumento retórico dentro de uma história de origem, mas se olharmos para o lado africano, poderemos ver um outro cenário, composto por diferentes narrativas e respondendo a diferentes demandas. Enquanto que para os árabes, a primeira *hijra* é um movimento que apenas precede a importante fuga para Medina, para uma tradição somali e eritreia ela demarca o verdadeiro início de um Islã africano e cria uma ligação indissociável entre o Chifre da África e o surgimento desta religião. Um exemplo dessa ligação pode ser visto materializado na chamada “Mesquita dos Companheiros”,

Masjid as-Şahābah, localizada em Bats’i’i Desēt, uma pequena ilha da cidade portuária de Maçuá, na atual Eritreia. Segundo a tradição local, os primeiros muçulmanos, ao fugirem da Arábia, aportaram em Ras Mudur, um promontório de Bats’i’i Desēt, e o tornaram um solo sagrado, consagrando ali uma *muşallá*, um pequeno espaço de oração (Cantone, 2022, pp. 72-73). Para os habitantes de Maçuá, a *muşallá* de Bats’i’i Desēt teria se tornado a primeira mesquita histórica do Islã (atrás somente do santuário da Caaba, tradicionalmente atribuído a Abraão). Parece lógico que o ponto de desembarque dos muçulmanos fosse lembrado por um marco religioso, mas outras mesquitas da região também possuem tradições que as ligam ao período da primeira *hijra*. A *Masjid an-Najāshī*, “Mesquita do Najāshī (Rei dos Reis de Axum)”, localizada na região de Tigré, atual Etiópia, também é considerada localmente como a primeira mesquita da África e uma das primeiras – se não a primeira – do Islã. Diz-se que nela foram sepultados os muçulmanos que morreram antes do retorno para a Arábia, demonstrando que sua herança cultural também se relaciona com a *hijra* da Abissínia (Henze, 2000, p. 43). Chama a atenção, contudo, a distância entre a *Masjid as-Şahābah* e a *Masjid an-Najāshī*: elas são separadas por mais de 300 quilômetros e estão localizadas em dois países modernos diferentes, isto é, a primeira está na Eritreia e a segunda está na Etiópia. Além destas, há pelo menos mais duas mesquitas africanas que disputam em antiguidade. Uma delas é a *Masjid Korijib*, uma mesquita localizada na antiga cidade de Tadjoura, no atual Djibouti e da qual pouquíssimo se escreveu, constando apenas que ela é tradicionalmente atribuída à primeira metade do século VII EC (Insoll, 2020, pp. 418-419);¹²⁵ a outra é a *Masjid al-Qiblatain*, “Mesquita das Duas Quiblas”, situada na cidade velha de Zeilá, na atual região da Somalilândia. Este centro religioso, hoje quase completamente em ruínas, é um caso bastante interessante

¹²⁵ Em relação à mesquita de Korijib, as poucas referências acessíveis fazem parte de programações turísticas, como por exemplo: <https://www.thinglink.com/scene/521051104348209152>. Acessado em 10 de fevereiro, 2022.

justamente porque, de acordo com a tradição local, ela possui duas *maḥārīb*, isto é, nichos de oração que são orientados de acordo com a *qibla*, a direção de Meca (Insoll, 2020, p. 437). Até 624 EC, a direção da *qibla* era, na verdade, a de Jerusalém, mas nesse ano foi revelada ao profeta a *sūrah* conhecida como *'al-baqarah*, “a vaca”, que contém em seus versos o comando *fawalli wajhaka shatira l-masjidi l-ḥarāmi*, “Volta a face rumo a Mesquita Sagrada” (*Nobre Alcorão*, n. d.). Esta *sūrah* foi revelada durante uma congregação em Medina, e neste momento todos os muçulmanos se voltaram para Meca, local da “Sagrada Mesquita”, a *al-Masjid al-Ḥarām*, que abriga a Caaba; no local dessa congregação, foi construída a *Masjid al-Qiblatain* de Medina, isto é, a mesquita com duas *qibla*, uma voltada para Jerusalém e outra para Meca (Raby, 2004, p. 298). A partir deste evento, seria possível afirmar que, ao menos de acordo com alguma tradição local, a *Masjid al-Qiblatain* de Zeilá teria sido construída por volta de 624 EC ou antes – sendo este recuo cronológico a única explicação para a existência de duas *maḥārīb*, uma orientada para a *qibla* mecana e outra para a *qibla* jerusalemita.

Ora, estas quatro mesquitas – *Masjid aṣ-Ṣaḥābah*, *Masjid an-Najāshī*, *Masjid Korijib* e *Masjid al-Qiblatain* – seriam, em tese, os templos islâmicos mais antigos da África, precedendo em algumas décadas as mesquitas de *'Amr ibn al-Ās*, no Egito, e de Cairuão na Tunísia. De fato, os santuários do Chifre da África seriam mais antigos até mesmo do que as mesquitas de Medina, construídas na segunda década do século VII, após a primeira *hijra* para Axum. Dito isso, há uma assustadora escassez de pesquisas ou de escavações arqueológicas sobre estes quatro lugares sagrados, o que torna inviável qualquer argumento historiográfico que vá além do que reportam as tradições locais. Ademais, quase todas elas foram reconstruídas no século XX, fazendo com que a arquitetura exterior seja totalmente contemporânea. Entre as estruturas modernas e a completa falta de estudos, seria possível concluir que, na verdade, estas quatro mesquitas são menos evidências do passado e mais elementos locais legitimadores de uma tradição islâmica – neste caso, não seria coincidência o fato de que cada uma dessas mesquitas está localizada em um país

atual do Chifre da África: Somália, Eritreia, Etiópia e Djibouti. Contudo, mesmo que se tratem de formas de legitimação religiosa, a tradição local destas mesquitas aponta para a existência (e possível permanência) de uma herança cultural, social e religiosa atrelada à chegada dos muçulmanos durante a primeira *hijra*, e seria possível imaginar que, mesmo que todos os árabes tenham retornado por volta de 622 EC, axumitas tenham se convertido ao Islã durante a estadia dos *ṣaḥāba* e, a partir destes conversos africanos, comunidades islamizadas tenham se formado de maneira quase que independente do Islã árabe (Fauvelle-Aymar, 2004).

Este cenário, ainda que possível, não é provável. A completa ausência de documentação dificulta qualquer discussão sobre comunidades islâmicas durante ou logo após a primeira *hijra*. Como aponta Mohamed Mukhtar (1995), os primeiros muçulmanos aportaram em espaços eminentemente cristãos, como Maçua, e caso tenham deixado alguns conversos espalhados pelos sertões de Axum, a falta de centros urbanos mais afastados da costa formavam um terreno infértil para uma religião tão citadina como o Islã (p. 8). Isso reforçaria a ideia de que as antigas mesquitas do Chifre da África seriam elementos legitimadores, em especial quando levamos em consideração as tradições orais do norte da Somália, que trazem duas figuras importantes para a História local: ‘Abdiraḥmān ibn ‘Ismā‘īl al-Jabartī, conhecido como xeique Dārūd, e Ishāq ibn Aḥmad al-‘Alāwī. Dārūd e Ishāq são árabes semi-lendários que teriam migrado para a região nos séculos X e XII respectivamente, e ao se casarem com mulheres locais, teriam dado origem a dois dos cinco “clãs nobres” (*qabiil* ou *qoolo*, em somali), o *Daarood* e o *Isxaaq* (Mukhtar, 1995, p. 15). Se dois dos cinco principais *qabiil* da Somália criam suas tradições políticas através de imigrantes árabes que teriam se encaminhado para a África na virada do milênio, não seria difícil imaginar que algumas das quatro antigas mesquitas tenham suas raízes históricas atreladas a estas mesmas tradições.¹²⁶ Mesmo a primeira mesquita “oficial” da região,

¹²⁶ Diferentes partes da atual Somália possuem diferentes tradições ligadas a imigrantes árabes e ao Islã. Para uma discussão acerca dos habitantes árabes da região do Banaadir

isto é, construída a mando de um sultão muçulmano, data do final do século X: a *Masjid Faḵr al-Dīn*, erigida sob o governo de Abū Bakr Faḵr al-Dīn, fundador do Sultanato de Mogadíscio, uma força islamizada que controlava a importante cidade de Mogadíscio, um agitado centro comercial desde a Antiguidade (Lambourn, 1999, p. 61).¹²⁷

Portanto, entre a primeira *hijra* e a complicada datação das antigas mesquitas do Chifre da África, temos um cenário irreconciliável, porém instigante em igual medida: há uma forma de Islã que se desenvolve na região antes da virada do milênio? Seria possível aceitar as tradições locais das mesquitas antigas como um fato historicizável? Se sim, isso significaria a existência de conversos africanos herdeiros da *hijra* da Abissínia? Ou, se não, estas tradições indicariam uma busca por legitimidade surgida somente no II milênio EC? Como dito anteriormente, nenhuma destas questões pode ser efetivamente respondida, mas a parca evidência disponível apontaria para a opção de que as histórias de um “Antigo Islã africano” são, na verdade, marcas narrativas de uma legitimação política e religiosa mais tardia – na melhor das hipóteses, do século X EC, mas provavelmente posterior, visto que a maior força política somali, o Sultanato de Ajuran, ganha corpo no século XIII EC (Mukhtar, 2016). De qualquer forma, esta constatação não invalida a busca historiográfica por re-emoldurar os caminhos iniciais do Islã na África Oriente, expressa no início deste texto. Isso porque outros dois pontos devem ser levados em consideração: em primeiro lugar, se as narrativas legitimadoras do Islã surgem entre os séculos X e XIII EC, isto não significa de maneira alguma que a primeira *hijra* não tenha deixado importantes marcas culturais nas regiões da Somália, da Eritreia, do Djibouti e da Etiópia que *sobreviveram até* o século X EC, quando

antes do II milênio EC, ver a tese de Ali Abdirahman Hersi (1977). Para mais sobre os relatos externos acerca do Islã na Somália, ver o artigo de Mohamed Haji Mukhtar (1987).
¹²⁷ A datação da mesquita do sultão Faḵr al-Dīn é complexa, e partes de sua construção, como aponta Lambourn (1999), são posteriores. A situação política de Mogadíscio, desde a década final do século XX, impede pesquisas arqueológicas *in situ*.

passam a ser transformadas; e em segundo lugar, devemos lembrar que a região afro-asiática do Mar Vermelho e do Golfo de Adem, locais fundacionais do Islã na África, faziam parte de um sistema de navegação índica que incluía também as cidades portuárias mais ao sul, isto é, da Costa Swahili – isto significa que o limite de expansão e influência inicial do Islã no leste africano não se encerrava em Mogadíscio, mas por meio do comércio poderia continuar indo em direção austral, logo, devemos incluir também os portos swahili em toda esta narrativa.

“Mesquitas e Bazares”: o Islã na Costa Swahili

A *Masjid Kizimkazi*, localizada em Dimbani, no sul de Zanzibar, é considerada a mesquita mais antiga da Costa Swahili. Apesar de uma estrutura datada do século XVIII EC, sua *mihṛāb* (nicho de oração) indica que ela foi construída em 1107 por persas vindos de Xiraz (Chami, 2017, p. 69). Ainda que a “colonização persa” seja um tropo comum nas várias tradições Swahili, é possível tomar o ano fundacional como preciso (Spear, 1984). Todavia, uma mesquita construída no século XII EC dificilmente poderia ser a mais antiga da região, e é provável que ela apenas carregue este título por ser facilmente datável; por exemplo, registros arqueológicos e testes com carbono 14 mostram que a antiga mesquita de Shanga, há pouco mais de 400 quilômetros ao norte de Zanzibar, foi construída sobre uma base de pedra no século XI EC, mas sob a pedra há uma base mais arcaica, de madeira, datada entre os séculos VIII EC e X EC – ou seja, ela pode ter sido construída um século após o surgimento do Islã (Horton, 1987, p. 311). Esta tendência de mesquitas do século XI EC ou XII EC construídas sobre bases mais antigas, dos séculos VIII EC a X EC, é comum para vários casos swahili: mesquitas nos sítios de Kilwa Kisiwani, Songo Mnara, Gedi, Lamu, Ungwana, Sanje ya Kati e muitos outros seguem este padrão, havendo, naturalmente, variações nas datas para mais e para menos (Fleischer, 2020). Uma análise cursória destes sítios e datas revela a complexidade da História e da cultura swahili, tanto do ponto de vista de suas expressões

materiais e arquitetônicas quanto de suas expressões religiosas. Há uma vasta historiografia que lida com estes diferentes aspectos do leste africano (Wynne-Jones & LaViolette, 2018), mas aqui nos interessa pensar justamente a questão das “origens”: os primeiros santuários muçulmanos da Costa Swahili nos revelam algo sobre o desenvolvimento do “Islã africano” ou sobre o surgimento das primeiras comunidades islâmicas? Há ligação com a História religiosa do Chifre da África, discutida acima?

Essas perguntas nos levam para uma mesquita específica e pouco lembrada: a mesquita de Mtswa Mwindza, localizada em Ntsaouéni, na Grande Comore. Como de costume, a base deste templo é datada do século XII EC e é construída sobre uma base anterior, de madeira. Estudos arqueológicos recentes, contudo, revelam que esta base mais antiga pode datar do século VII EC – uma data extremamente recuada para uma mesquita swahili e que rivalizaria com aquelas do Egito, da Tunísia e com as tradições das quatro mesquitas do Chifre da África (Moustakim & Chami, 2019). Entretanto, o que chama a atenção não é apenas sua possível data de feitura, mas o fato de que ela corrobora tradições orais locais que, num primeiro momento, seriam tomadas como completamente fictícias (Moustakim & Chami, 2019, p. 28). Essas tradições afirmam que Mtswa Mwindza era um governante de Mbude, um dos vários pequenos sultanatos da Grande Comore, e ao entrar em contato com mercadores que haviam naufragado em Ntsaouéni, ele ouviu falar de uma nova religião revelada na Arábia; curioso, ele navegou até al-Mukallā, em Hadramaute, mas logo descobre que chegou tarde demais e que o Profeta desta nova religião havia morrido. Mesmo assim, ele segue para Meca e para Medina, passa anos estudando a religião e finalmente retorna para Mbude acompanhado de Muḥammad ibn ‘Uthmān, filho de ‘Uthmān ibn ‘Affān (terceiro califa do Islã que governou entre 644 e 656 EC). Mtswa Mwindza e Muḥammad ibn ‘Uthmān iniciam, então, um processo de conversão da população e de construção de mesquitas, sendo aquela em Ntsaouéni a primeira (Walker, 2019, pp. 36-37).

Na Grande Comore, Mtswa Mwindza é considerado, então, o primeiro peregrino do Islã, um sultão iluminado que não esperou a

palavra de Deus chegar até si, mas a perseguiu com afincos navegando até a Arábia com a intenção de conhecer o próprio Profeta Muḥammad (ﷺ). A precocidade religiosa de Mtswa Mwindza revelaria não apenas sua indubitável aceitação do Islã, mas também a qualidade religiosa dos comorianos, que estariam inseridos na *ummat al-Islām*, a comunidade muçulmana, desde a sua concepção, apesar dos quase 4 mil quilômetros que separam Ntsaouéni de Meca. Neste sentido, seria fácil assumir que as tradições que cercam o “primeiro peregrino”, Mtswa Mwindza, são apenas uma narrativa de legitimação religiosa por antiguidade, afinal, isto era algo comum para diversos grupos sociais do leste africano, que costumam buscar origens em viajantes ou outros personagens árabes. Contudo, no caso comoriano, o *ancestral religioso* não é um imigrante árabe, mas o próprio sultão local, o que imediatamente diferencia o relato – e ao colocarmos essa informação ao lado dos vestígios arqueológicos da primeira base da mesquita de Ntsaouéni, poderíamos concluir que, mesmo que o conto de Mtswa Mwindza seja fictício ou exagerado, parece haver uma forte indicação de que o Islã chegou cedo à Grande Comore.

A partir destas tradições, Iain Walker (2019) nota que “a História do espalhamento do Islã na costa leste africana, e por extensão nas Comores e em Madagáscar, tem sido de muita discussão (...), mas os dilemas são, em parte, falsos” (p. 37).¹²⁸ Isto porque, segundo ele, é evidente que as viagens comerciais árabes deixaram conversos nas cidades portuárias africanas desde o surgimento do Islã, mas que uma grande parte da população – em especial aquelas dos sertões ou de pessoas escravizadas retiradas do interior em direção à costa – não abraçou o islamismo tão cedo. Assim, se fizermos a pergunta “quando o leste africano se tornou muçulmano?”, veremos que ela pode se ramificar em indagações mais precisas e complexas: quando os primeiros muçulmanos chegaram no Chifre da África e na Costa Swahili? Quando as elites políticas e comer-

¹²⁸ Tradução minha. No original: *The history of the spread of Islam on the East African coast, and by extension in the Comoros and even on Madagascar, has been the subject of much discussion (...), but the dilemmas are, at least in part, false.*

ciais decidiram abraçar o Islã? Quando a população local se converteu? A resposta para cada uma dessas perguntas mostrará que estamos lidando com um processo gradativo, marcado por ondas e tendências variadas (Walker, 2019, pp. 37-38). É importante ter em mente, porém, que a complexidade do desenvolvimento religioso do leste africano torna esta região uma peça fundamental para a compreensão da História do Islã, e a partir disso podemos traçar algumas conclusões para a reflexão aqui proposta.

“A Crescente no Mar Eritreu”: o Islã no Leste da África

Seria possível dizer que, na historiografia, há um pressuposto invisível e silencioso que atravessa os estudos sobre o Islã: em grande medida, é fácil perceber o impacto cultural, social e político dessa religião porque quando pensamos em sua expansão, na verdade estamos pensando na expansão do *califado islâmico*, isto é, do império formado após a morte do Profeta Muḥammad (ﷺ). Os governantes que imediatamente assumem o controle da recém-formada comunidade islâmica são chamados de *kalīfa*, “califa”, termo que advém do verbo *kalafa*, “suceder”. Os *kulāfā’* são, portanto, sucessores do Profeta, e se entende que sua função de liderança é tanto política quanto religiosa. O califado pode ser visto, então, como depositário oficial da revolução de Muḥammad (ﷺ), e isso faz com que sua expansão pela Ásia Central e pelo Norte da África – o chamado *maḡrib* – signifique também a concessão de uma certa oficialidade para o Islã enquanto força sociopolítica. Mesmo que isso não se traduza totalmente em conversões em massa (e sabemos que esta sequer era uma política califal, visto que os *ḍimmī*, isto é, os não-muçulmanos governados por muçulmanos, pagavam um imposto especial e muito importante para os cofres do califa, a *jizya*), é bastante cômodo para a historiografia identificar que as regiões dominadas pelo califado são, para todos os fins, muçulmanas. Esta identificação, claro, não é uma invenção acadêmica, mas sim a reprodução (por vezes, acrítica) de uma visão de mundo árabe-muçulmana baseada nos pressupostos de *dār al-Islām*, *dār al-‘ahd* e

dār al-ḥarb, respectivamente “Casa do Islã”, “Casa da Aliança” e “Casa da Guerra” (Calasso & Lancioni, 2017). Estes termos, derivados de uma concepção jurídica e ortodoxa árabe-califal, identificam as terras que são politicamente dominadas pela comunidade islâmica; as terras cristãs (ou de outras religiões) que não agridem os muçulmanos; e as terras potencialmente hostis aos muçulmanos. Esta divisão de mundo era bastante comum às escolas de jurisprudência islâmica, as *madāhib*, e é mencionada pela primeira vez por Abū Ḥanīfa (fundador da escola hanafita) no século VIII – ou seja, a percepção de “terras politicamente muçulmanas”, o *dār al-Islām*, é produto direto da formatação de um *corpus* jurídico (*fiqh*) alinhado com as conquistas e expansão do califado (Sarakhsī, 1970). Por certo, esta concepção oficial acaba gerando uma espécie de “periferia do Islã”, *dār al-‘ahd*, um espaço onde a religião pode ser praticada, mas sem a presença de uma jurisdição ou hegemonia política islâmica.¹²⁹

O Chifre da África, a Costa Swahili e o Sahel talvez sejam as primeiras grandes “Periferias do Islã”, o *dār al-‘ahd* em um sentido menos jurídico-literal. Desde muito cedo, poderíamos encontrar muçulmanos árabes e africanos na Somália – especialmente no Banaadir –, nos bazares da costa leste e na bacia do Níger (esta região, contudo, não é o objeto deste texto). A presença destes indivíduos ou de pequenas comunidades era *independente* do califado, ou seja, escapava ao movimento político da oficialidade islâmica, do *dār al-Islām*. Ela se dava por meio do comércio, do contato, das trocas e das navegações. Poderíamos falar, aqui, de um “Islã itinerante”, ou até mesmo, como o faz Sebastian Prange (2018), um *Islã de Monções*, que é carregado mais pelos navios do que pelo estandarte califal.

Há, como mencionado no início desta reflexão, uma dificuldade enorme em lidar com este “Islã de Periferia” porque as evidências

¹²⁹ Apesar da simplicidade com que estes conceitos foram expostos acima, *dār al-Islām*, *dār al-‘ahd* e *dār al-ḥarb* possuem implicações variadas e interpretações divergentes quando tomamos a produção jurídica das *madāhib*. Contudo, acredito ser possível tomar estes termos também como uma forma geral de pensar a visão do mundo “oficial” do Islã (İnalçık, 1965).

documentais são escassas ou extremamente lacônicas; quando muito, elas partem de observadores externos que pouco conhecem da realidade sócio-cultural de terras distantes e que podem receber informações e relatos tardiamente, fazendo com que nossa análise adote automaticamente um quadro cronológico mais relacionado com a *experiência destes observadores* do que com a *experiência das comunidades e indivíduos* desta “periferia”. Assim, quando al-Mas‘ūdī afirma que, no século X EC, muçulmanos e não-muçulmanos viviam juntos em Ras Mkumbuu, na ilha de Pemba, tomamos esta data como o *terminus post quem* para o Islã na região – quando, na verdade, a única datação que pode ser inferida do relato de al-Mas‘ūdī é a de que a presença muçulmana *já era perceptível* no século X EC (Freeman-Greenville, 1962, p. 14). Na tentativa de evitar as armadilhas retóricas e metodológicas deste tipo de documentação, este texto buscou trabalhar eminentemente com a interação entre tradições locais e a materialização destas tradições nas mesquitas do Chifre da África e da Costa Swahili. Pode-se argumentar, com uma boa dose de justiça, que nem as tradições locais e nem as mesquitas provam qualquer coisa para além de discursos legitimadores e de busca por conexões com a Arábia ou com o Islã. Contudo, elas demonstram uma herança complexa, uma percepção aguçada de um passado (real ou imaginário) e, por conseguinte, nos abrem as portas para indagações revigoradas e menos engessadas por perspectivas bem estabelecidas – como aquela da islamização lenta, gradual e “arabizante”.

Ao fim e ao cabo, algo que podemos sumarizar a partir das discussões acima é que talvez a natureza histórica das sociedades e das práticas políticas e religiosas no leste africano demande uma abordagem a partir de novas lentes. Notando as possibilidades de contato estruturado entre árabes e africanos antes e depois do Islã; notando as narrativas de legitimação por Antiguidade; e notando também a difícil e curiosa datação de mesquitas antigas que vão desde os portos no Mar Vermelho até as ilhas Comores, talvez devamos abandonar, em certa medida, a busca por uma *islamização coletiva* no Chifre da África e na Costa Swahili e começar a pensar em uma *islamização como camada de identidade*. Pensar o Islã não como força comunal (e, portanto, como um fenômeno lento e gradual),

mas como ativação de identidade individual ou social (e, portanto, imediato, ideológico e complexo) abre um caminho para que o cosmopolitismo, tão presente nas trocas índicas, se torne um elemento presente em agências históricas africanas. Dessa forma, parece mais produtivo pensar as ancestrais mesquitas do Chifre da África e da Costa Swahili não como caminhos para discutir a *islamização total* da região, mas sim como forma de compreender os meandros e aplicações das forças políticas, sociais, culturais e religiosas africanas durante o surgimento e expansão do Islã.

Como dito anteriormente, o objetivo deste texto não era propor uma análise empírica, mas uma exploração de possibilidades. Dar atenção ao Islã praticado na África Oriental antes dos processos de islamização mais tardios nos permitiu abrir uma janela para a religiosidade muçulmana como sinal de legitimidade, de contato e de apreensão do passado. Vimos, por exemplo, como mesquitas africanas tidas como anteriores às próprias mesquitas árabes podem levantar interessantes questões que podem – e devem – ser continuamente exploradas para que tenhamos, cada vez mais, uma firme historiografia sobre a África Oriental e sobre as agências africanas em um escopo mais amplo.

Bibliografia

Fontes primárias

Al-Bukhārī, M. b. I. (1997). *Şaḥīḥ al-Bukhārī* (M. M. Khan, Trad.). Riyadh: Darussalam.

Al-Sarakhsī, M. b. A. (1971). *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*. Cairo: al-Qāhirah.

Casson, L. (Ed.). (1989). *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary*. Princeton: Princeton University Press.

Freeman-Grenville, G. S. P. (1962). *The East African Coast: Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.

Ibn Ishāq (2004). *The Life of Muhammad: a Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh* (A. Guillaume, Trad.). Oxford: Oxford University Press.

Bibliografia consultada

Bowersock, G. W. (2013). *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Calasso, G. & Lancioni, G. (Eds.). (2017). *Dār al-Islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Leiden: Brill.

Cantone, C. (2022). A Historiography of Sub-Saharan African Mosques: fom Colonialism to Modernity. In Østebø, T. (Ed.). *Routledge Handbook of Islam in Africa* (pp. 65-78). Nova Iórque: Routledge.

Chami, M. F. (2017). Management of Religious Heritage in Tanzania: A Case Study of Kizimkazi Mosque on Zanzibar Island. *The Annual Review of Islam in Africa*, 14, pp. 67-76.

Fauvelle-Aymar, F.-X. & Hirsch, B. (2004). Muslim Historical Spaces in Ethiopia and the Horn of Africa: A Reassessment. *Northeast African Studies*, 11 (1), pp. 25-53.

Fleischer, J. (2020). The Gathering of Swahili Religious Practices: Mosques-as-Assemblages at 1000 CE Swahili Towns. In Alt, S. M. & Paukett, T. R. (Eds.). *New Materialisms, Ancient Urbanisms* (pp. 158-183). Nova Iórque: Routledge.

Henze, P. B. (2000). *Layers of Time: a History of Ethiopia*. Nova Iórque: Palgrave.

Hersi, A. A. (1977). *The Arab Factor in Somali History: the Origins and the Development of Arab Enterprise and Cultural Influences in the Somali Peninsula*. Ph. D. thesis, University of California, Los Angeles, Estados Unidos.

Horton, M. (1987). Early Muslim Trading Settlements on the East African Coast: New Evidence from Shanga. *The Antiquaries Journal*, 67 (2), pp. 290-323.

İnalçık, H. (1965). *Dār al-‘ahd*, Encyclopaedia of Islam, Vol. II, C–G. Leiden: Brill.

Insoll, T. (2020). Ethiopia and the Horn of Africa. In Walker, B. J., Insoll, T. & Fenwick, C. (Eds.). *The Oxford Handbook of Islamic Archaeology* (pp. 417-445). Oxford: Oxford University Press.

Moustakim, I. & Chami, F. Archaeological Excavation of the Earliest Known Mosque in Comoros, and East Africa. *Studies in the African Past*, 12, pp. 10-31.

Mukhtar, M. H. (2016). *Ajuran Sultanate*. *The Encyclopedia of Empire*. Hoboken: Wiley.

Mukhtar, M. H. (1995). Islam in Somali History: Fact and Fiction. In Ahmed, A. J. (Ed.). *The Invention of Somalia* (pp. 1-28). Lawrenceville: The Red Sea Press.

Mukhtar, M. H. (1987). Arabic Sources on Somalia. *History in Africa*, 14, pp. 141-172.

Pearson, M. N. (2000). The Indian Ocean and the Red Sea. In Levtzion, N. & Pouwels, R. L. (Eds.), *The History of Islam in Africa* (pp. 37-59). Athens: Ohio University Press.

Phillips, J. (1997) Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa. *The Journal of African History*, 38 (3), pp. 423-457.

Power, T. (2012). *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500 - 1000*. Londres: I. B. Tauris.

Prange, S. R. (2018). *Monsoon Islam: trade and faith on the medieval Malabar Coast*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raby, J. (2004). Nur Al-Din, the Qastal al-Shu'aybiyya, and the "Classical Revival". *Muqarnas*, 21, pp. 289-310.

Robinson, C. F. (2015). History and Heilsgeschichte in early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography. In Otto, B. C., Rau, S. & Rüpke, J. (Eds.). *History and Religion: Narrating a Religious Past* (pp. 119-150). Berlin: De Gruyter.

Spear, T. (1984). The Shirazi in Swahili Traditions, Culture, and History. *History in Africa*, 11, pp. 291-305.

Watt, W. M. (1980). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press.

Wynne-Jones, S. & LaViolette, A. J. (Eds.). (2018). *The Swahili World*. Nova Iórque: Routledge.

O TERMO ÉTNICO-GEOGRÁFICO ZANJ E SUA APROPRIAÇÃO NA TEXTUALIDADE SUAÍLI (C. 1890-1913)

The ethnic-geographical term *zanj* and its appropriation in Swahili textuality (c. 1890-1913)

Gabriel dos Santos Giacomazzi¹³⁰

RESUMO

Este trabalho apresenta uma breve crítica etimológica do termo étnico-geográfico *zanj*, de origem árabe-persa e empregado como categoria de classificação de sociedades africanas em textos histórico-geográficos do mundo islâmico desde, pelo menos, o século VIII EC. De maneira diacrônica em relação a outros termos análogos, interessa-nos a presença da denominação *zanj* em textos produzidos em contexto leste-africano, por eruditos muçulmanos da chamada Costa Suaíli, em meados do século XIX EC - nominalmente, as crônicas *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah*. Após uma apresentação da etimologia do termo *zanj*, analisaremos as implicações do emprego de tal palavra, originalmente cunhado em designação derogatória de povos africanos, por uma sociedade afro-muçulmana em contexto colonial.

Palavras-chave: África Oriental - crônicas suaíli - geografia árabe-islâmica - alteridade - identidade afroárabe

¹³⁰ Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

ABSTRACT

This work presents a brief etymological critique of the ethnic-geographical term *zanj*, of arab-persian origin and employed as a category of classification of African societies in historical-geographical textos of the Islamic world since, at least, the 8th century AD. Diachronically in relation to other associated terms, our scope rests on the presence of the denomination *zanj* in texts produced in the East African context by muslim scholars of the Swahili Coast, c. 19th century AD - namely the chronicles *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah*. After presenting an etymology of the term *zanj*, we analyze the implications of the usage of such word, originally coined as a derogatory reference to African peoples, by an afro-muslim society under a colonial context.

Keywords: East Africa - Swahili chronicles - arab-islamic geography - alterity - afro-arab identity

O presente capítulo busca dar forma a uma breve crítica etimológica do termo árabe *zanj* (زنج) - presente em textos da intelectualidade islâmica clássica como denominação étnico-geográfica a sociedades negras de África -, situando-o em relação a outros termos de natureza semelhante, como *ḥabāšā* (حباشة), *birbira* (بربيرة), *damdam* e *lamlam* para, num segundo momento, analisar sua presença em determinadas *habari* (crônicas) em língua árabe produzidas em contexto afro-muçulmano na chamada Costa Suaíli, em fins do século XIX e início do XX (Farias, 1980; Tolmacheva, 1986; Ayana, 2019; Wamitila, 2020). As crônicas analisadas em nossa pesquisa, o *Kitāb al-Zunūj* (década de 1890)¹³¹ e o *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah* (1913),¹³² revelam um emprego do termo *zanj* por uma sociedade africana islamizada, árabe-suaíli, em referência derogatória a populações bantu do interior leste-africano, num intento de diferenciar-se destas últimas a partir de narrativas genealógicas de origem

¹³¹ “O Livro dos *Zunūj*”, em tradução livre - sendo *zunūj* a forma plural irregular de *zanj*. Cf. Tolmacheva, 1986, p. 105).

¹³² “A Estrela Brilhante da Informação sobre África”, em tradução livre a partir da anglófona (Ritchie & Von Sicard, 2020, p. 117).

árabe-persa. Tal uso do termo se distingue de sua acepção original, que partia de um olhar ontologicamente exógeno à África negra, como veremos. Demonstrem, deste modo, um pouco acerca da construção discursiva de uma estratificação social étnico-religiosa na Costa Suaíli que visava diferenciar os chamados *zanj*, não-islamizados, da *ustaarabu*, a “civilização”,¹³³ à qual pertenceriam os suaílis islamizados (Pouwels, 2002, p. 72). Este é o objetivo final de nossa investigação, para a qual utilizamos duas traduções do *Kitāb al-Zunūj*; uma em língua italiana, de manuscrito único (Cerulli, 1957) e uma anglófona, a partir dos MSS designados por “K” e “L” - constando, no volume desta última, também uma tradução do *Kawkab al-Durrīya al-Ahbār Ifrīqīyah* para o inglês (Ritchie & Von Sicard, 2020), documento igualmente considerado neste trabalho.

Zanj como categoria de classificação toponímica e etnonímica

As origens do termo *zanj* na língua árabe não possuem exata delimitação. Dentre outras, concorrem duas principais teses: I. uma origem greco-romana, associada a denominações como *Azânia*, *Zingis* ou *Zingion*, em referência ao litoral de África Oriental, presentes em documentos cartográficos como o Périplo do Mar Eritreu, além dos escritos de Ptolomeu e Cosmas Indicopleustes (Chami, 2002, p. 26; Farias, 1980, p. 120); II. uma origem persa, a partir da palavra *zang*, com um sentido de “imbecil” ou “idiota” (Tolmacheva, 1986, p. 112-114). A primeira hipótese, apesar da aparente proximidade fonética, padece do fato de que a associação entre o termo *zanj* e a África Oriental, como topônimo, só se consolida de fato na literatura muçulmana após meados do século XVI (Ayana, 2019, p. 59-60).

Em relação à segunda hipótese, pode esta ser relacionada às relações conflituosas, através do Mar Vermelho, entre o antigo reino de Axum e o persas sassânidas, especialmente entre os séculos V-VI da Era Comum; surgindo, portanto, como um etnônimo persa de conotação depreciativa

¹³³ *Ustaarabu*, na língua kiswahili, denota “civilização”. O termo tem origem etimológica na palavra árabe *mustaribah* (مستعربة), significando “arabizado” (Kane, 2012, p. 5).

em relação às sociedades nordeste e leste-africanas, mais tarde convertido em topônimo para a região na tradição árabe-persa (Chami, 2002, p. 26; Tolmacheva, 1986, p. 112). Em fins do século XIX, o orientalista Louis-Marcel Devic (1883, p. 15-16) via na língua etíope outra possível conexão, de conotação negativa: o termo *zanega*, associado à ideia de fala incompreensível e “bárbara”, embora admitisse igualmente a hipótese persa para este termo. G. F. Hourani (1995, p. 38) menciona supostas relações entre o rei sassânida Narseh e um certo “Zand Afrik Shah”, descrito como “rei da nação Zang da Somalilândia Oriental”, na virada dos séculos III-IV EC. O que pode, por um lado, revelar um emprego deveras inicial de *zang/zanj* em referência à região nortenha da África Oriental pode, em igual medida e sem a evidência historiográfica devida, conduzir a um erro pelo cognato. Como veremos na sequência, seguindo os passos de Paulo Fernando de Moraes Farias (1980), a flutuação de *zanj* como categoria de classificação étnico-geográfica se deveu parcialmente à sua recombinação com outras designações, em cada contexto.¹³⁴

Entre as hipóteses acima, que não são excludentes entre si, impera uma constante: o fato de se tratar de um termo empregado, em textos de natureza histórico-geográfica em língua árabe, como referência toponímica (*‘ard al-zanj*, “terra dos *zanj*”) e etnonímica a determinadas populações africanas, com ênfase no fenótipo negro associado à sua origem geográfica. Diferencia-se, neste último quesito, em relação ao termo *‘aswād* (pl. *sūdān*), também empregado em referência às sociedades sub-saarianas, porém igualmente a populações não-africanas de tez escura - de modo que poderia afirmar que um *‘aswād* (pessoa de pele escura) fosse *zanj* (negro), mas não o contrário, sob risco de redundância semântica (Ibid., p. 105-107; Goldenberg, 2017, p. 9; Muhammad, 1986, p. 49).

Mais do que um sinônimo homogeneizante para a negridão, no entanto, o termo *zanj* opera como substantivo coletivo que reconhece

¹³⁴ Assim, denominações cognatas como *zanj*, *Zaghawa*, *Songhai* e *Shungwaya* (Šuḡwāyāh) se misturavam e confundiam nas descrições árabe-persas clássicas (Farias, 1980, p. 122-123).

uma diversidade interna - de modo que seu plural, *zunūj*, refere-se não mais de um indivíduo, mas a mais de um “grupo” de *zanj* (Tolmacheva, 1986, p. 107; Devic, 1883, p. 15). Tal especificidade aparece em autores como o prolífico al-Jāhīz (séc. II H./IX EC), que busca convencer seus leitores das diferenças entre os eloquentes e belos *zanj* da Abissínia, desconhecidos dos árabes, e os *zanj* do Califado Abássida, escravizados, “desprovidos de beleza e inteligência” (Muhammad, 1986, p. 50-51). A pluralidade também é refletida nas combinações e recombinações do termo *zanj* a outras categorias classificatórias étnico-geográficas, como *ḥabāša*, *birbira*, *damdam/damadim* e *lamlam*, em reforço a seu caráter etnonímico, e de maneira flutuante: associada não somente a populações de África Oriental, mas ocorrendo também, por exemplo, na Bacia do Níger, em contexto oeste-africano (Ayana, 2019, p. 62; Ba, 2013; Tolmacheva, 1986, p. 108). Quando nos referimos a categorias de classificação, recorreremos à conceituação dada pelo supracitado Paulo Farias, que vê nestes termos uma lógica discursiva apriorística, baseada em arquétipos acerca das populações da África negra sem base em referenciais no mundo real. Segundo Farias (1980, p. 118-119),

[T]he names of certain countries and peoples were abstracted from their historical and geographical context; some of those names were associated now with one now with another of a set of two or three contrasting stereotypes, in a fluctuating and reversible way that bears no conceivable relationship to historical sequence; such was the fate of the East African name “Zanj” [...].

Deste modo, importa menos a exatidão geográfica de termos como *zanj* do que associá-lo a sociedades negras da África subsaariana a partir de uma dupla ideia: o fenótipo e, em muitos casos, o estatuto de escravizado. A conotação negativa se dá a partir de um atravessamento fundamental à ideia de *zanj*, conforme constituída pelos ulemás árabe-persas: o fenômeno da escravidão no mundo islâmico pré-moderno.

O sistema escravista no mundo muçulmano não se dava unicamente a partir de critérios racializantes, como no tráfico atlântico europeu moderno, senão por um critério religioso: o pertencimento à *ummah*, a comunidade de crentes do Islã - não sendo lícita a escravização de um muçulmano por outro, ao menos na teoria (Clarence-Smith, 2006, p. 70; B. Lewis, 1990, p. 11). No entanto, especialmente nos domínios do Califado Abássida (133 H./750 EC-656 H./1258 EC), o fenótipo dos escravizados negros se tornaria, por associação, uno com seu estatuto social. Tal aproximação ganharia proporção ainda maior a partir de uma série de levantes de escravizados que culminariam na chamada *Revolta dos Zanj* ao final do século III H./IX EC, pondo em xeque o próprio centro de poder do califado, Bagdá, e registrada em crônicas como a *História (Tāʾrīḥ)* de al-Ṭabārī (Goldenberg, 2017, p. 101; Popovic, 1999).

Os *zanj* do Califado, como a maior parte dos escravizados africanos em terras árabes antes do século XIII EC, eram oriundos do Chifre da África, em sua maioria, e não do litoral leste-africano (Clarence-Smith, 2006, p. 64; Vernet, 2009, p. 38-40). Caso comparemos este dado com a aplicação da denominação *zanj* a contextos tão distintos quanto a faixa saheliana ocidental e a bacia do Níger, a Etiópia, o Chifre e o litoral do Índico, verificaremos a flutuação citada por Paulo Farias. Toponimicamente, ela está associada à imaginação geográfica de intelectuais muçulmanos do medievo, como al-Masʿūdī e Ibn Ḥawqal, entre os séculos IV H./X EC-VI H./XII EC. No centro das descrições geográficas a respeito da localização de *zanj*, *ḥabāša*, *barbara/birbira*, *damdam*, entre outros, está o rio Nilo. Um Nilo muito diferente do que se pode verificar na realidade, dividindo-se e amalgamando bacias hidrográficas de forma a unir a Senegâmbia, com um “Nilo de Gana” - na verdade, a bacia do rio Níger - a um “Nilo de Mogadíscio” - na realidade, os rios Webbe e Juba, próximo ao litoral da atual Somália (Farias, 1980, p. 120; Ayana, 2019, p. 62). A partir deste “Nilo” monumental e trans-subsariano, parecem emanar as categorias classificatórias associadas a sociedades completamente distintas.

O historiador Daniel Ayana (2019) nos demonstra como as categorias se misturam a partir desta difusão conceitual, revelando

permeabilidades. Assim, as populações negras entre a Abissínia, o Chifre e o litoral leste-africano são descritas por autores muçulmanos como *zanj-ababish* (*zanj* e *ḥabāša*) ou *zanj-damadim* (*zanj* e *damdam*), por exemplo - sendo esta última denominação análoga a *lamlam*, termo associado a supostas populações antropófagas, ou de estatuto escravo, na região da Senegâmbia.¹³⁵ No caso em questão, seria referência aos povos Oromo, da Etiópia (Ayana, 2019, p. 62-81; Ba, 2013, p. 3-4; Tolmacheva, 1986, p. 108). Ayana defende que as fronteiras conceituais entre *zanj* e *ḥabāša* (literalmente, “abissínio”) somente se fixam após o século XVI EC, quando ocorre a cristalização da associação da Abissínia como um reino cristão após sua conquista na *jihād* liderada por Aḥmad Grāñ, o Canhoto, na década de 1530, e narrada na crônica *Futūḥ al-Ḥabāša*. A existência de um invasor muçulmano, mais tarde derrotado por uma coalizão que envolveu apoio português à Etiópia cristã, operou duplo efeito: no ocidente, fortaleceu imaginários como o do mítico Preste João; no oriente muçulmano, qualificou a Etiópia como *Ahl al-Kitāb* (Povo do Livro); *ḥabāša* não poderia mais estar associado ao termo *zanj*, este último destinado a sociedades negras não-islamizadas - ou, melhor, não-abraâmicas (Ayana, 2019, p. 76; Macedo, 2001, p. 118). À categoria *zanj* restavam, portanto, as associações à escravidão e à feiúra; de forma semelhante ao βάρβαρος (“bárbaro”) dos antigos gregos, imputava também a onomatopeica ideia de fala incompreensível, de incomunicabilidade. O próprio termo grego, como vemos pela forma *barbara/berbera/birbira* (بربرة),¹³⁶ não era estranho à intelectualidade árabe (Farias, 1980, pp. 126-123).¹³⁷ Em suma, *zanj* a um status de inferioridade associado a

¹³⁵ Povos como os Zande da África Central e sudanesa foram, também, designados por termo semelhante: *niam-niam*, igualmente os associando a uma suposta antropofagia. A possível ligação entre esta denominação, presente em documentos coloniais, e o *lamlam/damdam* das fontes em língua árabe é um problema a ser investigado (Cf. Kramer, Lobban Jr. & Fluor-Lobban, 2013, p. 319; Tolmacheva, 1986, p. 108-109).

¹³⁶ Os diacríticos variam.

¹³⁷ Neste sentido, pode possuir alguma relação com o termo etíope *zanega*, hipótese levantada por Louis-Marcel Devic e apresentada anteriormente (cf. Devic, 1883, p. 15-16).

sociedades da África negra - de modo a justificar, inclusive, sua redução à escravidão em determinados contextos.

De maneira conveniente, algumas genealogias árabe-persas associam, por exemplo, tal estatuto de subalternidade *zanj* a uma suposta explicação de suas origens, incorporando a narrativa vetero-testamentária da chamada maldição de Cam (Ḥām) e Canaã (Kanʿān) - segundo a qual Noé (o Profeta Nūḥ do Islã), pai de Cam, teria condenado¹³⁸ ambos - ou um dos dois -¹³⁹ à eterna servidão e à negridão da pele como punições por um delito variável em cada etiologia do mito. Esta dupla maldição encontrou terreno fértil junto aos discursos construídos a respeito dos povos africanos na textualidade do Islã clássico (Goldenberg, 2017, p. 68; Muhammad, 1986, p. 66). Mesmo autores como Ibn al-Jawzī (séc. VI H./XII EC) e o célebre Ibn Khaldun (séc. VIII H./XIV EC), que recusam o mito camítico em prol de um determinismo climático e geográfico para explicar as origens da negridão, parecem reforçar a ideia de sua inferioridade. O primeiro, ao listar uma série de pessoas de pele escura importantes na história islâmica, ressalta que seu status provém da disposição divina em conceder ou retirar graças àqueles de estatuto servil; o segundo, ao explicitamente reforçar a predisposição negra à escravidão (Clarence-Smith, 2006, p. 72; B. Lewis, 1990, p. 114; Muhammad, 1986, p. 60-69).

Idrissa Ba (2013), em sua análise do etnônimo *lamlam* - que, conceitualmente, podemos aproximar do debate sobre *zanj* em questão

¹³⁸ Embora se refira genericamente ao mito camítico como uma “maldição” perpetrada por Noé contra Cam e/ou Canaã, boa parte das versões islâmicas que dão crédito a esta narrativa substituem tal maldição por uma “oração” - *duʿāʾ* (دعاء) -, pois um homem como Noé - o Profeta Nūḥ - seria incapaz de *amaldiçoar* (Cf. Braude, 2002, p. 105-107). É o caso de obras como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durriya al-Aḥbār Ifrīqīyah*, que abordo ainda no presente capítulo.

¹³⁹ Autores como Isaac Ephraim (1986) falam em “maldição de Canaã”, atendo-se à especificidade veterotestamentária da maldição de Noé sobre o filho de Cam. Entretanto, interessam-nos as múltiplas etiologias assumidas por esta narrativa ao longo dos séculos; e, como observa Goldenberg (2003, p. 164), a maior parte dos autores do Islã clássico - al-Ṭabarī, al-Masʿūdī, e al-Dimashqī, a título de exemplo - reproduzem uma versão segundo a qual o alvo da punição é o pai: Cam.

no presente artigo -, ressalta que este tipo de categoria classificatória surge, necessariamente, a partir da emissão de um olhar não-africano sobre as populações do continente, “par-delà une réalité ethnographique et historique, de rendre compte du regard extérieur qui l’appréhende, notamment dans ses mécanismes et modalités” (Ba, 2013, p. 3). Constituem-se, portanto, enquanto discursos necessariamente exógenos às realidades africanas, em termos ontológicos árabe-muçulmanos, mobilizando determinados estereótipos étnico-religiosos eivados por estruturas de poder e dominação social na constituição do que Ousmane Kane (2012, p. 3) denomina “biblioteca islâmica”. Por outro lado, verifica-se igualmente uma apropriação africana de conceitos como *zanj* - produzida a partir de contextos afro-muçulmanos distintos, e intrinsecamente relacionada às suas respectivas relações sociais e políticas. Tal é o caso, por exemplo, da descrição dos Sorko - povo tributário do ásquia Muhammad, de Songhai - como *zanj*, na crônica oeste-africana *Tā’rīḥ al-Faṭṭāš*, de autoria e cronologia disputadas, mas situada entre os séculos XVII e XIX (Hunwick, 1996, p. 53-54; Nobili, 2015). Nos manuscritos que a compõem, os *zanj* Sorko são descritos como propriedade pessoal do ásquia, num estatuto ainda inferior ao da escravidão comum. Na África Oriental, em contexto suaíli, vemos o termo ser evocado em crônicas em língua árabe como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah* - objetos de minha investigação, ambas da passagem do século XIX para o XX -, e relacionado às formas de hierarquização discursiva entre sociedades bantu não-islamizadas e as decadentes elites das cidades-estado suaílis, de ascendência pretensamente árabe.

O termo *zanj* em África Oriental

Em que pese o fato do termo étnico-geográfico *zanj* ter origens em referência às sociedades africanas e, como vimos, ser gradualmente associado à região litorânea do Índico, verifica-se uma apropriação do termo pela intelectualidade islamizada dos centros de poder suaíli, na África Oriental - uma classe de ulemás que, apesar de afro-muçulmanos,

não se entendiam como integrantes da África negra, mas sim como herdeiros de uma tradição árabe.

A chamada Costa Suaíli, espaço histórico-geográfico que compreende o litoral leste-africano de aproximadamente Mogadíscio, na Somália, até Sofala, no atual Moçambique, consolidou-se ao longo dos séculos como um espaço de trânsito de mercadorias, povos e culturas, operando como nexo de contato do sistema-mundo afroasiático pré-moderno através do Oceano Índico (Gensheimer, 2004; Suzuki, 2018, p. 74). No centro de tal dinâmica cosmopolita residia a identidade sociorreligiosa islâmica, entrelaçada ao devir histórico dos centros urbanos suaíli desde seu próprio estabelecimento, entre meados dos séculos VIII-XIV EC (Bang, 2018, p. 558). Aliada a esta, viria a se consolidar um sistema próprio de hierarquização social no âmbito das cidades-estado: baseado não somente no critério da religiosidade islâmica, mas também na atribuição de origens - em língua árabe, identificada pelo termo *nisbah* (نسبة), e remetendo à construção discursiva de origens persas, num primeiro momento, e mais tarde árabes, para as elites governantes em cada espaço urbano (Pouwels, 2002, p. 35).

Na passagem do século XIX ao XX, cronologia dos textos analisados em nossa pesquisa, o mito de origens persas dos centros urbanos suaíli - baseado em narrativas como a da *Crônica de Kilwa* (c. 1520 EC), que atribuía sua fundação a príncipes oriundos de Širāz - já declinara em favor de atribuições de origem puramente árabes, mais próprias ao projeto de poder dos clãs de Omã que consolidaram seu domínio sobre a Costa Suaíli a partir da expulsão dos portugueses, no final do século XVII (Coppola, 2018; Pouwels, 2002). A identidade das elites suaíli, a partir de então puramente identificada como de origens árabes, consubstancia-se no já citado termo *ustaarabu* - “civilização”. Neste momento, o critério de pertencimento à sociedade civilizado - portanto, islamizada - , distinguindo-se da barbárie, é a *nisbah* árabe, discursivamente construída em narrativas manuscritas e orais (Kane, 2012, p. 5; Pawlowicz & LaViolette, 2013, p. 125-130).

Como discursos de distinção e hierarquização, tais narrativas são relacionais. Em justaposta oposição às elites, identificadas pelo

termo *ungwana*,¹⁴⁰ coloca-se as sociedades bantu não-islamizadas da hinterlândia leste-africana, designadas por termos de cunho derogatório como *washenzi* ou, em muitos casos, *zanj*.¹⁴¹ De tal atribuição, de cunho étnico-religioso, decorria o próprio critério de quem seriam os sujeitos escravizáveis (Farias, 1980, p. 128). Mais uma vez, o fenômeno da escravidão - mesmo que numa configuração histórica distinta, entra na fórmula dos sentidos reproduzidos a partir de categorias como *zanj*.

A introdução, na Costa Suaíli, de um sistema escravista nos moldes europeus, em meados do século XVIII, gerou uma demanda por escravizados que marcou o processo de incorporação do litoral leste-africano ao sistema-mundo capitalista moderno - algo que se mostrou tão lucrativo à primeira vista que, em meados de 1840, o então Sultão de Omã, Saʿīd Ibn Sultān al-Bu Saʿīdī, moveu sua capital para a ilha de Zanzibar - a fim de ficar mais próximo de suas *plantations* de cravo-da-índia, especiaria cobiçada nos mercados coloniais europeus (Vernet, 2009, p. 37; Salim, 2010, p. 909-910; Kimambo, 2010, p. 276; Sheriff, 1987, p. 2-6). Em 1856, com a morte do sultão, o Sultanato de Omã se racha em dois, originando o Sultanato de Zanzibar. A divisão do próprio mercado do Índico abre espaço para o avanço colonial britânico, que passa a exercer ainda maior pressão pelo fim do comércio escravista - objetivando, certamente, o controle econômico das rotas de monções. Com a proscrição formal da escravidão em 1873, declina, igualmente, o poderio econômico das elites suaíli, baseado num sistema caravaneiro de mercadorias - especialmente humanas -, e das *plantations* de cravo-da-índia (Sheriff, 1987, p. 245; Oliveira, 2019; Clarence-Smith, 2006, p. 10).

¹⁴⁰ Para Pouwels (2002, p. 73), a identidade das elites suaílis envolvia uma série de marcadores sociais, para além da religião islâmica: “A *mungwana* was a person who dressed in a certain way, ate certain foods, earned his livelihood in certain ways, attended to his prayers assiduously, lived in certain types of houses, behaved in certain ways in public, and, above all, spoke the vernacular Swahili well”.

¹⁴¹ Uma das hipóteses etimológicas para o termo kiswahili *washenzi* (“os *shenzi*”) é, justamente, o termo *zanj* (cf. Tolmacheva, 1986, p. 111)

Tal declínio se evidencia em determinadas crônicas produzidas a partir do último quarto do século XIX, durante a “era de ouro” da produção intelectual árabe-suaíli - por certo catalisada a partir do capital acumulado pelo trabalho de escravizados (Bang, 2008, p. 351; Nimtz Jr., 1980, p. 26). Embora incorporassem, em sua maioria, tradições orais há muito tempo em circulação na Costa Suaíli, inserindo-se no gênero de *habaris* em língua kiswahili, estas crônicas redigidas em árabe manifestavam, igualmente, o descontentamento de seus autores perante as mudanças em curso na África Oriental da passagem dos séculos XIX-XX (Coppola, 2018, p. 147. Wamitila, 2020, p. 722).

O *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah* são insígnias de um chauvinismo árabe, ou pseudoárabe, relacionado a uma dupla oposição: em primeiro lugar, ao *outsider* colonial britânico, cuja presença era vista como uma ameaça à soberania do Sultanato de Zanzibar e, por conseguinte, à prosperidade das elites suaílis; em segundo lugar, e dirigindo-se aos próprios britânicos, uma autoafirmação em defesa de sua *arabness*, ou “arabidade” (Ritchie & Von Sicard, 2020, p. 14), em distinção ao *zanj*, apesar de seu evidente fenótipo negro. Ambas obras, neste sentido, associam a história da Costa Suaíli, desde suas origens, à vinda de fundadores da Árabia, ligando-os, genealogicamente, a cada clã dominante nas cidades-estado, de acordo com uma tendência recorrente em diversas sociedades afromuçulmanas ao longo da história (Luffin, 2005; Pouwels, 2002, p. 35).

Em paralelo, ambas obras apresentam narrativas acerca das sociedades africanas não-islamizadas, identificando-as pelo termo *zanj* - o *Kitāb al-Zunūj* os leva em seu título, note-se. Tais registros dizem respeito à narrativa sobre a emigração de um conjunto de sociedades bantu identificadas como Miji Kenda, em meados do século XVI EC, da terra de Šuġwāyāh, nas margens do rio Juba - o “Nilo de Mogadíscio” dos geógrafos árabes medievais (Farias, 1980, p. 120-123; Ayana, 2019, p. 62). Para além da mera descrição, tais povos são apresentados como tendo sua origem a partir da supracitada maldição de Ḥām e Kanʿān - uma versão segundo a qual “[...] the Nuba and Zanj are from the descendants of

Kan‘ān, son of Ḥām” (*Kitāb al-Zunūj* [K], 2020, p. 24),¹⁴² tendo sido a prole de Ḥām condenada eternamente à negridão da pele e à escravidão em relação a Sam e Yāphit, respectivos povoadores da Arábia - o “centro do mundo” - e da Europa (Muhammad, 1986, p. 56).

O *Kawkab*, por sua vez, obra análoga ao *Kitāb al-Zunūj* em seus temas e estrutura, é muito mais assertivo a respeito de suas intenções discursivas em relação ao que chama de *zanj*. Seu autor nomeado, Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī (m. 1913), foi um xeique ligado à região nortenha da costa, próximo às ilhas Bajun, na zona também outrora denominada Waṭ’ikuu, mas que afirmava pertencer à antiga tribo árabe dos ‘Anazah, e certamente estava vinculado à elite intelectual islâmica da região de Malindi, no litoral do Quênia, onde era influente (Ibid., p. 4; al-Bawrī, 2020, p. 186; I. M. Lewis, 1994, p. 42). Nesta condição, o livro de al-Bawrī visa responder ao que ele entendia como um grande equívoco: a associação entre “árabes” e “*zanj*”. De maneira bastante explícita, no próêmio de sua obra (al-Bawrī, 2020, p. 281), descreve a problemática:

ذلك من كثرة السؤال احكام الذين كانوا في ذلك الزمن بزعمهم من قال في جوابه ورضي كونه من اهل السواحل فيثبت عنده زنجياً¹⁴³ ومن قال في جوابه عرب فذاك وان لم يكن اصله من العرب في جب وذلك تغصيبا كانغصّل بين باقوت والرجان لان العرب اقرب الى النبي صاى الله عليه وسام فلا حبيز ان يذسب العرب زنجياً وزنجيا عربيا ولو كان من الوالي فان الوالي ليس هم النسب كان هم حسبا في الال او الذين.¹⁴⁴

¹⁴² O trecho transcrito se refere à tradução em língua inglesa do MS “K” do *Kitāb al-Zunūj*, em nome da fluidez do texto (Ritchie & Von Sicard, 2020). Do original: حم او لاد كنعان بن حام النوبة والزنج من اولاد كنعان بن حام (*Kitāb al-Zunūj* [K], 2020, p. 241).

¹⁴³ Note-se que James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard, autores da tradução angló-fona do *Kawkab*, vertem *zanj* (زنجياً) ao inglês como, simplesmente, “Africans”; as implicações desta escolha, no entanto, elidem a utilização específica do termo *zanj* na textualidade suaíli, e seus sentidos específicos.

¹⁴⁴ Tradução nossa ao português, a partir da edição angló-fona de Ritchie e Von Sicard (2020, p. 117): “Aquele que respondesse prontamente, ‘eu sou um suaíli’, seria con-

Está em pauta, portanto, um critério de distinção étnico-religiosa que coloca a *nisbah* árabe em evidência - a Arábia, afinal, era vista como o verdadeiro centro do mundo, sendo inconcebível, nesta visão, que uma sociedade plenamente islamizada não mantivesse laços de sangue com o berço do Islã (Pouwels, 2002, p. 35; Ritchie & Von Sicard, 2020, p. 10). O texto nos revela, ademais, um caso da apropriação de um conceito étnico-geográfico muçulmano, cunhado em referência à África, por uma sociedade afromuçulmana - portanto, africana. Os *waungwana* - a elite suaíli -, perante a presença europeia, viram-se instados a justificar a origem de sua ascendência sobre as demais populações da Costa Suaíli, a todo custo; os *zanj* seriam os verdadeiros “africanos”. Para além de uma identidade, evidentemente se deve ressaltar a questão de ordem econômica ligada à manutenção do circuito caravaneiro-escravista focalizado em Zanzibar, discursivamente justificado pelo recurso a uma categoria classificatória originada na biblioteca islâmica clássica, reapropriado de acordo à realidade social da África Oriental.

Tal aspecto econômico toma a forma, neste sentido, de característica constitutiva de uma verdadeira identidade de classe associada aos *waungwana* beneficiários do escravismo. Nos últimos fólios do *Kitāb al-Zunūj*, por exemplo, transparece a posição ocupada por seu autor anônimo enquanto membro dessa elite ao lamentar, de forma deveras explícita, o fim do negócio escravista a partir da influência dos “cristãos” (نصارى) britânicos (*Kitāb...* [L], 2020, p. 113).¹⁴⁵ Em relação ao

firmado como *zanj*; mas aquele que respondesse, ‘eu sou um árabe’, (seria da mesma forma confirmado como árabe), mesmo que não fosse origem árabe alguma. Isto necessitava uma distinção como a que se faz entre o rubi e o coral, pois os árabes estão mais próximos do Profeta, e não é adequado que árabes sejam relacionados aos *zanj*, ou que *zanj* sejam equiparados a árabes, mesmo que sejam *walis* (والي), pois *walis* não possuem genealogia, embora possam ter status a respeito de riqueza e religião [...]”.

¹⁴⁵ Destacamos o seguinte excerto, em tradução nossa ao português, a partir da supracitada edição anglófona: “Tivessem os cristãos vindo à época da compra de escravos e desejado o algodão como o desejam agora! Mas nós somos mercadores no plantio do algodão, e Deus é testemunha do que digo”. No original: يا ليت وصول ال نصارى يكون من دهر شراء العبيد وطلبوا قطنًا كما اردوا منّا شرء قطنًا هذا الدهر ولكننا تجار بزراعة القطن واللاه من دهر شراء العبيد وطلبوا قطنًا كما اردوا منّا شرء قطنًا هذا الدهر ولكننا تجار بزراعة القطن واللاه على (*Kitāb...* [L], 2020, p. 279).

Kawkab, dispomos da informação de sua autoria; e o próprio Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī faz questão de reforçar sua *nisbah* ao longo da crônica, tornando recorrente a menção a eventos ou personalidades relacionadas ao clã Baurī - especialmente aqueles que lhes conferem genealogias de prestígio e legitimação de poder.¹⁴⁶ A relevância de tal destaque reside nos indícios que fornece a respeito da posição do próprio al-Bawrī como parte interessada na manutenção da máquina escravista - ou, ao menos, como detentor de direitos sobre um grupo específico de “*zanj*”.

No sexto *faṣl* (capítulo) do *Kawkab*, o autor narra a ida dos “Kushūr” à cidade de Kunubu, em fuga da agressão dos Oromo;¹⁴⁷ dentre as lideranças desta localidade, no entanto, haveriam Baurīs - aos quais o povo Bukūmu (Pokomo), um dos povos dentre os Kushūr,¹⁴⁸ teria se rendido em voluntário “acordo” de escravização:

وأخذو البوريون من أسبياد والكشر عباد من لكن لم يباع ولا يوهب
وسكنوا بكنب الذكور الى هذا زمان وبقض عهدهم النصارى زكان
أمير هم يقال له رُوحيس بتاريخ سبة ١١٣١ هجرية توافق سبة
٣٩٨١ مسيحية وهم البكوم.¹⁴⁸ (al-Bawrī, 2020, p. 318)

¹⁴⁶ A respeito do clã Baurī, al-Bawrī menciona como o sultão de Ūzzi (Ozi), próximo a Malindi, descenderia da tribo dos ʿAnazah, a mesma à qual o autor traça sua ascendência; além de como os Baurīs seriam xeiques nesta localidade, controlando o governo do clã Nabāhin (al-Bawrī, 2020, p. 140-141). Narra também que a própria Malūdi (Malindi) estaria sob controle de um Baurī, Muḥammad bin ʿUthmān; e cita um poema que justifica a nobreza do epíteto “al-Bawrī”, a despeito de sua não-correspondência direta a nenhuma tribo árabe (Ibid., p. 143-144). Indica que, entre os atuais habitantes de Kilwa, haveriam Baurīs, oriundos de Kufa (Ibid., p. 152); afirma que os portugueses, ao conquistarem Mombaça, teriam escolhido um Baurī de Malindi para governá-la (Ibid., p. 171); entre outros episódios.

¹⁴⁷ Kushūr: nos MSS em questão, são os *zanj* que teriam fugido da terra de Ṣuġwāyāh, dentre os quais estariam as tribos dos Miji Kenda e os Pokomo.

¹⁴⁸ Cf. *Kitāb al-Zunūj* [L], 2020, p. 64, em que os Pokomo são descritos como uma seção dos *zanj*.

¹⁴⁹ “Então os Baurīs tomaram os Kushūr prisioneiros de guerra, e eles pactuaram e concordaram entre si que os Baurīs seriam mestres e os Kushūr seus escravos (عباد), mas eles

Há um evidente eufemismo na descrição do “pacto” estabelecido entre os Baurīs e os Pokomo - uma relação direta de escravidão, cuja legitimidade parece ser um dos objetivos da inserção deste episódio. Descrições de aparência semelhante levariam Fred Morton, na década de 1970, a considerar o *Kitāb al-Zunūj* como uma fabricação histórica no exclusivo propósito de manutenção do escravismo - tese que nos parece um tanto extrema,¹⁵⁰ e já devidamente criticada com rigor por Thomas Spear (1974) e Neville Chittick (1976). Entretanto, se a hipótese da mera fabricação narrativa do *Kitāb al-Zunūj* (e incluíamos aqui o *Kawkab*) pode nos induzir ao erro de “falling prey to a historians’ myth, which this time does not naively accept evidence, but just as naively destroys it” (Spear, 1974, p. 68),¹⁵¹ igualmente inaceitável é uma visão na qual tais documentos são tidos como fruto de um “disinterested interest in the past [...] to satisfy the *amour propre* of the author as an East African Arab who wished to have a recorded past”, tal como colocado por James Kirkman (1982, p. 38).¹⁵² O oxímoro do “desinteressado interesse” se aplica igualmente aos estudos históricos, nos quais não há fonte inocentemente desprovida de perspectiva. Em consideração ao conjunto do *Kawkab*, sua autoria e a relativa ênfase narrativa no clã Baurī, torna-se evidente o fato de se tratar de uma crônica embebida de interesses oriundos de uma aristocracia *waungwana* que objetivava, certamente, reaver seus “direitos” perdidos ante a emergência do poder colonial britânico - e, sabe-se, o processo de escrituralização do conhecimento em curso entre os ulemás árabe-suailis,

não eram comprados e tampouco doados, e viveram na citada Kunubu até o presente, e os cristãos rescindiram seu pacto. Seu comandante se chamava Rūbis no ano 1311 da Hégira, que corresponde ao 1893 cristão, e eles são os Bukūmu [Pokomo]”. Tradução nossa ao português a partir da citada edição anglófona (al-Bawrī, 2020, p. 162-163).

¹⁵⁰ Cf. Morton, 1972.

¹⁵¹ “[...] ser predados pelo mito de um historiador, que desta vez não aceita levianamente a evidência, mas a destrói tão levianamente quanto”. Tradução nossa.

¹⁵² “[...] um desinteressado interesse no passado [...], a fim de satisfazer o *amour propre* [amor próprio] do autor enquanto um árabe leste-africano desejoso em ter um passado registrado”. Tradução nossa.

a partir da segunda metade do século XIX, visava, dentre seus públicos leitores, o europeu (Bang, 2018, p. 351; Coppola, 2018, p. 147).

Tomar como exemplo o clã Baurī nos permite, por último, compreender os modos como opera a instrumentalização socioeconômica de aprioris classificatórios - como o termo *zanj* - enquanto categoria de constituição de uma identidade que é seu completo oposto: a civilização, a *ustaarabu*. No entanto, para além da genealogia imaginária, vemos que os Baurīs de Bajun ou WaTikuu, na região mais nortenha do espaço suaíli, possuíam relações históricas muito mais próximas do que o sugerido por *habaris* como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*.

Com efeito, o próprio espaço geográfico correspondente a WaTikuu, zona aproximada entre o rio Tana e Bur Gao - já no território da atual Somália, mais próximo ao Juba, o “Nilo de Mogadíscio” -, parece corresponder à localização da terra de Šugwāyāh, de onde teriam emigrado povos como os Mijikenda e os Pokomo antes do século XVII EC segundo suas respectivas tradições, como vimos, e identificados pela categoria *zanj* na textualidade árabe-suaíli que as transcreveu. Vemos a proximidade das relações entre os antigos Baurīs e povos como os Pokomo e Oromo do interior na história do lendário poeta suaíli Fumo Liyongo wa Bauri, cuja circulação, segundo Mugane (2017, p. 211), “flowed seamlessly between the Swahili city-states and the Nyika, between Muslim country and non-Muslim world of the interior”. A familiaridade de al-Bawrī com as tradições do interior é igualmente indiciária (Pouwels, 2002, p. 33-49; Salim, 2010, p. 900). Ademais, a africanista Alice Werner, nos rodapés que forneceu ao relato de viagem do oficial colonial britânico J.A.G. Elliot - indivíduo do qual Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī teria sido informante pouco antes de sua morte - faz uma curiosa observação sobre este xeique: “An Arab living in Malindi district; said to have Pokomo blood” (Elliot, 1926, p. 150). Em se tratando de um relato autóptico acerca da figura de al-Bawrī, pode-se supor que este se apresentava como árabe, apesar da suspeição sobre seu “sangue”.

Morton (1990, p. 4) sugere que a negridão dos escravizados nas cidades suaílis “encouraged dark-skinned, freeborn Swahili to pose as

non-Africans”. Enquanto o consideremos parcialmente verdadeiro, não se deve ignorar o fato dos ditos árabe-suaílis acreditarem, de fato, em suas próprias genealogias, e no fato de serem essencialmente diferentes das sociedades do interior, por sua “arabidade”. Não entraremos, na conclusão deste capítulo, no mérito da mitopoese associada às ciências genealógicas (*‘ilm al-ʿansāb*) em sociedades muçulmanas;¹⁵³ entretanto, vale ressaltar que o recurso a tal argumento de autoridade genealógica, no contexto leste-africano do século XIX, diz muito a respeito do olhar colonial homogeneizante lançado sobre a “África” pelo intruso europeu - levando ao reforço de tais mecanismos distintivos na literatura árabe-suaíli. Numa sociedade fenotipicamente negra como a suaíli, o reforço ao argumento de autoridade da linhagem torna-se imperativo para uma decadente elite que objetiva a manutenção de sua primazia sobre determinados povos “escravizáveis” - particularmente, perante as autoridades britânicas.

Bibliografia

Al-Bawrī, Fāḍil Ibn ʿUmar (2020) [1913]. *Kawkab al-durrīa al-aḥbār Ifrīqīya* (James McL. Ritchie & Sigvard Von Sicard, trads.). In: Ritchie, J. M.; Von Sicard, S. (2020). *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents* (pp. 116-186). Leiden: Brill.

Ayana, D. (2019). The Northern Zanj, Demadim, Yamyam, Yam/Yamjam, Habasha/Ahabish, Zanj-Ahabish, and Zanj ed-Damadam – The Horn of Africa between the Ninth and Fifteenth Centuries. *History in Africa*, 46, p. 57-104.

Ba, I. (2013). Les Lamlam au miroir des sources arabes: ethnonymie et représentations (X^e-XIV^e siècle). In: Triaud, Jean Loius (Ed.). *Islam & Sociétés au Sud du Sahara*, Vol. 3 (p. 135-156). Paris: Les Indes Savantes.

¹⁵³ Para uma discussão aprofundada, cf. Szombathy (2002).

Bang, A. K. (2018). Islam in the Swahili world: Connected authorities. In: Wynne-Jones, S. & LaViolette, A. (Eds.). *The Swahili World* (pp. 557-568). Londres/Nova Iorque: Routledge.

Bang, A. K. (2008). Textual sources on an Islamic African past: Arabic material in Zanzibar's National Archive. In: Jeppie, S; Diagne, S. B. (Eds.). *The Meanings of Timbuktu* (p. 349-359). Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC.

Braude, B. (2002). Cham et Noé: Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 (1), p. 93-125.

Cerulli, E. (1957). *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.

Chami, F. (2002). East Africa and the Middle East relationship from the first millennium BC to about 1500 AD. *Journal des Africanistes*, 72 (2), p. 21-37.

Chittick, N. (1976). The Book of the Zenj and the Miji Kenda. *The International Journal of African Historical Studies*, 9 (1), p. 68-73.

Clarence-Smith, W. G. (2006). *Islam and the Abolition of Slavery*. Londres: Hurst & Company.

Coppola, A. R. (2018). Swahili Oral Traditions and Chronicles. In: Wynne-Jones, Stephanie & LaViolette, Adria (Eds.). *The Swahili World* (pp. 147-155). Londres/Nova Iorque: Routledge.

Devic, L.-M. (1883). *Le Pays des Zendjs, ou La Côte Orientale d'Afrique au Moyen-Age*. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}.

Elliot, J. A. G. (1926). A Visit to the Bajun Islands, Part I (continued). *African Affairs*, 25 (98), p. 147-163.

Farias, P. F. de M. (1980). Models of the World and Categorical Models: The ‘Enslavable Barbarian’ as a Mobile Classificatory Label. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 1 (2), p. 115-131.

Gensheimer, T. (2004). Globalization and the Medieval Swahili City. In: Falola, Toyin; Salm, Steven J. (Eds.). *Globalization and Urbanization in Africa* (pp. 171-186). Trenton/Asmara: Africa World Press.

Goldenberg, D. M. (2017). *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017.

Goldenberg, D. M. (2003). *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Hourani, G. F. (1995). *Arab Seafaring In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Princeton: Princeton University Press.

Hunwick, J. (1996). Back to West African Zanj Again: A Document of Sale from Timbuktu. *Sudanic Africa*, 7, p. 53-60.

Kane, Ousmane Oumar (2012). *Non-Europhone Intellectuals*. Dakar: CODESRIA.

Kimambo, Isaria (2010). O litoral e o interior da África Oriental de 1845 a 1880. In: Ajayi, J. F. A. (Ed.). *História Geral da África, Vol. VI: África do século XIX à década de 1880* (p. 275-316). Brasília: UNESCO.

Kitāb Al-Zunūj [K]. (2020). In: Ritchie, J. M.; Von Sicard, S. *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents* (p. 23-62). Leiden: Brill.

Kirkman, J. (1982). Omani relations with East Africa before the arrival of the Portuguese. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 15, 12, p. 35-38.

Kramer, R. S., Lobban Jr., R. A. & Fluer-Lobban, C. (2013). *Historical Dictionary of Sudan*. Lanham/Toronto/Plymouth: The Scarecrow Press.

Lewis, B. (1990). *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Lewis, I. M. (1994). *Peoples of the Horn of Africa: Somali, Afar and Saho*. Londres: HAAN Associates.

Luffin, X. (2005). “Nos ancêtres les Arabes...”: Généalogies d’Afrique musulmane. *Civilisations*, 53, p. 177-209.

Macedo, J. R. (2001). Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, 3, p. 101-132.

Morton, Fred (1990). *Children of Ham: Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*. Londres/Nova Iorque: Routledge.

_____. (1972). The Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins: A Problem of Late Nineteenth-Century Kenya Coastal History. *The International Journal of African Historical Studies*, 5 (3), p. 397-423.

Mugane, J. (2017). The Odyssey of ^ʿAjamī and the Swahili People. *Islamic Africas*, 8, p. 193-216.

Muhammad, A. (1986). The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts. In: Willis, J. R. (Ed.). *Slaves and Slavery*

in *Africa*, Vol. I: Islam and the Ideology of Enslavement (pp. 47-74). Londres/Nova Iorque: Routledge.

Nimtz Jr., A. H. (1980). *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nobili, M. & Mathee, S. (2015). Towards a new study of the so-called Tārīkh al-Fattāsh. *History in Africa*, 42, p. 37-73.

Oliveira, B. R. (2019). Caravaneiros Árabe-Suaílís no tempo de Tippu Tip: Organização caravaneira e modos de operação, 1850-1905. *História*, 10 (2), p. 107-124.

Pawlowicz, M. & LaViolette, A. (2013). Swahili Historical Chronicles from an Archaeological Perspective: Bridging History, Archaeology, Coast, and Hinterland in Southern Tanzania. In: Schmidt, P. R.; Mrozowski, S. A. (Eds.). *The Death of Prehistory* (p. 117-140). Oxford: Oxford University Press.

Popovic, A. (1999). *The revolt of African slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Pouwels, R. L. (2002). *Horn and Crescent: Cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ritchie, J. M. & Von Sicard, S. (2020). *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill.

Salim, A. I. (2010). A Costa Oriental da África. In: Ogot, B. (Ed.). *História Geral da África, Vol. V: África do século XVI ao XVIII* (p. 883-913). Brasília: UNESCO.

Sheriff, A. (1987). *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873*. Athens: Ohio University Press.

Spear, T. (1974). Traditional Myths and Historian's Myths: Variations on the Singwaya Theme of Mijikenda Origins. *History in Africa*, 1, p 67-84.

Suzuki, H. (2018). Agency of Littoral Society: Reconsidering Medieval Swahili Port Towns with Written Evidence. *Journal of Indian Ocean World Studies*, 2 (1), p. 73-86.

Szombathy, Z. (2002). Genealogy in Medieval Muslim Societies. *Studia Islamica*, 95, p. 5-35.

Tolmacheva, M. (1986). Towards a definition of the term Zanj. *Azania*, 21, p. 105-113.

Vernet, T. (2009). Slave Trade and Slavery on the Swahili Coast, 1500-1750. In: Mirzai, B., Montana, I. M. & Lovejoy, P. E. *Slavery, Islam, and Diaspora* (p. 37-76). Trenton/Asmara: Africa World Press.

Wamitila, K. W. (2020). Factual and Fictional Narratives in East African Literatures. In: Fludernik, M. & Ryan, M.-L. (Eds.). *Narrative Faculty: A Handbook* (p. 721-733). Berlin/Boston: De Gruyter.

V.

Cristianismos entre Núbia, Sudão e Etiópia: textos, contextos e historiografia

OS MONGES E O REI: UMA INTRODUÇÃO À HISTÓRIA RELIGIOSA E POLÍTICA DA ETIÓPIA MEDIEVAL

Monks and the King: An Introduction to Religious and Political History of Medieval Ethiopia

Olivia Adankpo-Labadie¹⁵⁴

RESUMO

A Etiópia cristã foi o principal poder no Chifre da África na Idade Média. Herdeira do antigo reino de Aksum, a Etiópia se converteu ao cristianismo logo no século IV. Os governantes deste reino se converteram à fé cristã e confiavam na Igreja a fim de legitimar e consolidar seu poder. Desde o início, a Igreja da Etiópia esteve ligada ao Patriarcado de Alexandria, e estabeleceu relações com a Cristandade Ocidental e Oriental. Durante os séculos XIV e XV, os governantes da assim chamada dinastia salomônica tentaram reforçar o reino da Etiópia ao afirmar sua proteção sobre a Igreja Etíope e tentar controlar as instituições monásticas. Entretanto, esta política de proteção sobre as instituições eclesiais e mosteiros não era do agrado de alguns monges, que a viam como uma interferência nas questões religiosas e um desejo de controle. Desta maneira as relações entre os governantes etíopes e os monges ocupam o centro da Etiópia cristã medieval. Este artigo visa traçar essa história, apoiando-se nas pesquisas mais recentes.

¹⁵⁴ Professora de História Medieval na Université Grenoble Alpes, França. Membro do Laboratoire Universitaire Histoire Cultures Italie Europe. Especialista em história da Etiópia medieval (séculos XIII a XVI) e contatos entre a África Oriental e os mundos mediterrâneos na Idade Média.

Palavras-chave: Etiópia Medieval; História Etíope; Monges; Monaquismo; Fontes Etíopes; Reis Etíopes.

ABSTRACT

Christian Ethiopia was the main power in the Horn of Africa in the Middle Ages. Heir to the ancient kingdom of Aksum, Ethiopia converted to Christianity as early as the 4th century AD. The rulers of this kingdom converted to the Christian faith and relied on the Church to legitimize and consolidate their power. From the beginning, the Church of Ethiopia was attached to the Patriarchate of Alexandria and established relations with Eastern and Western Christianity. During the 14th and 15th centuries, the rulers of the so-called Solomonic dynasty tried to reinforce the kingdom of Ethiopia by asserting their patronage over the Ethiopian Church and by attempting to control the monastic institutions. However, this policy of patronage over ecclesiastical institutions and monasteries was not to the liking of some monks who saw it as interference in religious affairs and a desire for control. Thus, the relations between Ethiopian rulers and monks were at the core of Medieval Christian Ethiopia. This article aims to trace back this history by relying on the most recent research.

Keywords: Medieval Ethiopia; Ethiopian History; Monks; Monasticism; Ethiopic Sources; Ethiopian Kings.

A Etiópia é uma das civilizações cristãs mais antigas do mundo: desde meados do século IV, seus governantes adotaram a fé cristã e confiaram nesta nova religião para consolidar seu reino.¹⁵⁵ O cristianismo teve assim um impacto duradouro na história e nas instituições da Etiópia, tanto em suas paisagens, através da presença de igrejas monumentais de pedra e numerosos lugares de culto, como na vida diária dos fiéis que pertencem à Igreja Ortodoxa.

Na Etiópia contemporânea, o monaquismo, em todas as suas formas, permanece muito vivo. Estima-se que mais de mil instituições monásticas ainda estejam ativas, especialmente no norte e centro do país. Muitas dessas instituições foram estabelecidas no período medieval, ou seja, para o mundo etíope, entre o século XII e o início do século XVI.

Os monges, homens e mulheres, e os mosteiros desempenharam um papel absolutamente essencial na história do reino cristão da Etiópia na

¹⁵⁵ Veja Derat (2017).

Idade Média.¹⁵⁶ De fato, toda a documentação etíope, seja produzida por monges ou na corte real, revela tanto a influência considerável dos monges quanto a ambivalência de seu lugar na sociedade cristã. Os monges, por serem especialistas em intercessão, levam uma vida ascética e são os principais produtores da cultura escrita, sendo vistos como garantes da espiritualidade etíope. Os monges podem ser fortes apoiadores do poder real, como já assinalou Taddesse Tamrat (1972), e mais recentemente Marie-Laure Derat (2003). Durante o período medieval, por outro lado, certos movimentos monásticos parecem ser vozes de protesto, às vezes enfrentando ondas de perseguição.¹⁵⁷ A evolução da relação entre os monges e as elites eclesiásticas e seculares entre o início do século XIII e o final do século XV está no coração da história etíope. É esta história que tentaremos remontar, com base no renascimento dos estudos etíopes e na análise das fontes escritas etíopes.¹⁵⁸

Primeiro, veremos as origens do cristianismo na Etiópia no final da Antiguidade, depois mostraremos que o monaquismo foi uma instituição essencial deste reino na Idade Média, e depois mostraremos que os monges poderiam estar a serviço dos governantes etíopes, mas que as redes monásticas opostas ao poder real também se desenvolveram durante os séculos XIV e XV.

Etiópia, uma antiga cristandade (séculos IV – VII)

Um reino medieval entre dois patrimônios: o império antigo de Aksum e a Igreja do Egito

Hoje, a Etiópia é um estado localizado no Chifre da África com Adis Abeba como sua capital. As fronteiras atuais da Etiópia são o

¹⁵⁶ Para uma introdução ao monaquismo etíope, veja Lusini (2011) e Lusini (2020). Veja também Kaplan (2007) e Kaplan (2014) para uma rápida visão geral.

¹⁵⁷ Para uma visão geral, veja Getatchew Haile (1981) e Piovanelli (1995).

¹⁵⁸ Sobre o renascimento dos estudos etíopes, veja Kelly (2020).

resultado tanto da política expansionista do rei Menelik II (1889-1913) e também da formação de uma entidade política independente na Eritreia, em 1991. Quando se volta no tempo, a extensão geográfica da Etiópia é muito diferente. No mundo antigo, além disso, o antigo reino não era referido como “Etiópia”, mas como o reino de Aksum ou Axum. O topônimo Aksum refere-se a uma cidade, a capital de um império epônimo localizado nas terras altas do norte da atual Etiópia e Eritreia. Aksum tornou-se o centro de um cristianismo africano aberto ao Oriente Próximo. A história da Etiópia tem, portanto, suas origens no reino de Aksum.

Desde o primeiro século depois de Cristo, o império axumita era uma grande potência, controlando o comércio entre o Chifre da África e o Mar Vermelho.¹⁵⁹ Este reino havia adotado os cultos da Península Arábica do Sul. É, portanto, um espaço de contatos entre as civilizações do antigo Oriente. Foi neste contexto que ocorreu a cristianização do império de Aksum. Ela data do século IV, quando ʿĒzānā, governante da Aksum entre 320 e 370, se converteu ao cristianismo e espalhou a nova fé em seu reino.

A cristianização do reino de Aksum é conhecida de fontes numismáticas, epigráficas e textuais.¹⁶⁰ Estes diferentes testemunhos colocam a difusão do cristianismo no século IV, mesmo se relacionando com circunstâncias diferentes. De acordo com a documentação numismática e arqueológica, o rei Ezana foi o primeiro rei de Aksum a adotar a religião cristã. Embora as condições exatas de sua conversão ainda sejam motivo de debate, como com o imperador romano Constantino, sua adesão ao cristianismo provavelmente ocorreu depois de 340. Em torno desta data, grandes mudanças podem ser observadas em suas inscrições e moedas: elementos que mostram o culto às divindades são abandonados em favor da cruz e a adoção de um vocabulário claramente cristão.

Ao mesmo tempo, o testemunho de Rufino de Aquileia, preservado na *História Eclesiástica*, refere-se a outras circunstâncias.¹⁶¹ Rufino

¹⁵⁹ Para uma introdução ao reino de Aksum, veja Phillipson (1998).

¹⁶⁰ Veja Robin (2017).

¹⁶¹ Para uma apresentação da obra de Rufino de Aquileia, veja Thélamon (1981).

de Aquileia foi um autor latino da Itália na segunda metade do século IV. No modelo de Eusébio de Cesaréia, um bispo e autor cristão que escreveu para o imperador romano Constantino, ele escreveu uma história da Igreja antiga, que também é chamada de *História Eclesiástica*. A evangelização da Etiópia é apresentada de uma forma dramática e extraordinária. Segundo Rufino de Aquileia, Frumêncio e Edessa, duas crianças de Tiro, foram responsáveis pela propagação do cristianismo na Etiópia, depois de terem naufragado e compartilhado sua fé com o rei pagão. Como adultos, Edessa voltou a Tiro, enquanto Frumêncio foi ao Patriarca de Alexandria, Atanásio, para informá-lo da presença de uma comunidade cristã na Etiópia. Atingido pela piedade de seu interlocutor, o patriarca nomeou Frumêncio como o primeiro bispo da Etiópia.

Parece que a nova fé não se espalhou muito além da comitiva real. Após sua conversão, os governantes axumitas tentaram impor seu domínio no Mar Vermelho, especialmente na Arábia. A difusão do cristianismo na Etiópia foi associada desde o início à Igreja do Egito: a jovem Igreja estava sujeita ao patriarcado de Alexandria. Foi o patriarca de Alexandria que nomeou o bispo responsável pela Etiópia, que foi chamado de metropolitano (em língua etíope, *pāppās*). Este último é recrutado entre os monges egípcios. É portanto um estrangeiro, um monge egípcio, que lidera a Igreja etíope, o único que tem o direito de ordenar sacerdotes e consagrar igrejas. Foi ele também quem estabeleceu a ortodoxia e a lei canônica de acordo com os preceitos da Igreja de Alexandria. Esta situação durou até 1959.

O florescimento de uma espiritualidade original e de uma literatura etíope

A evangelização do Aksum foi acompanhada pela tradução da Bíblia grega, que começou na virada dos séculos IV e V, e provavelmente foi concluída no final do século VI. A Bíblia foi traduzida para gueês, a língua mais antiga do grupo etio-semita. Esta linguagem, derivada de uma forma cursiva da Arábia do Sul, foi primeiramente transcrita com um sistema de escrita consonantal, e depois silábica. O gueês

tornou-se a língua da cultura, liturgia e textos religiosos utilizados na Igreja Etíope até hoje. A Bíblia, Vidas dos Santos, os textos litúrgicos e os relatos historiográficos foram copiados ou escritos em gueês. Estes relatos historiográficos foram chamados de *gadl* (no plural, *gadlāt*). Os monges são, portanto, os principais produtores de textos na língua gueês na Idade Média. Foram eles que copiaram e compuseram não apenas textos religiosos, mas também narrativas historiográficas, documentos administrativos e arquivos, como por exemplo títulos de terra. Assim, a Igreja etíope afirmou uma espiritualidade original, afastando-se das normas fixadas por Alexandria. Esta espiritualidade singular floresceu especialmente a partir do final do século XII, quando o monaquismo decolou. Esta espiritualidade também se reflete na produção na Idade Média de uma literatura abundante em gueês.

Etiópia Medieval, uma terra de monges

As origens do monaquismo etíope entre a história e a lenda

O monaquismo etíope é herdeiro do eremitismo egípcio e do cenobitismo: todo monge etíope afirma ser descendente dos Pais do Deserto (Antônio, Macário e Pacômio), como mostra a genealogia do monge Takla Hāymānot:

Abbā Antônio estava vestido com o hábito monástico pela mão de Nosso Senhor Jesus Cristo. *Abbā* Antônio gerou Macário o Grande; e *abbā* Macário gerou *abbā* Pacômio, o Arquimandrito; e *abbā* Pacômio gerou *abbā* Teodoro; e *abbā* Teodoro gerou *abbā* Aragāwi, que é Zamikā'él. E *abbā* Aragāwi veio para a Etiópia e gerou Krestos Bezāna; e *abbā* Krestos Bezāna gerou *abbā* Masqal Mo'a; e *abbā* Masqal Mo'a gerou *abbā* Yoḥanni; e *abbā* Yoḥānni gerou Iyyasus Mo'a com o hábito (monástico) (*qamis*) e o cinto (monástico) (*qenāt*); e *abbā* Iyyasus Mo'a gerou *abbā* Takla Hāymānot com

o hábito (monástico) (*qamis*) e o cinto (monástico) (*genāt*). Abbā Takla Hāymānot deixou Ḥāyq, e foi até Dabra Dāmo; lá ele recebeu o boné (monástico) (*qob*) e o askēmā das mãos de *abbā* Yohanni. Depois ele foi a Jerusalém, três vezes em uma temporada.¹⁶²

De acordo com uma tradição lendária, os primeiros assentamentos monásticos foram fundados na virada dos séculos V e VI por nove monges, comumente chamados “Nove Santos”. Diz-se que os “Nove Santos” são um grupo de nove monges estrangeiros de *Rom*, ou seja, do Império Bizantino.¹⁶³ Constantinopla, capital do Império Bizantino, de fato é chamada a nova Roma. Embora seja difícil distinguir entre lenda e realidade histórica na ausência de fontes confiáveis, os historiadores abandonaram a hipótese de que o reino de Aksum foi evangelizado por monges que vieram das regiões bizantinas e falaram siríaco.¹⁶⁴ As primeiras atestações de fundações monásticas datam do século VIII; depois o monaquismo se espalhou por todo o reino. A partir do século XIII, houve um aumento do número de fundações monásticas em todo o reino: principalmente nas regiões Amḥarā e Šawā os séculos XIII e XIV. O monaquismo tornando-se uma instituição essencial e uma verdadeira questão de poder.

Embora os monges tenham sido retirados do mundo, eles desempenharam um papel essencial na sociedade etíope, como em qualquer outro lugar do mundo bizantino ou do Ocidente medieval. Eles prestaram uma variedade de serviços espirituais, mas acima de tudo participaram da difusão do cristianismo em todo o reino, tanto no norte quanto no sul.¹⁶⁵ A Etiópia está entrelaçada com mosteiros, é uma terra de monges, como é hoje onde o monaquismo permanece muito vivo.

Como no Ocidente e no mundo bizantino, os monges também desempenharam um papel econômico fundamental – os mosteiros tinham

¹⁶² Texto editado e traduzido por Getatchew Haile (1982-1983, pp. 23-25).

¹⁶³ Brita (2010).

¹⁶⁴ Veja o último trabalho de Marie-Laure Derat (2018, pp. 90-92).

¹⁶⁵ Kaplan (1984).

terras e recebiam presentes de vários tipos da família do governante ou de famílias aristocráticas locais.¹⁶⁶ Como a Etiópia medieval era exclusivamente rural, os mosteiros também organizaram o território e estruturaram o espaço, espalhando-se em uma rede mais ou menos densa. Os monges etíopes aparecem como atores e escritores essenciais da história etíope sob o reinado do Zāg^wēs e dos Salomanianos. Os monges mantiveram relações complexas com o episcopado e a aristocracia, às vezes aliados, às vezes adversários.



Imagem 1 - Mosteiro de Dabra Damo (Tegrāy) © Damien Labadie (2011)

Monges, aristocratas e o rei: o estabelecimento de relações cooperativas e competitivas (séculos XI-XV)

O Zāg^wēs e os Salomanianos: a afirmação de uma realeza dinástica e davídica na Etiópia (final do século XI- meados do século XV)

Após a queda do império do Aksum e um período pouco conhecido do século VIII ao final do século X, uma nova dinastia

¹⁶⁶ Para comparações interessantes veja, por exemplo, Benoît-Magenis (2017).

de governantes, os Zāg^wēs, chegou ao poder no final do século XI e se estabeleceu nos remanescentes do antigo reino aksumita, bem como nas regiões centrais da Etiópia (indique as regiões Lastā e Amḥarā), das quais eles vieram. Estes reis zāg^wēs mantiveram e desenvolveram o cristianismo. De acordo com os poucos documentos arqueológicos e textuais que temos, estes reis se representam segundo o modelo do rei bíblico.¹⁶⁷ O rei deve garantir que o culto seja respeitado, ele também é o benfeitor das igrejas e o adepto de Cristo. Por exemplo, Ṭanṭawedem, um dos primeiros Zāgwēs (final do século XI - e início do século XII), leva o nome do reinado de Salomão. O mais famoso dos reis zāgwēs é Lālibalā.¹⁶⁸ Ele reinou entre cerca de 1204 e 1225. Ele generosamente dotou as igrejas. Este governante aparece especialmente como o construtor do notável complexo monumental de igrejas rupestres. Este sítio leva o nome do rei: são as chamadas igrejas de Lalibala.¹⁶⁹ Estas igrejas são construídas como uma réplica de Jerusalém (Gólgota). Lālibalā manifesta claramente seus compromissos religiosos e defende a ortodoxia.

Depois da morte do último rei zāg^wē, cujo nome era Yetbārak, um jovem príncipe da região central Amḥarā, Yekuno Amlāk tomou o poder na Etiópia em 1270 e derrubou a dinastia de Zāgwēs. Yekuno Amlāk reivindicou a descida da Rainha de Sabá e Salomão: isto marcou a chegada ao trono dos Salomanianos, presente até a queda do Imperador Haile Sellasié em 1974. Durante os séculos XIV e XV, os governantes da chamada dinastia “salomônica” continuaram a expansão e consolidação do reino etíope.¹⁷⁰ Esses governantes procuraram acima de tudo aumentar sua autoridade sobre a Igreja e as instituições monásticas. Ao mesmo tempo, eles desenvolveram a ideologia real e fundaram uma realeza dinástica sob o modelo

¹⁶⁷ Derat (2018, pp. 29-86).

¹⁶⁸ Ver a recente atualização sobre este soberano: Derat (2018, pp. 147-194).

¹⁶⁹ O estudo de Marie-Laure Derat renovou completamente nosso conhecimento deste site e o papel de Lālibalā em sua fundação (2018). O historiador escolhe distinguir as igrejas do nome do rei e refere-se ao site como as “igrejas de Roḥā” (2018, pp. 163-164).

¹⁷⁰ Derat (2003).

bíblico. Esta atitude levou ao estabelecimento de relações contrastantes com os monges, que oscilaram entre a cooperação e o conflito.

Iyasus Mo'a e Takla Hāymānot, os santos abades apoiadores do poder salomônico (final do século XIII - primeira metade do século XIV)

Desde o advento dos Salomonianos, dois mosteiros cobijaram a preeminência sobre o monaquismo etíope valorizando sua proximidade com o poder real: estes dois mosteiros são Dabra Ḥāyq Estifānos e Dabra Asbo, o chamada Dabra Libānos.¹⁷¹

Dabra Ḥāyq Estifānos, um antigo mosteiro, tem sido governado desde a segunda metade do século XIII por Iyasus Mo'a. A Vida, o texto hagiográfico deste abade e os arquivos de seu mosteiro reforçaram o entendimento existente entre Iyasus Mo'a e o novo governante Yekuno Amlāk (1270-1285).¹⁷² O mosteiro de Dabra Ḥāyq Estifānos proclama alto o rei Yekuno Amlāk (1270-1285) como o restaurador da linhagem real israelita diante do Zāg^wēs, que são desqualificados e apresentados como usurpadores. Esta concepção reflete a ideologia presente na narrativa da *Kebra Nagašt (Glória dos Reis)*. Esta história descreve o caso de amor entre a Rainha de Sabá e Salomão, e como seu filho Menelik traz as instituições do reino de Israel para a Etiópia.¹⁷³ A Etiópia torna-se, assim, o novo Israel.

Os monges da Dabra Ḥāyq Estifānos também reivindicam o patrocínio real sobre seu acordo, alegando que Iyasus Mo'a e Yekuno

¹⁷¹ Sobre o lugar destas instituições monásticas na realeza etíope ver Derat (2003, pp. 87-136).

¹⁷² Bertrand Hirsch analisou a importância do relato hagiográfico deste santo e dos arquivos deste mosteiro (Hirsch, 2003, pp. 321-329).

¹⁷³ Este famoso texto se beneficiou de várias traduções, uma para o alemão (Bezold, 1905), outra para o inglês (Budge, 1922) e várias para o francês (Colin, 2002 e Beylot, 2008). A tradução de Robert Beylot inclui um comentário crítico particularmente bem documentado. Sobre a história e interpretação deste texto complexo, veja Fauvelle-Aymar e Hirsch (2001, pp. 59-109); Munro-Hay (2001, pp. 43-58); Bausi (2016, pp. 91-162) e Piovaneli (2013, pp. 7-44)

Amlak estavam vinculados por um pacto: o rei tinha se comprometido a proteger o mosteiro e seus bens e a dotá-lo generosamente. Além disso, o mosteiro funcionava como o centro intelectual e religioso do reino: foi entre os membros deste convento que foram recrutados os conselheiros do rei e os clérigos da capela real.

Dabra Asbo, chamada também Dabra Libānos, foi fundada em 1284 pelo monge Takla Hāymānot. Ele é um dos santos mais venerados da Igreja Etíope. Ele se distingue, como já vimos, pela multiplicidade de suas viagens evangelizadoras. Os redatores de sua Vida, produzida no século XV, insistem novamente em sua proximidade com Yekuno Amlāk e fazem dele o novo santo padroeiro da Etiópia. Takla Hāymānot participou do desenvolvimento de muitas fundações da Dabra Libānos. No século XV, a Dabra Libānos constituiu a rede monástica mais importante da Etiópia.

A constituição de redes monásticas como parceiros do poder real no sul da Etiópia (final do século XIII - século XIV)

Os governantes da dinastia salomônica estabeleceram assim relações privilegiadas com alguns dos mosteiros do centro e do sul do reino. O estabelecimento dessas relações de cooperação é particularmente evidente na prática do patrocínio dos mosteiros reais. Foi assim que os soberanos exerceram um controle real sobre alguns dos mosteiros. Marie-Laure Derat demonstrou como a constituição de um domínio real nas regiões Amḥarā e Šawā durante do século XIII ao século XVI foi intrinsecamente ligada ao patrocínio real de estabelecimentos religiosos (2003, pp. 209-313). O domínio dos reis etíopes foi estruturado pela presença de mosteiros, que eram firmes apoiadores do poder real.

O rei Dāwit (1382-1413), por exemplo, foi responsável pelo estabelecimento de um mosteiro no Amba Gešēn. Os governantes etíopes confiaram nos mosteiros afiliados à Dabra Ḥāyq e Dabra Libānos para ancorar seu governo nas províncias de Amḥarā e Šawā, e sobrepuseram suas próprias fundações a essas redes monásticas. Desta forma, as igrejas e mosteiros controlados pelo rei tornaram-se verdadeiros problemas de poder.

Relés da autoridade real, estes lugares formam as principais bases da realeza medieval etíope, como explica Marie-Laure Derat (2003, pp. 259-313).

Alguns monges foram recrutados dentro da corte e tiveram carreiras brilhantes, como o monge Giyorgis (o Giorgio) de Saglā, que viveu na virada dos séculos XIV e XV: ele morreu por volta de 1430. Ele foi uma das mentes mais brilhantes da Idade Média etíope e autor de numerosos tratados e obras teológicas.¹⁷⁴ Ele foi tutor de príncipes e trabalhou para o *scriptorium* real durante os reinados de Tēwodros (1413-1414) e Yeshāq (1414-1430). Seu relato hagiográfico também reflete o surgimento de um novo modelo de Vida de Santo promovendo o monge aliado do rei:

Depois disso, levaram nosso pai Giyorgis e o levaram para a corte interna do palácio real e o contaram com os sacerdotes do Tabernáculo no lugar de seu pai, que se tornara monge. Depois que seu pai se tornou um monge, (Giyorgis) ficou algum tempo ensinando o filho do rei, Zar'a Abreham, e seus companheiros. [...] Depois disso, nosso pai Giyorgis tornou-se professor dos reis, dos sacerdotes do Tabernáculo e de todos os grandes da casa real; da *neburā ed*, dos oficiais e juizes e de todo o campo real. Ele permaneceu para trabalhar no ensino da lei da Torá, para tocar o chifre dos chifres, profecia e para pregar o evangelho do Reino dos Céus. Ele praticou a lei do governo de nossos pais apóstolos e tocou a lira dos salmos de Davide com a canção de Salomão seu filho.¹⁷⁵

A hagiografia de Giyorgis de Saglā traça assim a excepcional carreira deste monge que foi um eminente teólogo a serviço da causa real. A Vida do santo sublinha sua proximidade com o poder real. Paralelamente a essas

¹⁷⁴ Derat (2003, pp. 174-189).

¹⁷⁵ Colin (1987, pp. 21-24)

complexas relações de cooperação entre monges e reis, movimentos monásticos dissidentes se desenvolveram na Etiópia cristã nos séculos XIV e XV.

Quando os monges são inimigos do rei: os movimentos monásticos heterodoxos e o desafio ao poder real (século XIV - XV)

O monge heterodoxo Ēwostātēwos e a controvérsia sobre o sábado no norte da Etiópia (1320 - 1404)

Aqui está uma passagem do relato hagiográfico deste do *gadla* Ēwostātēwos (*Vida de São Ēwostātēwos*):

Nos dias de Amda Şeyon, rei da Etiópia, houve o exílio de homens e mulheres, monges e padres. Pois o rei lhes havia pedido: ‘Comunique-se comigo em oração’. Mas todos eles responderam ao rei com uma só voz: ‘Certamente não nos uniremos a você porque você se casou com a esposa de seu pai, o que a lei proíbe’. Novamente o rei lhes perguntou: ‘Comunique-se [comigo]!’ Mas ’*abbā* Başalota e ’*abbā* Ēwostātēwos com todos os abades se opuseram a ele com uma só voz: ‘Não obedeceremos a sua palavra nem cumprimos seu comando’. Faça conosco o que desejar, pois estamos firmemente decididos a perseverar na lei de nosso Deus. Como diz nosso Senhor no Evangelho, ‘Bem-aventurados os que são perseguidos por justiça’. E depois disso, o rei os exilou e nosso pai Ēwostātēwos foi para o exílio no tempo de Nagada Krestos, governador (*makwannen*) do Sarāwē. E o número daqueles que foram exilados com ele foi de 1000.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Tradução pessoal do manuscrito Mss Vatican, BAV, Vat. Aeth. 46, f. 54r-55v.

Quem é Ēwoṣṭātēwos? Por que motivos ele foi exilado no início de 1337 pelo rei Amda Ṣeyon? O monge Ēwoṣṭātēwos (c. 1273-c. 1352) foi responsável pelo surgimento de um importante movimento monástico.¹⁷⁷ Ēwoṣṭātēwos desenvolveu uma exegese radical promovendo a observância estrita dos dois sábados, a saber, o *sanbata aybud*, o sábado dos judeus, e o *sanbata krestiyān*, o sábado dos cristãos, a fim de concretizar e reconciliar a antiga e a nova aliança. Desta forma, ele despertou o apoio de numerosos discípulos, os eustathianos, que por sua vez espalharam as idéias de seu mestre. Entretanto, as autoridades eclesiásticas apontaram o caráter heterodoxo de sua apologia do sábado. De fato, desde o Concílio de Laodiceia, que foi realizado no século IV, o descanso total no sábado foi formalmente proscrito; esta prática foi considerada judaizante. Ēwoṣṭātēwos também castigou a corrupção da moral da aristocracia e conseqüentemente recusou qualquer subordinação ao poder temporal. Ele entrou em conflito com a governante Amda Ṣeyon (1314-1344), e depois com Warāsina 'Egzi', governador da Sarā'ē, uma província do norte do reino. O rei ordenou seu exílio e o governador o expulsou de suas terras. Apesar do exílio de seu mestre e das perseguições, os eustathianos multiplicam as fundações monásticas no norte da Etiópia. O surto de perseguição entre 1398 e 1404 forçou os monges a se dispersarem. Entretanto, na virada do século XV, o movimento eustathiano dominou uma grande parte do norte da Etiópia, ameaçando a unidade religiosa do reino. Ao mesmo tempo, um número crescente de estudiosos e clérigos defendeu a observância do primeiro sábado, como Giyorgis de Saglā. Em 1404, o rei Dāwit mudou repentinamente a política real e pôs um fim às perseguições. Ele permitiu a prática do duplo sábado nas províncias do norte do reino.

¹⁷⁷ Sobre este monge e seu movimento monástico ver Lusini (1993) e, mais recentemente, Adankpo-Labadie (2022).



Imagem 2 - *Gadla Ēwoštātēwos (Vida do monge Ēwoštātēwos)*, século XVII Biblioteca Giordiana (Veroli, Itália) © Olivia Adankpo (2012)

Estifãnos e o surgimento de um movimento monástico dissidente (primeira metade do século XV)

No final do século XIV, uma série de dissidências religiosas se desenvolveu na Etiópia.¹⁷⁸ Isto se deveu em parte à difusão de numerosos escritos apócrifos e à autonomia de muitos mosteiros. Além de Ēwoštātēwos, outros grupos heterodoxos ou personalidades surgiram então durante a primeira metade do século XV: Za-Mikā'ēl e 'Ašqā, que desafiaram o dogma da Trindade, Ferē Māḥbar, acusado de empregar analogias trinitárias enganosas, e os seguidores do monge Estifãnos, chamados estefanitos, condenados por sua recusa em adorar a Virgem.

¹⁷⁸ Beylot (1995, pp. 165-187) e Piovaneli (1995, pp. 189-228).

A proliferação de idéias consideradas “heréticas” parecia ameaçar a unidade da Igreja etíope. Estes monges foram convocados onde os maiores dignitários do reino. Os monges “hereges” foram severamente punidos, como por exemplo o martírio de monge Estifãos:

O rei ordenou que fossem trazidos à sua presença. Ele convocou os metropolitanos e os fez sentar com ele. Então o rei disse ao santo: ‘Por que você não inclina sua cabeça em prostração?’ O santo lhe disse: ‘Não há nenhum mandamento na Lei para nos curvarmos, como você diz’. Pelo contrário, ela nos ordena a nos prostrarmos diante de Deus. Mas não nos peça para nos prostrarmos. Oração e bênção são suficientes para você. O rei lhe disse: ‘Por que então você continua me dizendo: ‘Você?’ O santo lhe disse: ‘Por que eu não lhe digo? Você não é um homem? Pois está escrito no Antigo e no Novo Testamento: “A um homem, que seja dito como a um e não como a muitos”.¹⁷⁹

De fato, o rei censura o santo por desrespeitá-lo. Desde a ascensão ao trono de Zar’a Yā’eqob na Etiópia em 1434, Estifãos e seus seguidores, que são chamados “estefanitos”, sofrem perseguição e têm que se exilar nas margens norte do reino. Os estefanitos também foram vítimas da vingança de uma parte do clero etíope, que os repreendeu por não adorarem a Virgem e por se oporem à doutrina milenar do Monte Sião.¹⁸⁰ A disputa sobre o movimento estefanito foi uma das mais importantes crises religiosas e políticas do reino cristão da Etiópia na Idade Média. As fontes relacionadas à crise estefanita mostram uma profunda ambiguidade, uma vez que as acusações de heresia muitas vezes encobrem

¹⁷⁹ Reproduzi aqui a tradução inédita de Robert Beylot, baseada em fotografias de Roger Schneider. Veja a nova edição e tradução em Getatchew Haile (2006, pp. 62-67 e pp. 53-58).

¹⁸⁰ Beylot (1997, pp. 119-132)

suspeitas de insubordinação política. Os estefanitos foram provavelmente punidos mais por sua insubordinação ao rei do que por sua doutrina.

Os monges enfrentaram o projeto teológico-político do rei Zar'a Yā'eqob (1434-1468)

A adesão ao poder de Zar'a Yā'eqob, cujo nome do reinado era Constantino, em 1434, perturbou profundamente o destino desses movimentos heterodoxos. De fato, o reinado de Zar'a Yā'eqob difere do de seus predecessores em vários aspectos. A documentação de seu reinado é excepcional.¹⁸¹ Além de uma crônica real relatando os principais episódios de seu reinado e o de seu filho e sucessor Ba'eda Māryām, o rei supervisionou a redação de numerosos escritos refletindo a ideologia real. Estes vários traços textuais transmitem a imagem de um governante agindo como o verdadeiro chefe da Igreja etíope.

Zar'a Yā'eqob desenvolveu, muito mais do que Amda Şeyon, Dāwit e Yeshāq, um projeto teológico e político denso e complexo que faz uso extensivo da palavra escrita.¹⁸² Esta comunicação política serve às suas múltiplas ambições. Destes, o desejo de enquadrar a Igreja etíope e moldá-la ao seu gosto é o mais óbvio. Zar'a Yā'eqob procura assim controlar todos os aspectos da vida religiosa, sejam eles relacionados à liturgia, devoção ou teologia. Acima de tudo, ele defendeu a ortodoxia e arbitrou disputas religiosas como a relativa aos estefanitos. Ele controla efetivamente os dois bispos egípcios Mikā'el e Gabre'el. Ele desenvolve sem precedentes o culto mariano em todo o reino, cuja devoção é obrigatória. Este rei torna a palavra escrita um verdadeiro instrumento de governo para sua glória. Este extrato do *Maṣḥafa Berhān (Livro da Luz)*, descrevendo o conselho de Dabra Meṭmāq em 1450, mostra a concepção do rei Zar'a Yā'eqob de seu poder:

¹⁸¹ Derat (2005) e Hirsch (2009).

¹⁸² Hirsch (2009, p. 464-468).

Mais uma vez tenha compreensão! Para o Senhor misericordioso, que desejava uma oportunidade [de mostrar] sua misericórdia a todos os homens, revelaram a glória dos sábados a nossos santos e venerados pais metropolitanos 'abbā Mikā'ēl e 'abbā Gabre'ēl, que não tinham sido revelados aos outros pais metropolitanos da Etiópia que vieram antes deles. E isso aconteceu no dia 21 do mês de yakkātit, dia da festa de Nossa Senhora, enquanto estávamos em Dabra Meṭmāq, no décimo sexto ano em que o Senhor nos instalou no trono de Dāwit, nosso pai, rei da Etiópia, chefe dos reis. Dissemos a nossos pais metropolitanos 'abbā Mikā'ēl e 'abbā Gabre'ēl, “Por que razão os homens violaram o sábado?” Nas Escrituras não encontramos nada que a suprima, mas pelo contrário, [apenas textos] que a glorificam, nada no 'Orit (Octateuco), nada nos Profetas, nada no Evangelho, e nada nos Apóstolos. Para nossos pais, Pedro e Paulo, o chefe dos Apóstolos, deram no *Sēnodos* a enumeração dos cinco dias, que são os dias de atividade, e os dois dias, que são os dias de descanso, dizendo: “Durante cinco dias façam seu trabalho, mas no sábado e no domingo não façam nenhum trabalho”. Quando ouviram isso, nossos pais metropolitanos 'abbā Mikā'ēl e 'abbā Gabre'ēl concordaram conosco que o sábado dos dois sábados deveria ser honrado, e escreveram com suas próprias mãos que deveriam ser observados.¹⁸³

Como podemos ver, é ele quem estabelece as estruturas da ortodoxia e organiza a Igreja de acordo com um projeto teológico-político. O governante decide autorizar a observância dos dois sábados, reclamada pelos

¹⁸³ Conti-Rossini & Ricci (1964-1965, pp. 153-155).

seguidores de Ēwostātēwos, com base em textos bíblicos e para-bíblicos. Desta forma, ele tende a igualar a ação do imperador romano Constantino.

Esta visão do poder real, que faz do rei o protetor da Igreja, tem muitas semelhanças com a situação no Ocidente na Idade Média e no Império Bizantino. Este modelo de uma realeza dinástica e sagrada tem paralelos com o modelo do sacerdote bizantino ou monge -rei. Também seria relevante comparar a prática e a concepção de poder dos reis etíopes no final da Idade Média com a dos reis cristãos do reino do Kongo.¹⁸⁴



Imagem 3 - Mosteiro de Dabra Bakwer fundado no século XV © Olivia Adankpo (2012)

¹⁸⁴ Este é o objetivo do projeto ETHIOKONGROME, que visa estudar as relações diplomáticas, religiosas e culturais entre os reinos cristãos da Etiópia e do Kongo e as potências católicas mediterrâneas nos séculos XV e XVI, utilizando uma abordagem multidisciplinar e comparativa: <https://luhcie.univ-grenoble-alpes.fr/programmes--de-recherche/#Ethiokongrome>

Bibliografia

Adankpo-Labadie, O. (2022). Les disciples d'Ēwostātēwos et l'invention d'un mouvement monastique hétérodoxe dans l'Éthiopie médiévale (xiv^e – milieu du xv^e siècle). Rome: Publications de l'École française de Rome (na imprensa).

Bausi, A. (2016). La leggenda della Regina di Saba nella tradizione etiopica . In Battiato, F., Hartman, D., & Stabile, G. (Eds.), La regina di Saba, un mito fra Oriente e Occidente. Atti del seminario diretto da Riccardo Contini, Napoli, Università "L'Orientale", 19 novembre 2009-14 gennaio 2010 (pp. 91-162). Napoli: Università "L'Orientale".

Benoît-Meggenis, R. (2017). L'empereur et les moines ; les relations du pouvoir impérial avec les monastères à Byzance (IX^e-XIII^e siècle).Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée.

Beylot, R. (1995). La controverse sur le sabbat dans l'Église éthiopienne . In Le Boulluec, A.,(Ed.), La controverse religieuse et ses formes (pp. 165-187). Paris : Le Cerf.

Beylot, R. (1997). La dissidence stéphanite en Éthiopie au xv^e siècle. In Attias, J.- C. (Ed.), De la conversion p. 119-132. Paris : Le Cerf.

Beylot, R. (2008). La Gloire des Rois ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba. Turnhout : Brépols.

Bezold, C. (1905). Kebra Nagaśt, Die Herrlichkeit der Könige: nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris. München: Akademie der Wissenschaften.

Budge, E. A. W. T. (1922). The Queen of Sheba and her only son, Menyelek, London-Liverpool: The Medici Society.

Brita, A. (2010). I racconti tradizionali sulla « Seconda Cristianizzazione » dell' Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi. Napoli: Università degli studi di Napoli l'Orientale.

Colin, G. (1987). Vie de Georges de Sagla. (CSCO 492/Scriptores aethiopici 81 [vol. 1]; CSCO 492/Scriptores aethiopici 82 [vol. 2]). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Colin, G. (2002). La gloire des rois (Kebra Nagašt). Épopée nationale de l'Éthiopie. Genève : Patrick Cramer Éditeurs.

Colin, G. (2017). Saints-fondateurs du christianisme éthiopien. Frumentius, Garimā, Takla Hāymānot, Ēwostātēwos. Paris: Les Belles Lettres

Conti-Rossini, C. (1905). Vita sanctorum indigenarum, I. Acta S. Baṣalota Mikā'ēl et S. 'Anorewos. (CSCO 28/Scriptores aethiopici 11 [vol. 1]; CSCO 29/Scriptores aethiopici 12 [vol. 2]). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Conti-Rossini, C., & Ricci, L. (1964-1965). Il libro della luce del negus Zar'a Yā'eqob (Maṣḥafa Berhān). (CSCO 250/Scriptores aethiopici 47 [vol. 1]; CSCO 251/Scriptores aethiopici 48 [vol. 2]). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Derat, M.-L. (2003). Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme. Paris : Publications de la Sorbonne.

Derat, M.-L. (2005). Les homélies du roi Zar'a Yā'eqob : la communication politique d'un souverain éthiopien du xv^e siècle. In Bresson, A., Cocula, A.-M., & Pébarthe, C. (Eds), L'écriture publique du pouvoir (pp. 45-57). Bordeaux : Ausonius.

Derat, M.-L. (2012). Moines et *scriptorium* dans le royaume d'Éthiopie aux XIV^e et XV^e siècles. Histoire, monde et cultures religieuses, IV, n° 24, pp. 65-77.

Derat, M.-L. (2017). Introduction. In Colin, G., (Trad.), Saints-fondateurs du christianisme éthiopien. Frumentius, Garimā, Takla Hāymānot, Ēwoṣṣātēwos (pp. LVIII-LXXII). Paris : Les Belles Lettres.

Derat, M.-L. (2018). L'énigme d'une dynastie sainte et usurpatrice dans le royaume chrétien d'Éthiopie du XI^e au XIII^e siècle. Turnhout : Brépols.

Fauvelle-Aymar, F. -X., & Hirsch, B (2001). Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zār'a Ya'qob (r. 1434-1468). Annales d'Éthiopie, 17, pp. 59-109.

Getatchew Haile (1981). Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Oriens Christianus, 65, pp. 102-136.

Getatchew Haile (1982-1983). The Monastic Genealogy of the Line of Takla Hāymānot of Shoa. *Rassegna di studi etiopici* 29, pp. 23-25

Getatchew Haile (2006). The Ge'ez Acts of Abba Eṣṭifanos of Gwendagwende, (CSCO 619/Scriptores aethiopici 110 [vol. 1]; CSCO 620/Scriptores aethiopici 111 [vol. 2]). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Hirsch, B., & Kropp, M. (Eds.) (2003). Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hirsch, B. (2003). L'étrangeté des sources. Réflexions sur les archives historiques de l'Éthiopie ancienne. Hypothèses. Travaux de l'École doctorale d'histoire, 1, pp. 321-329.

Hirsch, B. (2009). Les écrits du roi Zarʾā Yāʿeqob . In Boucheron, P., (Ed.), Histoire du monde au xv^e siècle (pp. 464-469). Paris : Fayard.

Kaplan, S. (1984). The Monastic Holy Man and the Christianization of early Solomonic Ethiopia, Wiesbaden: Franz Steiner.

Kaplan, S. (2007). Monasteries. In Uhlig, S., (Ed.), Encyclopaedia Aethiopica, vol. 3 He-N (pp. 987-993). Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.

Kaplan, S. (2014). Monasticism. In Bausi, A., & Uhlig, S., (Ed.), Encyclopaedia Aethiopica, vol. 5 Y-Z, *Addenda, Index* (pp. 443-447). Wiesbaden : Harrassowitz Verlag.

Kelly, S. (Ed.). A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea. Leiden : Brill.

Lusini, G. (1993). Studi sul monachesimo eustaziano (secoli xiv- xv). Napoli: Istituto Universitario Orientale.

Lusini, G. (2011). Le monachisme en Éthiopie. Esquisse d'une histoire. In Jullien F., & Pierre M. – J. (Eds.), Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont (pp. 133-147). Turnhout: Brépols.

Lusini, G. (2020). Chapter 8: The Ancient and Medieval History of Eritrean and Ethiopian Monasticism: An Outline. In Kelly S., A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea (pp. 194-216). Leiden: Brill.

Munro-Hay, S. (2001). A Sixth Century *Kebra Nagast* ?”, *Annales d'Éthiopie*, 17, 2001, p. 43-58.

Phillipson, D. (1998). Ancient Ethiopia. Aksum, its Antecedents and Successors. London: British Museum Press.

Piovanelli, P. (1995). Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'eqob (1434-1468). In Le Boulluec, A. (Ed.). La controverse religieuse et ses formes (pp. 189- 228). Paris : Le Cerf.

Piovanelli, P. (1995). The Apocryphal Legitimation of a “ Solomonic Dynasty” in the *Kebrä nägäšt* – A Reappraisal. *Aethiopica* 16, pp. 7-44.

Robin, C.-J. (2017). L'arrivée du christianisme en Éthiopie. In Colin, G., (Trad.), Saints-fondateurs du christianisme éthiopien. Frumentius, Garimā, Takla Hāymānot, Ēwoṣtātēwos (pp. xxii-lvi). Paris : Les Belles Lettres.

Tamrat, T. (1972). *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*. Oxford: Clarendon Press.

Thélamon, F. (1981). Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée. Paris : Études augustiniennes.

O “SABBATH” DA ETIÓPIA CRISTÃ A PARTIR DE UMA TRADUÇÃO: ALTERAÇÕES DE SIGNIFICADO E ANACRONISMOS

The “Sabbath” of Christian Ethiopia from a translation: changes in meaning and anachronisms

Vitor Borges da Cunha¹⁸⁵

RESUMO

Este trabalho analisa a alteração que a tradução de um texto pode ocasionar no significado original. Em *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Libânôs...*, o tradutor Ernest Budge não faz uma diferenciação dos significados do termo “sabbath”. Primeiro, apresento os possíveis significados de “sabbath” para o cristianismo etíope, bem como um panorama geral da observância do duplo sabbath na Etiópia Cristã. Após, analiso as aparições do termo na tradução de Budge e no documento traduzido por ele. É possível perceber uma alteração do significado original. Com isso posto, traça-se considerações teóricas a respeito do processo de tradução e de anacronismos presentes nele.

Palavras-chave: Sabbath; Etiópia Cristã; tradutologia.

ABSTRACT

This work analyzes the alteration that the translation of a text can cause in its original meaning. In *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Libânôs...*, the translator Ernest Budge does not differentiate the meanings of the term “sabbath”. Firstly, I present the possible meanings of “sabbath” for Ethiopian

¹⁸⁵ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (PPGH-UFPel). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Christianity, as well as an overview of the double sabbath observance in Christian Ethiopia. Afterwards, I analyze the appearances of the term in Budge's translation and in the document translated by him. It is possible to notice a change from the original meaning. With that said, theoretical considerations are drawn about the translation process and the anachronisms present in it.

Keywords: Sabbath; Christian Ethiopia; tradutology.

Introdução

Em 1906, ocorreu a publicação da obra *The life of Takla Hâymanôt in the version of Dabra Libanôs, and The Miracles of Takla Hâymanôt in the version of Dabra Libânôs, and The Book of the Riches of Kings*. Fruto do trabalho de Ernest Budge, a versão de Dabra Libanos sobre a vida do monge Takla Hâymanôt era, até então, inédita. Dividida em dois volumes, a tradução conta com a versão original do texto ao final.

O texto original, finalizado provavelmente no século XV, foi escrito em gə'əz, uma antiga língua do Chifre da África e que pertence à família linguística semita (Leslau, 1991, p. IX). Desde o século XII, o gə'əz é utilizado apenas como uma língua para a escrita de literatura e para fins litúrgicos. Os estudos da língua são antigos, sendo os primeiros dicionários da língua publicados já no século XVII. Ernest Budge, o autor da tradução aqui em questão, foi um importante tradutor de textos etíopes e eritreus, sendo o responsável por uma série de traduções. O autor se baseou no *ms. orient. 723*, datado do século XVIII e disponível no *British Museum*, para produzir sua tradução.

O objetivo deste trabalho não é propor uma revisão sistemática da tradução de Ernest Budge, mas fazer uma análise qualitativa da tradução de uma palavra, especificamente: “sabbath”. Ao longo da tradução não fica claro a que o termo se refere: se ao sábado ou se ao domingo. Propor essa análise mais precisa do termo o insere em uma discussão mais ampla a respeito da mudança na ortodoxia do cristianismo etíope em 1450. Nesse ano, foi decidido que a observância tanto do sábado quanto do domingo fariam parte da ortodoxia. No entanto, alguns

questionamentos ainda podem ser feitos após essa mudança. Um deles é se, de fato, essa mudança foi aceita pelas diferentes redes monásticas etíopes e eritreias; se sim, quando? Mais especificamente, é possível perceber, na fonte em questão, se essa mudança já estava aceita?

Dividirei o trabalho da seguinte maneira: primeiro, farei uma breve apresentação conceitual da questão do duplo sabbath na Etiópia Cristã; após, apresentarei os trechos da fonte que contêm a palavra, seguidos de novas traduções que levem em conta essa diferenciação entre os dois dias. Essa análise contemplará questões que julgo importantes para compreender a lacuna que o trabalho de Budge perpetuou na tradução.

O duplo sabbath na Etiópia Cristã

O significado do sabbath na Etiópia Cristã é um tema com poucos estudos dedicados especificamente a ele. As poucas fontes sobre o tema, no entanto, podem ser bastante elucidativas a respeito das possíveis significações do termo. Segundo Ernst Hammerschmidt, podemos diferenciar, especialmente, dois significados que se valem do signo “ሰንበት” (sanbat): “ሰንበት:ቀደም” (sanbat qadam, cuja tradução pode ser “primus”, logo, sábado) e “ሰንበት:እሁድ” (sanbat ‘əhud, cuja tradução pode ser “feria prima, dominica”, logo, domingo) (Hammerschmidt, 1963, p. 16). Segundo o autor, a confusão se inicia por ambas estarem ligadas ao significado “primeiro”.

Dessas duas definições, outras se desdobram, também. Na tabela abaixo, pode-se ver os empregos de “sanbat” para “sábado” e para “domingo” em gə’əz:

Tabela 1: empregos de “sanbat”

Sábado	Domingo
- ሰንበት:ቀደም (sanbat qadam)	- ሰንበት:እሁድ (sanbat ‘əhud)
- ሰንበት:እይሁድ (sanbat eyhud)	- ሰንበት:ክርስቲያን (sanbat krəstiyān)
- ሰንበት:ቀዳሚት (sanbat qadamit)	- ሰንበት (sanbat)
- ቀዳሚት:ሰንበት (qadamit sanbat)	

Na fonte aqui analisada, no texto original do manuscrito se encontra uma outra versão da palavra: “ሰናበት” (sanābət). Segundo Robert Holmstedt (2018), o termo seria o plural de sanbat. Abordarei esta questão na segunda parte do trabalho.

Por ora, temos os significados do sabbath pela combinação com outras palavras (com exceção de um dos significantes de “domingo”). Mas o que está por trás de cada dia? Quais suas características?

As conclusões de Hammerschmidt a respeito da questão do sábado são um bom ponto de partida. Na obra *Stellung und bedeutung des sabbats in Äthiopien*, o autor analisa uma série de fontes que abordam a questão do sabbath etíope. Segundo ele, a partir das diferentes interpretações que são colocadas por cada documento, pode-se concluir que: (1) as fontes concordam que o sábado deve ser observado e que a questão é antiga na Etiópia Cristã; (2) a observância do sábado é condicionada por uma conexão entre o cristianismo etíope e o Velho Testamento – o que pode ser percebido em outras questões do cristianismo etíope, também; (3) apesar dessa conexão, há um importante distanciamento entre o sábado cristão e o sábado judaico. Trabalhos pesados são proibidos, mas tarefas leves eram autorizadas; o sábado é um dia de adoração e de instrução na religião cristã, com foco especial na liturgia eucarística, além da adoração da cruz e da celebração da ágape à noite; (4) e há nessa observância do sábado, possivelmente, uma ligação com o cristianismo primitivo, pois este tinha uma visão positiva do sábado, também (Hammerschmidt, 1963, p. 71-74).

Em suma, pode-se dizer que o sábado cumpria funções litúrgicas específicas e complementares ao domingo. Específicas, no que tange a práticas eucarísticas (tidas estas como o maior fator de afastamento de qualquer noção judaizante associado à observância do sábado); a não realização de trabalhos pesados ou alguns casos específicos. E complementares no sentido de que o sábado era visto como o dia de preparação para o domingo, dia em que as celebrações giram em torno da figura de Cristo.

Olivia Adankpo também traz importantes contribuições a respeito da questão do sabbath. Segundo ela, nos primeiros séculos da Igreja não havia uma clara distinção entre o sábado e o domingo,

e a própria definição de cada um passou por mudanças ao longo do tempo (Adankpo, 2017, p. 48) – mudanças estas que não foram iguais em todos os lugares. Um importante episódio que discutiu a questão foi o Concílio de Laodiceia, ocorrido no século IV. No cânone XXIX do documento está dito o seguinte:

Os cristãos não devem judaizar descansando no sábado, mas devem trabalhar nesse dia, ao invés disso, honrando o Dia do Senhor; e, se puderem, descansando como cristãos. Mas, se algum for considerado judaizante, sejam eles o anátema de Cristo. (Schaff, s/d, p. 291)

Até então, segundo Adankpo, havia celebrações feitas no sábado, prática esta introduzida pelo monasticismo egípcio e que se espalhou pela Síria e Ásia Menor (Adankpo, 2017, p. 50). É a partir do século IV, provavelmente, que começa um maior movimento de associação de certas práticas do sábado com o judaísmo. Mas, como dito anteriormente, isto não ocorreu de forma homogênea entre a cristandade.

É controversa a relação do cristianismo etíope com a observância do duplo sabbath. O trabalho de Adankpo (2017) deixa claro que existiam diferentes opiniões a respeito da observância do sábado. Pode-se dizer que a maior oposição à sua preservação se dava entre o alto escalão da Igreja Etíope, encabeçada pelos “**ሊቃ፡ጳጳሳት**” (“*liqā pāppāsāt*”), os metropolitanos da Igreja Etíope.

Historicamente, os metropolitanos eram enviados pelo patriarcado copta de Alexandria a pedido dos **ነገሥት** (“*nagašt*”, cuja tradução, para questões de inteligibilidade, pode ser feita como “reis”) desde o século IV, momento da conversão do então **ነገሥ** (“*nəgus*”) Ezana à religião. Como dito anteriormente, a relação egípcia com o sábado alterou-se com o Concílio de Laodiceia. O mesmo, no entanto, não pode ser dito para a Etiópia Cristã. Apesar do envio dos metropolitanos, as relações entre etíopes e coptas não foram sempre próximas. Além disso, a presença do cristianismo nos primeiros séculos após o século IV era

limitada aos territórios do norte – uma geografia muito diferente do século XV, período aqui analisado.

Somado a isso temos um outro fator importante para uma constituição independente do cristianismo etíope em relação ao egípcio: a expansão islâmica. Segundo Tadesse Tamrat, a partir do século VII o Islã começa um processo de expansão que domina uma série de territórios então axumitas (Estado tido pelos governantes da Etiópia Cristã como sua origem) (Tamrat, 1968, p. 64). Isso levou a uma gradual expansão cristã para territórios ao sul, separando o cristianismo etíope ainda mais do copta. Esse processo levou à desintegração de Axum e ao surgimento da Etiópia Cristã.

Não é o objetivo deste trabalho abordar este processo com maior profundidade. O importante, aqui, é demonstrar a independência do cristianismo etíope em relação ao restante da cristandade. Esse isolamento político e geográfico contribuiu para uma série de especificidades na Igreja Etíope, sendo a observância do duplo sabbath uma delas. Mas, como dito anteriormente, esta questão também foi alvo de disputas teológicas entre grupos dissidentes.

O movimento eustatiano e a Igreja Etíope: dissidência e reconciliação

Segundo Olivia Adankpo, as fontes que abordam algum aspecto da observância do sábado e do domingo na Etiópia Cristã, escritas entre os séculos X e XIV, são inconclusivas: elas não permitem afirmar que havia uma condenação da observância do sábado ou que este era, de modo consensual, visto como um dia subordinado ao domingo (Adankpo, 2017, p. 52-54). Um dos textos mais importantes para a questão é uma homília sobre os sabbaths escrita por Retu'á Hāymānot no final dos anos 1330. O texto é fruto de traduções, reescritas e compilações e destinado ao alto clero. Nele, Retu'á aponta pontos positivos do sabbath judeu, apontando que ele deve ser honrado, mas que é subordinado ao domingo (Adankpo, 2017, p. 56). Analisando o contexto de produção do documento e o público a que ele se destinava, pode-se entendê-lo como uma tentativa de resolver a questão de forma a evitar dissidências dentro da Igreja Etíope,

uma vez que muitos clérigos honravam o sábado e o domingo na época, sem que isso fosse considerado heresia (Adankpo, 2017, p. 58).

É nesse período que o movimento eustatiano ganha mais forças. O nome é dado a partir de seu fundador, 'Ēwoṣṭātēwos (1273-1352). A *gadla* 'Ēwoṣṭātēwos, presente no manuscrito *Vat. Aeth. 46* da Biblioteca do Vaticano e analisado por Adankpo, é a versão mais antiga a respeito da vida do monge. Ela não precisa onde o monge nasceu, mas menciona que seu tio era Dan'əl, abade (“abbā”) do monastério de Dabra Māryām Qorqor, na parte oriental do Tegrāy, região norte da Etiópia Cristã (Adankpo, 2017, p. 59). É, também, pelas regiões do norte que 'Ēwoṣṭātēwos atuou como evangelizador.

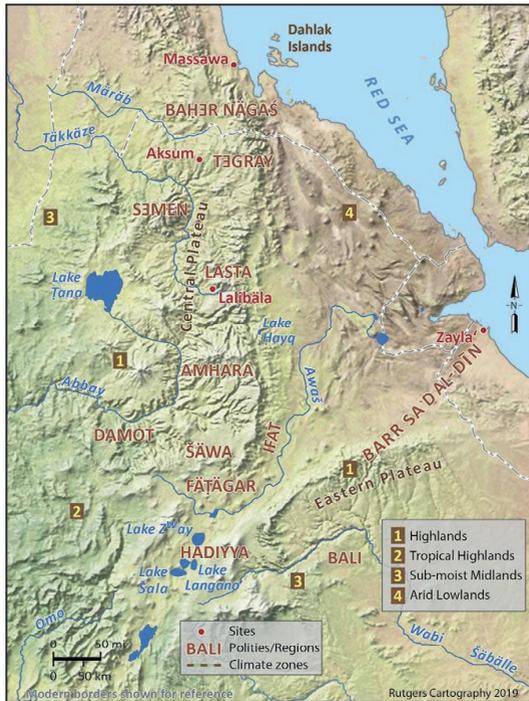
Na primeira metade do século XIV o monge já havia estabelecido uma base de seguidores expressiva no norte etíope. Por conta de sua influência, ele passa a ser visto como uma ameaça à Igreja Etíope - e à própria Etiópia Cristã - por sua posição intransigente a respeito da observância do duplo sabbath. Relembro que, nesse período, Retu'ā Hāymānot recém tinha escrito suas impressões a respeito da questão. Isso demonstra que era uma questão em evidência no período. A vida de 'Ēwoṣṭātēwos menciona um episódio que colocou o monge em oposição a autoridades políticas do período: 'Amda Ṣeyon, nəḡuṣ entre 1314-1344, Warāsina 'Egzi', mak^wannen (“governante”) da região de Ḥamāsən, e Yā'ēqob, metropolitano recém-chegado à Etiópia Cristã (Adankpo, 2017, p. 61). O encontro tem como resultado final a saída do monge da Etiópia e sua ida para Jerusalém, passando por outros importantes locais da cristandade e conversando com autoridades, como o patriarca de Alexandria. Nesses encontros, ele sempre dialoga a respeito da questão do sabbath, defendendo seu posicionamento a partir de escritos bíblicos, pseudoepigráficos e pseudoapostólicos (Adankpo, 2017, p. 64-68).

'Ēwoṣṭātēwos não retorna de seu período fora da Etiópia Cristã: ele morre na Armênia. Antes disso, ele comunica aos seus discípulos que voltem para defender sua concepção do sabbath. Segundo Adankpo, pode-se apontar que logo antes da saída do monge havia três concepções de sabbath na Etiópia Cristã: (1) a colocada pelas homílias sobre o sabbath, de Retu'ā Hāymānot e que promovia tanto o sábado quanto o

domingo, mas estando o sábado subordinado ao domingo; (2) o pensamento eustatiano, que defendia a equidade entre o sábado e o domingo; e (3) uma doutrina que valorizava o domingo em detrimento do sábado, defendida pelo alto escalão da Igreja Etíope (Adankpo, 2017, p. 71).

O que fica perceptível do que foi dito até aqui é a insubordinação do monge às autoridades etíopes, sejam elas políticas, sejam religiosas. Seus discípulos continuaram a espalhar suas ideias pelo norte etíope, uma região que, neste período, podia ser considerada periférica. Como dito anteriormente, após a expansão islâmica as autoridades cristãs etíopes iniciaram um movimento de expansão para o sul. O mapa abaixo auxilia-nos a visualizar as regiões do território da Etiópia Cristã, localizado nas atuais Etiópia e Eritreia:

Figura SEQ Figura * ARABIC 1 -
Etiópia e Eritreia medievais: zonas climáticas e regiões



Fonte: Maps. In: A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea

Axum deixa de ser um centro político entre os séculos VII e X; no século XII, segundo Marie Derat, pode-se identificar a região de Lasta como o centro político da Etiópia Cristã (Derat, 2003, p. 52). É de lá que sai a dinastia Zag^{Wə}, que ascende e se mantém no poder entre o século XII (pelo menos) até o século XIII, quando uma nova dinastia chega ao poder: os salomônidas.

Provenientes das regiões de Amhara e Śawa, os nagašt dessa dinastia levaram, gradualmente, o centro político para o sul, primeiro para Amhara e, depois, para Śawa. Esse processo levou cerca de 300 anos para ser concluído: entre os séculos XIII e XVI (Derat, 2003, p. 52-83). O foco deste trabalho está dentro do período dessa mudança: no século XV, momento da escrita da versão original da vida de Takla Hây mânôt, o centro político da Etiópia Cristã era dividido por Amhara e Śawa (Derat, 2003, p. 81).

Junto a essa mudança do centro político esteve a valorização de redes monásticas dessas regiões: a de Dabra H̄ayq Ēstifanos, de Śawa, e Dabra Libanos, de Amhara (Derat, 2003, p. 87). A expansão dessas redes monásticas foi, assim como a expansão política, gradual. Marie Derat defende Dabra Libanos fazia parte da rede monástica de Dabra H̄ayq Ēstifanos, cujo grande personagem é o monge Iyasus Mo'a, nomeado abuna em 1248, ainda no período da dinastia zag^{We}. Na vida do monge, escrita no século XV, é dito que ele apoiou o primeiro representante da dinastia salomônida, Yekuno 'Amlāk, a tomar o poder (Derat, 2003, p. 89-90).

Entre os discípulos de Iyasus, segundo Derat, estava Takla Hây mânôt. Ele foi enviado para fundar o monastério de Dabra Libanos em 1284/1285. Nesse período, a região era pouco cristianizada, o que contribuiu para um sentimento de maior autonomia do que em comparação a Dabra H̄ayq Ēstifanos (Derat, 2003, p. 141). Com o passar do tempo, Libanos passa a desenvolver uma rede autônoma em relação a H̄ayq, o que se reflete nas fontes produzidas: os textos produzidos até o século XVI dão mostras de uma oposição da rede em relação aos nagašt. A partir do século XVI, no entanto, eles alteram seu teor, passando a apoiar os governantes salomônidas (Derat, 2003, p. 100).

Os eustatianos, por sua vez, se constituíram como uma rede monástica nos territórios setentrionais da Etiópia Cristã. Para tanto,

o grupo valeu-se tanto (1) da atenção que os governantes salomônidas deram para territórios meridionais, em detrimento do norte; e (2) de disputas políticas entre autoridades etíopes. A dinastia salomônida enfrentou resistências ao seu poder desde sua ascensão, com Yekuno 'Amlāk e outros governantes tendo que enfrentar resistências de grupos que almejavam o poder político da Etiópia Cristã ou independência em relação a ela.

Segundo Deresse Ayenachew, as províncias do norte recebiam um tratamento diferente por parte das autoridades salomônidas: os governantes locais eram representantes de dinastias locais submetidas ao controle dos nagašt (Ayenachew, 2020, p. 69). Mas esse controle nem sempre era sem contestações. Afastados do centro do poder, eram comuns as tentativas de emancipação. Adankpo aponta que a essa “nobreza rebelde” se somaram os eustatianos, um movimento monástico heterodoxo (Adankpo, 2017, p. 83).

O principal monastério da rede monástica eustatiana era Dabra Māryām, grande centro de produção e difusão religiosa no norte etíope (Adankpo, 2017, p. 191). É no início do século XV que o espaço está plenamente consolidado. Ao mesmo tempo, é neste século que ocorre um processo de integração territorial na Etiópia Cristã, levado a termo especialmente por Zar'a Yā'eqob (1434-1468). Através do aumento do uso de regimentos militares permanentes em todo o território (Ayenachew, 2020, p. 78) e políticas de aliança, Zar'a consegue centralizar politicamente a Etiópia Cristã de forma mais efetiva. E a questão religiosa?

O nagašt também preocupou-se com a questão religiosa, uma vez que ela também era um fator de risco para integridade da Etiópia Cristã. Segundo Marie Derat, Zar'a foi um grande interventor da Igreja Etíope. Alterou cargos, concentrou poderes em suas mãos e interferiu na disciplina eclesiástica e litúrgica (Derat, 2003, p. 166-167). Entre essas mudanças propostas estava a questão da observância do duplo sabbath. Em c. 1450, aconteceu o Concílio de Dabra Meṭmāq. Presidido por Zar'a Yā'eqob, nele estavam presentes representantes eustatianos e os dois metropolitanos do período, Mikā'el e Gabre'el. O ponto principal do encontro, segundo Olivia Adankpo, foi integrar os eustatianos à Igreja Etíope (Adankpo, 2017, p. 529). Os metropolitanos acatam a decisão

do governante. A partir desse momento, o movimento eustatiano passa a ser reconhecido como uma terceira rede monástica da Etiópia Cristã, ao lado de Dabra Libanos e Dabra Ḥayq Ḥṣṭifanos.

A aceitação do duplo sabbath

Até esse momento, tratei das questões que levaram à introdução da observância do duplo sabbath como parte da ortodoxia do cristianismo etíope. A mudança é oficializada em 1450, no Concílio de Dabra Meṭmāq. No entanto, fica o questionamento: o quanto essa mudança foi aceita pelos demais representantes da Igreja Etíope?

A fonte deste trabalho é uma cópia de um original produzido em Dabra Libanos, rede fundada por Takla Hâymânôt. Neste momento, farei uma análise das passagens que aparecem no primeiro volume da tradução feita por Ernest Budge. O segundo volume foi deixado de fora por ter apenas uma ocorrência do termo, mas cujo manuscrito não está disponível para o trecho.

Ao todo, temos 4 passagens em que Budge empregou a palavra “sabbath”.

Tabela 2: Ocorrências de “sabbath”

Página	Tradução de Budge	Trecho original	Nova tradução
92-93, fol.63b. 2	“[...] and he tasted no food of any kind whatsoever except on the Sabbath, and on the Sabbath he ate the wild herbs of the desert, without making any choice of them...”	ወይጸውም፡ወኢይጥዕም፡ ምንተኒ፡ዝንበለ፡በሰናብት፡ ወበሰናብት፡ይበልዕ፡ቁጽለ፡ገደም፡ እንዘ፡ኢየኃሪ[...]	“[...] and let it be no taste of anything except in Sabbaths and Sabbaths he ate wild leaves without choosing [...]”

143, fol.99b	“[...] and he would partake of them raw on the days of the Sabbath, but he drank no water at all during the whole period of the fast.”	ወይበልዕ:እምኔሁ:ጥራዮ:በሰናብ ት:ማየሰ:ፍጹ:ኢይሰተ:እስከ...	“[...] and he would ate them [wild herbs] raw in Sabbaths [...]”
209, fol.146a.1	“now that day was the morning of the eve of the Sabbath. And the disciple said unto him, ‘Shall I drink, O father, on the day of the eve of the Sabbath?’”	እስመ:ጽባሐ:ዓርብ:ውእቱ:አማሃ ::ወይቤሎ:ረድእ:እፎኑ:እስተ:አባ: በልለተ:ዓርብ::	“[...] because it was in the morning of Friday at that time. And the disciple said ‘why not drink in the Friday, father?’”
222, fol.154a.2	“and he tasted no food of any sort or kind during those days, neither green herbs nor water, except on the Sabbath.”	ወኢጥዕመ:ምንተኒ:በውእቱን:ወ ዋዕል:ኢቆጽለ:ዊማየ:ዘእንበለ:በ ሰናብት::	“[...] and he tasted no food or anything during those days neither green herbs nor water except on Sabbaths.”

Das quatro passagens, uma deve ser descartada. O trecho do fôlio 146a.1, cuja tradução está na página 209, não apresenta o termo “sabbath”. O termo que aparece é “ዓርብ”, cuja tradução, livre de interpretação, é “sexta-feira”. Nas demais passagens temos “ሰናብት” (sanābət). Este termo não é apresentado por Hammerschmidt em seu trabalho. O dicionário apresentado por Robert Holmstedt no livro *Introduction to Gəʿəz* (2018) aponta que “sanābət” é a pluralização de “sanbat”. Com isso, há um impasse: esse plural se refere ao sábado e ao domingo ou à ocorrência de um deles ao longo das semanas?

Como mencionado anteriormente, Ernest Budge valeu-se de uma cópia da vida de Takla Háymânôt produzida no século XVIII. Hammerschmidt aponta que a observação do sábado era algo muito enraizado na Etiópia contemporânea, especialmente em seu interior (Hammerschmidt, 1963, p. 2). Portanto, a observância do duplo sabbath firmou-se como parte da ortodoxia do cristianismo etíope. Analisando os trechos em que o termo “sabbath” ocorre, a problemática do significado do termo não está posta. Concluo, portanto, que no período de redação dessa cópia a observância do duplo sabbath estava consolidada na Etiópia Cristã, defendendo que a pluralização de “sanbat” faz referência tanto ao sábado quanto ao domingo. O mesmo, no entanto, não se pode afirmar do manuscrito original, produzido no século XV. Infelizmente, o documento não está digitalizado, tornando inviável sua consulta para a elaboração do trabalho.

O que abordei até aqui, apesar de limitado, permite uma reflexão a respeito da tradução como trabalho intelectual. O livro *The Translation Studies Reader* (2012), organizado por Laurence Venuti, traz importantes contribuições a respeito do processo de tradução. Gayatri Spivak, no artigo *The politics of translation*, defende a necessidade de se conhecer a literatura e a cultura do local de produção do texto traduzido, buscando significados para os termos que vão além do seu mundo/língua (Spivak, 2012, p. 315-322).

Na mesma coleção, Kwame Appiah aponta que o tradutor traduz palavras que são produtos de ações tomadas por razões específicas e que cada língua tem palavras específicas para cada enunciado pretendido (Appiah, 2012, p. 333). O que fica perceptível na tradução de Budge é que isso se perde: o autor não se preocupa em discriminar as possibilidades de significado do termo “sabbath”. Essa falha pode ser devida justamente ao que Spivak aponta: a necessidade de conhecimento da cultura do original.

Para se alcançar o significado verdadeiro do termo, Appiah defende a necessidade de atender aos requisitos do mecanismo griceano, que consiste no “ato que atinge propósito porque seu propósito é reconhecido” (Appiah, 2012, p. 333). Em uma tradução, isso deve ser refletido através da soma de uma tradução literal com a intenção específica do enunciado. Isso só pode acontecer se se tiver uma boa compreensão

das intenções do autor para se identificar as intenções das frases (Appiah, 2012, p. 337). Aqui, o que fala é o não-literal.

Seguindo a linha de Ovidi Cortés, pode-se compreender a tradução como parte do discurso colonial, uma vez que ela pode operar como uma forma de imposição de uma hegemonia (Cortés, 1997, p. 28). É a cultura receptora que governa o processo de importação de um texto; logo, ela pode impor uma determinada representação sobre o passado – que é o que percebo na tradução de Budge a respeito da questão do “sabbath”. Não há espaço para outra leitura do sabbath, apenas para a que o Ocidente construiu. Essa ideia influenciou viajantes europeus que, já no século XVI, identificaram uma relação do cristianismo etíope com o judaísmo (Hammerschmidt, 1963, p. 1). Tal ideia se perpetuou por muito tempo no Ocidente, entre historiadores e historiadoras.

O problema da tradução de Budge pode ser abordado, também, por um outro viés: o anacronismo. Isso porque o termo “sabbath”, como apontado neste trabalho, tem diferentes significados, dependendo do tempo e espaço. Segundo José Barros,

[...] somente a História, por tratar na especificidade do seu discurso com duas temporalidades distintas – a época do próprio historiador, e a época diferenciada à qual se refere o objeto de estudo ou processo examinado – apresenta uma complexa questão a ser examinada: a concomitância de dois níveis distintos de conceitos a serem considerados pelo historiador. (Barros, 2017, p. 2)

É preciso, portanto, interpretação social para compreender seu significado. Segundo Jacques Rancière, a interpretação social é a tentativa de substituir coisas por palavras, mas acaba presa pelas palavras que, por sua vez, não são contemporâneas ao que expressa – ou seja, são anacrônicas (Rancière, 1994, p. 33). Não considerar as homonímias – isto é, os diferentes significados que as palavras têm no tempo – é generalizar as palavras no tempo. Como aponta Barros, “[...] palavras, ancoradas em

outra época, podiam ter então outros significados, outros usos, outras entonações, outros modos de terem sido um dia percebidas pelos seus ouvintes e leitores” (Barros, 2017, p. 3). Portanto, ao não levar isso em consideração, afasta-se as palavras dos seus significados no passado.

Para se aproximar da verdade, o historiador deve valer-se do “presente no presente”, isto é, quebrar as classificações de nosso tempo e usar as do tempo da produção do objeto (Rancière, 1994, p. 36) – algo que Budge não fez em seu trabalho. Dessa forma, o discurso histórico, que depende (1) da ausência da “coisa em si”, que está no passado; e (2) do que nunca esteve, pois nunca foi como disseram ter sido, aproxima-se mais do passado (Rancière, 1994, p. 64).

Considerações finais

Este trabalho se propôs a analisar as aparições do termo “sabbat” na obra *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Miracles of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Book of the Riches of Kings*, tradução feita por Ernest Budge. Para tanto, fez-se uma comparação entre os trechos traduzidos por Budge e os trechos presentes no manuscrito. Primeiro, introduzi de forma breve a questão da observância do duplo sabbath na Etiópia Cristã. Como vimos, “sabbath” pode ter diferentes significados, dependendo do contexto em que é empregado: tanto “sábado” quanto “domingo” podem ser interpretações a partir do termo. Hammerschmidt apresenta algumas possibilidades para o termo, complementadas pela que Richard Holmstedt menciona em seu trabalho – e que é, justamente, a que aparece nos manuscritos.

Após, contextualizei a questão do duplo sabbath dentro da cristandade: diferentes interpretações foram propostas ao longo do tempo, e suas aceitações, ou não, variaram conforme os locais. Para o caso da Etiópia Cristã, pode-se dizer que o significado do “sábado” distanciou-se do restante da cristandade por motivos geográficos e teológicos.

Esta questão acabou tendo consequências dentro da própria Etiópia Cristã, especialmente após o surgimento do movimento eustatiano:

defensor de uma equidade entre o sábado e o domingo, o movimento espalhou-se pelos territórios setentrionais da Etiópia Cristã. Essas regiões eram comandadas por autoridades muitas vezes dissidentes dos salomônidas, então dinastia no poder, que valeram-se do movimento religioso para fortalecer suas aspirações à independência. Foi somente com Zar'a Yā'eqob que a questão parece ter sido controlada. O governante aumentou seu controle territorial sobre o norte e, para solucionar a questão religiosa, convocou, em 1450, o Concílio de Dabra Meṭmāq, que torna a observância do duplo sabbath parte da ortodoxia do cristianismo etíope.

Com isso, temos a mudança na ortodoxia. Mas quanto tempo ela levou para ser assimilada? Nossa fonte é uma cópia do século XVII de um manuscrito produzido no monastério de Dabra Libanos, no século XV. Não foi possível apontar se o documento original já levava em consideração, nos trechos traduzidos, essa equidade entre o sábado e o domingo. Na tradução, no entanto, concluí que sim: há uma equidade entre os dois dias, o que demonstra que a rede monástica em questão já havia aceitado, pelo menos nesse documento e no século XVII, a mudança. Por fim, fiz considerações a respeito dos limites que a tradução de Budge nos apresenta para tratarmos dessa questão. Esses limites se dão tanto por questões de tradutologia quanto por questões de anacronismos que são cometidos em sua obra.

Alguns caminhos se desdobram do que foi apresentado aqui. Fazer uma análise do manuscrito original, disponível na Biblioteca Nacional da França, poderia elucidar sobre como o termo “sabbath” aparece no documento, permitindo uma análise da aceitação ainda no século XV. Infelizmente, o documento não está disponível online, o que não permitiu sua utilização neste momento. Outra possibilidade é analisar outros termos que também se inserem na discussão sobre anacronismo e alteração dos significados do passado, como títulos (“rei”, “governador” etc.), delimitações geopolíticas (“reino”, “cidade”, “distrito” etc.) etc.

As traduções são ferramentas muito úteis para os pesquisadores, mas sua utilização deve ser feita com cuidado. É papel do(a) historiador(a) contextualizar não apenas suas fontes, mas o contexto de produção destas. Trabalhar com traduções envolve uma terceira temporalidade,

para além daquela de escrita e do objeto. É, portanto, imprescindível contextualizar, também, os enunciados.

Bibliografia

Adankpo, O. (2017). De la prédication hétérodoxe d'Ēwostātēwos à la formation d'un mouvement monastique puissant: genèses du monachisme eustathéen au nord du royaume d'Éthiopie (début du X^{IV}e - milieu du X^{Ve} siècle). Paris [Tese de Doutorado em História]. Sorbonne.

Appiah, K. A. (2012). Thick Translation. In: Venuti, L. (ed.). *The Translation Studies Reader* [3^a ed.] (p. 331-343). Nova Iorque: Routledge.

Ayenachew, D. (2020). Territorial Expansion and Administrative Evolution under the “Solomonic” Dynasty. In: Kelly, S. (ed.). *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*. Leiden/Boston: Brill.

Barros, J. d'A. (2017). Os conceitos na história: considerações sobre o anacronismo. *Ler História* 71. Disponível em <https://journals.openedition.org/lerhistoria/2930>. Acessado em 03/02/2021.

Cortés, O. C. i. (1997). Traducir al otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Derat, M.-L. (2003). *Le domaine de rois éthiopiens (1270-1527): Espace, pouvoir et monachisme*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Hammerschmidt, E. (1963). Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien (*Studia Delitzschiana*, 7). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Holmstedt, R. D. (2018). Introduction to gə'əz (Classical Ethiopic).

Kelly, S. (ed.). (2020). Maps. In: Kelly, S. (ed.). *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*. Leiden: Brill.

Leslau, W. (1987). *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Rancière, J. (1994). *The names of history: on the politics of knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schaff, P. *The Seven Ecumenical Councils*. Disponível em <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf214#summary>. Acesso em: 20 set. 2020.

Spivak, G. (2012). The politics of translation. In: Venuti, L. (ed.). *The Translation Studies Reader* [3ª ed.] (p. 312-330). Nova Iorque: Routledge.

Tamrat, T. (1968). *Church and State in Ethiopia*. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres.

A LÍNGUA E LITERATURA NÚBIA MEDIEVAL: BREVE INTRODUÇÃO E PESQUISAS RECENTES

Medieval Nubian language and literature: short introduction and recent investigations

Damien Labadie¹⁸⁶

RESUMO

Este capítulo objetiva apresentar as mais recentes pesquisas sobre Núbio Antigo, a língua oficial dos reinos da Nobácia e Macúria na Idade Média. Após uma breve introdução sobre a Núbia medieval, o artigo foca na produção literária em Núbio Antigo, enfatizando um gênero literário, a chamada “memória apostólica”, gênero que originalmente apareceu no Egito copta na Antiguidade tardia. Recentes investigações literárias, linguísticas e filológicas sobre este gênero desvelaram processos muito interessantes de tradução, reelaboração e performance oral deste gênero copta no contexto da configuração litúrgica da Igreja Núbia medieval.

Palavras-chave: Língua núbia; Núbia medieval; Cristianismo africano; Literatura apócrifa cristã; Egito copta; traduções literárias

¹⁸⁶ É atualmente investigador no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), filiado ao centro Ciham, *Histoire, Archéologie, Littératures des mondes chrétiens et musulmans médiévaux*, em Lyon (França). Tem doutoramento em história das religiões e antropologia religiosa pela École Pratique des Hautes Études (Paris, 2017). Suas principais publicações centram-se nas línguas e literaturas dos cristãos orientais (copta, etíope, árabe, núbio, siríaco), o cristianismo antigo e medieval, os textos patrísticos, a literatura apócrifa cristã e as relações entre cristianismo e judaísmo.

ABSTRACT

This chapter aims at presenting the most recent research on Old Nubian, the official language of the medieval kingdoms of Nobadia and Macuria in the Middle Ages. After a short introduction of Medieval Nubia, the paper focuses on the literary production of Old Nubian, laying emphasis on one literary genre, the so-called “apostolic memoir”, a genre that originally appeared in Coptic Egypt in late Antiquity. Recent literary, linguistic and philological investigations into this genre has unveiled very interesting processes of translation, reelaboration and oral performance of this Coptic genre into the context of the liturgical setting of the Medieval Nubian Church.

Keywords: Nubian language; Medieval Nubia; African Christianity; Christian Apocryphal Literature; Coptic Egypt; Literary translations

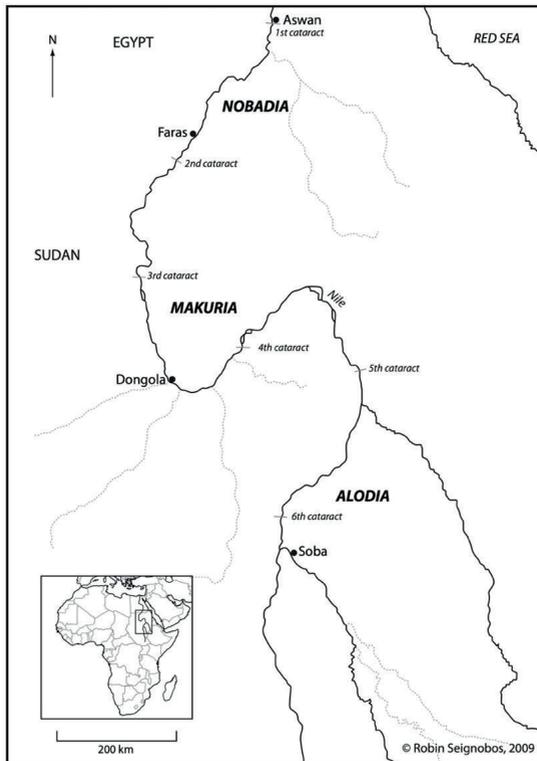
Os estudos sobre a Núbia medieval estão atualmente passando por um renascimento excepcional. Em particular, pesquisas recentes sobre o núbio antigo, a língua oficial dos reinos de Nobácia e Macúria na Idade Média, lançaram nova luz sobre sua estrutura linguística. Além disso, ao comparar textos núbios com seus originais coptas ou gregos, abriram-se novas vias de reflexão a respeito da tradução e reelaboração de textos literários de origem egípcia no ambiente núbio. Estes estudos mostram, através do estudo da língua, a originalidade das relações culturais, literárias e religiosas entre os cristãos da Núbia e do Egito no período medieval.

Antes de qualquer descrição do núbio antigo, queríamos começar com uma breve apresentação da Núbia, no período medieval, assinalando primeiramente algumas indicações bibliográficas que oferecem uma vista geral sobre a Núbia medieval. A apresentação mais completa é a de Werner (2013), em alemão, que é dedicada principalmente ao cristianismo núbio medieval. Um livro muito interessante, sobretudo acerca da arqueologia núbio, é o de Welsby (2002). Finalmente, o pesquisador francês Seignobos (2018) escreveu uma introdução muito boa à Núbia medieval no livro editado por François-Xavier Fauvelle.

Apresentação geral da Núbia cristã no período medieval

Localização geográfica

Geograficamente, a Núbia medieval estendeu-se do sul do Egito atual, ao redor da região de Assuão, até o sul do Sudão, nas proximidades da cidade de Kosti. A Núbia medieval, como o Sudão atual, é marcada pela presença do Nilo, que percorre todo o território. Mais precisamente, o coração do território núbio medieval ficava entre a primeira e a sexta catarata, seis cachoeiras que cruzam o curso do Nilo e definem as principais divisões da geografia núbia.



Os reinos núbios medievais

A Núbia pré-cristã (séc. IX a.C- séc. VI d.C.)

Cronologicamente, a Núbia tem sido o lar de formações políticas poderosas desde o século IX antes de Cristo. Antes do período cristão, que começou na Núbia no século VI, o território núbio estava sob o controle do reino de Cuxe.¹⁸⁷ Duas fases podem ser distinguidas, a fase *Napata* (nome da cidade de Napata, do século IX até o século IV antes de Cristo) e a fase *Meroítica* (do nome da cidade de Meroé, do século IV antes de Cristo até o século IV depois de Cristo). Durante o século IV depois de Cristo, o reino de Cuxe declinou por causa das invasões e agressões de dois povos, os Nobas e os Blêmios, que gradualmente ocuparam o território do reino meroítico.¹⁸⁸ Os Nobas eram um grupo de tribos de língua núbio, que provavelmente vinham da região do Darfur, no sul do Sudão atual. Os Blêmios eram uma confederação de nômades dos desertos do leste do Nilo. Após o estado de Cuxe ter desabado, esses dois povos travaram numerosas guerras pelo controle da Núbia. Por fim, no século V depois de Cristo, os Nobas venceram os Blêmios. Os povos núbios, que agora em diante dominavam todo o vale do Nilo, se organizaram em três estados, como o vemos no mapa acima: Nobácia, com Faras como sua capital, Macúria, com Dongola como sua capital, e finalmente Alódia (ou Alwa), com Soba como sua capital. O império romano, que ocupava o Egito naquela época, reconheceu o reino de Nobácia, com o qual compartilhava sua fronteira sul, como um estado *foederatus*, ou seja, um estado aliado.¹⁸⁹ No século VII, esta situação mudou, pois a Nobácia se uniu com o reino de Macúria e se tornou a província de Maris. Esta nova unidade política tomou o nome, a partir do século XII, de reino de Dotawo.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Werner (2013, p. 35-40).

¹⁸⁸ Welsby (2002, p. 16-18); Seignobos (2018, p. 228-231).

¹⁸⁹ Welsby (2002, p. 18-20).

¹⁹⁰ Welsby (2002, p. 250-25).

A cristianização da Núbia (séc. VI)

Segundo um relato de João de Éfeso (séc. VI),¹⁹¹ o reino de Nobácia foi convertido ao cristianismo no século VI. Um monge egípcio, Julianus, foi nomeado pela imperatriz bizantina Theodora para liderar uma missão evangelística em Nobácia. Em 543, Julianus chegou à corte do rei de Nobácia Eirpanome e batizou-o. Também foram construídos lugares de culto cristãos, como testemunha a inscrição copta de Dendur (produzida em 559 ou 574), que menciona a conversão de um templo em uma igreja.¹⁹² Convertido por um monge da fé monofisita, o rei Eirpanomus adotou assim a fé monofisita da Igreja de Alexandria, que tinha rejeitado as propostas dogmáticas do concílio de Calcedônia de 451 sobre a questão da natureza humana e divina de Cristo.¹⁹³ De fato, os partidários do concílio de Calcedônia professaram o diofisismo (que significa “duas naturezas”), ou seja, que as naturezas humana e divina de Cristo são claramente distintas, enquanto os opositores do concílio professaram o monofisismo (que significa “uma natureza”), ou seja, que a natureza divina de Cristo tinha absorvido a natureza humana, de modo que restou apenas uma natureza. Mais tarde, uma segunda missão, liderada pelo bispo monofisita egípcio Longinus, chegou a Nobácia em 569 ou 570.¹⁹⁴ Ele consolidou a organização da Igreja de Nobácia e promoveu o emprego do grego como língua litúrgica.

¹⁹¹ Para uma tradução em inglês deste relato na *História eclesiástica* do João de Éfeso, veja Vantini (1975, p. 10-12). Veja também Werner (2013, p. 51-54).

¹⁹² Aqui está uma tradução em inglês da inscrição de Dendur por Welsby (2002, p. 37): “By [the w]ill of God and the decree of the king Eirpanome and the [man] zealous in the word of God, Joseph, the exarch of Talmis, and by our receiving the cross from Theodore, the bish[op] of Philae, I, Abraham, the most hum[ble] priest, [it is] who set up the cross on the day they founded this church...”

¹⁹³ Sobre o concílio de Calcedônia, veja Davis (1990, p. 170-206). A controvérsia entre Cirilo de Alexandria (morto em 444) e Nestório de Constantinopla (382-451) durante o concílio de Éfeso (431) desempenhou um papel fundamental na definição cristológica de Calcedônia. A este respeito, veja McGuckin (2004).

¹⁹⁴ Werner (2014, p. 59-60).

As condições da conversão de Macúria são mais obscuras, mas sabemos, segundo um relatório de João de Biclar (séc. VI),¹⁹⁵ que os habitantes de Macúria adotaram o cristianismo na segunda metade do século VI. Parece que, ao contrário de Nobácia, Macúria adotou a fé calcedoniana. De fato, de acordo com os anais de Eutíquio de Alexandria (séc. X),¹⁹⁶ os cristãos de Macúria adotaram a fé monofisita porque, devido à vacância da sede calcedoniana de Alexandria entre 629 e 726, somente o patriarca monofisita de Alexandria era capaz de nomear bispos para a Núbia.

Se conhece a cristianização de Alódia a partir de outro relato de João de Éfeso.¹⁹⁷ Ele nos diz que os habitantes de Alódia mandaram uma delegação ao bispo Longinus, que já estava em Nobácia, para pedir-lhe que viesse a Alódia e convertesse o reino ao cristianismo. Chegando a Nobácia nos anos 580, Longinus batizou o rei e muitos do povo. Como o rei de Nobácia, o rei de Alódia, cujo nome desconhecemos, adotou a fé monofisita. Por esta razão, os dois reis estabeleceram relações diplomáticas duradouras.

Assim, do século sexto ao século XV, o cristianismo foi a religião predominante na Núbia, intimamente vinculada ao cristianismo egípcio.

As instituições políticas da Núbia medieval

Vamos dizer algumas palavras sobre as instituições políticas da Núbia medieval. A propósito do reino unido de Nobácia e Macúria, sabemos que o rei era chefe do estado e chefe da igreja, líder político e espiritual.¹⁹⁸ Seguindo o modelo bizantino, o soberano núbio era tanto sacerdote quanto rei, *hiereus kai basileus* (“sacerdote e rei”) em grego. Outros títulos conhecidos, tais como *augoustos* (“augusto”) e *philochristos* (“que ama Cristo”), atestam a influência da realeza bizantina sobre a

¹⁹⁵ Encontra-se uma tradução inglesa desta passagem da *Crônica* do João de Biclar em Vantini (1975, p. 27-28). Veja também Werner (2013, p. 57-58).

¹⁹⁶ Encontra-se o texto em Vantini (1975, p. 110). Veja também Werner (2013, p. 63-65).

¹⁹⁷ Tradução em inglês da passagem da *História eclesiástica* do João de Éfeso em Vantini (1975, p. 17-18). Veja também Werner (2013, p. 60-62).

¹⁹⁸ Seignobos (2018, p. 244-247).

realeza núbia.¹⁹⁹ Pinturas também retratam os reis núbios conforme os tipos iconográficos bizantinos, como vemos em um afresco de Faras, para o soberano Jorge Quinto, do século XII.²⁰⁰ O rei estava cercado por um conselho. A família, com sua estrutura matrilinear, desempenhava um papel político importante, especialmente a irmã do rei.²⁰¹ Também as rainhas e princesas tinham um lugar importante na corte.²⁰² Geralmente, o filho da irmã mais velha do rei, e portanto seu sobrinho, era o sucessor do trono.

O reino unido do norte da Núbia era um estado centralizado, dividido em distritos territoriais.²⁰³ Imediatamente sob a autoridade do rei havia dois governadores, o *eparchos* de Nobácia e o *tetrarchos* de Macúria. Esses dois governadores, responsáveis pelas duas regiões históricas que constituíam o reino unido, exerciam autoridade sobre outros funcionários civis e militares de nível inferior, a maioria dos quais também tinha o título de *eparchos*, ou mais raramente, o de *domestikos* ou *exarchos*. Em geral, é difícil determinarmos as atribuições precisas dos funcionários que tinham esses vários títulos.

Alguns aspectos do cristianismo núbio medieval

No que diz respeito à organização da Igreja núbia, a documentação indica a existência de sete bispados, embora seja provável que houvesse outros.²⁰⁴ Os bispos da Núbia eram nomeados pelo Patriarca de Alexandria. Porém, desde o advento do Islã no Egito, os reis núbios tinham que pedir permissão ao califa ou sultão para obter um bispo.²⁰⁵ Logo, os bispos núbios nomeavam os sacerdotes e diáconos da Igreja núbia.

¹⁹⁹ Werner (2013, p. 243-244).

²⁰⁰ Michalowski (1973, fig. 70).

²⁰¹ Werner (2013, p. 248).

²⁰² Veja as representações das rainhas e princesas nos afrescos de Faras em Michalowski (1973, fig. 76-79; 94-95).

²⁰³ Werner (2013, p. 254-264); Welsby (2002, p. 92-96).

²⁰⁴ Veja, em primeiro lugar, Robin (2015); logo Werner (2013, p. 228-230).

²⁰⁵ Werner (2013, p. 230).

O cristianismo núbio assinala-se pela importância do monaquismo, em suas três formas, o cenobitismo, o eremitismo e a forma semi-eremítica. Referimo-nos ao excelente trabalho de Artur Obluski (2019) sobre a questão do monaquismo núbio.²⁰⁶ Este monaquismo, muito influenciado pelo monaquismo egípcio, parece ter sido organizado institucionalmente já no século VI. Muitos mosteiros foram fundados ao longo do Nilo durante toda a Idade Média. Uma peculiaridade do monaquismo núbio é o papel desempenhado pelo estado na fundação dos mosteiros; por exemplo, diz-se que o mosteiro de Ghazali foi fundado pelo rei núbio Merkourios no final do século VII.²⁰⁷

Um dos aspectos mais interessantes do cristianismo núbio, que o distingue claramente do cristianismo oriental, mas o aproxima do cristianismo copta, é o culto muito fervoroso das figuras angélicas, a saber, Miguel, Rafael e Gabriel.²⁰⁸ Os três estão representados, por exemplo, em uma Natividade encontrada na catedral de Faras.²⁰⁹ Miguel, o líder das hostes celestiais, é o mais importante desses três anjos. Ele está representado abundantemente na arte, como em Faras, onde está retratado como o anjo que salva os três jovens israelitas segundo o livro bíblico de *Daniel* (3: 8-30).²¹⁰

²⁰⁶ Veja também Werner (2013, p. 264-280).

²⁰⁷ Obluski (2019, p. 64-69).

²⁰⁸ Werner (2013, p. 372-384). Sobre o culto dos anjos na Igreja copta, veja Müller (1959).

²⁰⁹ Michalowski (1973, fig. 64-65).

²¹⁰ Michalowski (1973, fig. 60-61).



O arcanjo Miguel (Catedral de Faras), Sudan National Museum, Khartoum (fotografia por Tomasz Jakobielski, Polish Centre of Mediterranean Archaeology, Universidade de Varsóvia)



Miguel salvando os três jovens israelitas (Catedral de Faras)
Sudan National Museum, Khartoum
(fotografia por Tomasz Jakobielski, Polish Centre of Mediterranean
Archaeology, Universidade de Varsóvia)



Natividade, com Miguel, Gabriel e Rafael cerca da Virgem (Catedral de Faras)
Sudan National Museum, Khartoum
(fotografia por Tomasz Jakobielski, Polish Centre of Mediterranean
Archaeology, Universidade de Varsóvia)

As incursões do Egito muçulmano e a queda dos reinos núbios

Em 638, a conquista do Egito pelos árabes muçulmanos teve consequências cruciais para a Núbia. O conquistador do Egito, 'Amr b. Al-'Ās, chegou à cidade de Assuão em 641. Apesar de várias tentativas de invasão, o exército egípcio falhou diante das tropas núbias, que resistiram

à mercê de seus arqueiros. No final desta guerra, foi concluído um tratado (*baqt*)²¹¹ entre o governador egípcio, 'Abdallah b. Sa'd b. 'Abī Sarh, e o rei de Macúria, Qalidurut. Este tratado ocupa um lugar muito importante na história das relações núbio-egípticas, pois garantiu a autonomia da Núbia em relação ao Egito.²¹² O *baqt* garantiu a integridade das fronteiras egípcias e núbias e a livre circulação de comerciantes e viajantes entre os dois países. O *baqt*, que esteve em vigor até o século XIII, permitiu que a Núbia se tornasse uma grande potência política e econômica.

Entretanto, a partir da dinastia mameluca, que governou o Egito e a Síria de 1250 a 1517, os reinos cristãos da Núbia começaram a declinar. Os mamelucos fizeram numerosas incursões em território núbio e praticaram uma política de interferência nos assuntos núbios.²¹³ Após uma série de guerras, cujo curso é bastante complexo, o sultão Mamluk Al-Naṣīr Muḥammad b. Qalāwūn III ocupou militarmente o país em 1315, sitiou Dongola e destronou o rei núbio Kudanbes. O sultão manteve-o cativo no Cairo e instalou em seu lugar um de seus parentes que se havia convertido ao islamismo, Abdallāh Baršambu. Abdallāh Baršambu tornou-se tão odiado que, apenas dois anos depois, um sobrinho de Kudanbes, Kanz ad-Dawla, também muçulmano, conseguiu derrubá-lo e matá-lo. Restabelecido pelos egípcios em 1323, Koudanbes, que se havia convertido ao Islã nesse meio tempo, foi destronado no ano seguinte por Kanz ad-Dawla, que finalmente foi reconhecido como rei de Núbia por Qalāwūn. Nunca mais o reino de Dongola teria um rei cristão.

Em 1365, após uma guerra entre o rei de Dongola e seu sobrinho, o sultão mameluco enviou um exército para restaurar a ordem. A cidade de Dongola foi destruída, e a capital de Macúria foi transferida para Daw, localizada no atual Jebel Adda. A queda de Dongola marcou o fim do reino cristão de Macúria. A cidade de Daw tornou-se a sede

²¹¹ A palavra árabe *baqt* deriva do grego *pakton*, que provém do latino *pactum*. Tradução inglesa do *baqt* em Vantini (1975, p. 640-641).

²¹² Seignobos (2018, p. 248); Werner (2013, p. 68-73).

²¹³ Para uma apresentação clara destes eventos, veja Welsby (2002, p. 242-255).

do reino de Dotawo, o remanescente do antigo reino de Macúria. Este reino sobreviveu por outros cento e cinquenta anos.

Quanto ao reino de Alódia, sobrevivem poucas informações sobre sua história tardia.²¹⁴ Primeiramente, durante o século XIII, parece que uma província de Alódia ganhou sua independência e tomou o nome do reino de al-Abwāb.²¹⁵ Em segundo lugar, sabemos, especialmente pela *Crônica Funğ* (séc. XIX)²¹⁶, que o reino de Alódia e sua capital Soba foram frequentemente atacados por tribos árabes do século XIII ao século XV. O reino finalmente caiu nas mãos dos Funğ, um povo do Sudão central, no início do século XVI.

A islamização de Núbia se deu em várias fases, e foi progressiva e duradoura.²¹⁷ A epigrafia funerária testemunha que os muçulmanos já viviam na baixa Núbia a partir do século IX, certamente comerciantes estabelecidos na região. Entretanto, a presença muçulmana permaneceu fraca. Foi especialmente após o declínio dos reinos cristãos de Macúria e Dotawo que a islamização progrediu rapidamente durante os séculos XIV e XV, mercê das irmandades sufistas. Apesar desta islamização maciça de Núbia, várias reminiscências do passado cristão da Núbia persistiram e continuam a persistir até hoje.²¹⁸ Por exemplo, o sinal da cruz ainda é usado como talismã. As mulheres kunuzi praticam uma forma singular de batismo infantil no Nilo. Finalmente, na região da segunda catarata, as mulheres presentes a um parto acolhem a criança com o grito de “Máaryà”, um resquício notável de uma invocação à Virgem Maria.

²¹⁴ Welsby (2002, p. 254-255); Werner (2013, p. 169-171).

²¹⁵ Werner (2013, p. 158-159).

²¹⁶ Texto em Vantini (1975, p. 786).

²¹⁷ Werner (2013, p. 155-156).

²¹⁸ Werner (2013, p. 177-184).

As línguas e literaturas da Núbia medieval

A paisagem linguística da Núbia medieval

A situação linguística na Núbia medieval é complexa. A este respeito, mencionamos os artigos de Ochała (2014 e 2016), que constituem uma boa introdução neste assunto.²¹⁹ É difícil saber quais idiomas foram usados apenas oralmente, porque não temos nenhum rastro deles. Porém, sabemos que quatro línguas literárias estavam em uso:

- o grego, a língua da Igreja e da liturgia, que foi usada vividamente durante todo o período cristão, até o século XIV;
- o copta, a língua dos cristãos egípcios, também era empregado principalmente pelos monges do norte da Núbia, em Nobácia; foi usada como língua de comunicação escrita e oral até o século XII;
- o núbio antigo, uma língua nilótica escrita no alfabeto grego, tornou-se a língua oficial dos reinos núbios durante o século XI, e foi usada em documentos litúrgicos, literários e administrativos;
- o árabe, que se desenvolveu a partir dos séculos XI e XII, foi usado principalmente para o intercâmbio diplomático entre a Núbia e o Egito.²²⁰

Embora uma parte muito importante da produção de manuscritos na Núbia tenha desaparecido devido a guerras e saques, foram encontrados textos manuscritos preservados em todas essas línguas, principalmente em Nobácia.

Deve-se notar também que estes quatro idiomas não foram utilizados com a mesma intensidade durante o período medieval.²²¹

²¹⁹ Veja também Werner (2013, p. 185-200).

²²⁰ Veja, por exemplo, os documentos diplomáticos do bispo Timóteo (Plumley, 1975).

²²¹ Ochała (2014, p. 41-44).

Embora o grego tenha permanecido forte durante todo o período cristão, é interessante notar que o copta declinou a favor do núbio antigo por volta dos séculos XI e XII. O árabe não foi usado apenas quando a Núbia começou a manter relações diplomáticas com as autoridades políticas egípcias, mas também com o patriarcado de Alexandria, que adotou o árabe como a língua de produção escrita a partir do século X.²²²

Quanto à epigrafia, cerca de seis mil inscrições foram descobertas na Núbia. A maioria dessas inscrições foi gravada por peregrinos que viajavam para os grandes santuários da Núbia. Assim, foram encontradas inscrições em copta, árabe, grego e núbio antigo, atestando a influência dos santuários cristãos núbios, mesmo além das fronteiras da África. Por exemplo, o sítio de Banganarti em Macúria, que era uma necrópole real, foi um dos principais centros de peregrinação na Núbia medieval.²²³ Centenas de inscrições foram encontradas ali, em grego, árabe, etíope, núbio e até provençal!²²⁴ A visita de peregrinos europeus realça o prestígio dos lugares santos núbios no período medieval. A Universidade de Varsóvia desenvolveu uma base de dados, a *Database of Medieval Nubian Texts*,²²⁵ que lista todas as inscrições encontradas na Núbia até o momento, em todas as línguas, e é uma valiosa ferramenta de trabalho. Esta base de dados também contém os textos manuscritos, tanto documentários como literários.

O núbio antigo: breve descrição linguística

Entre essas línguas, interessamo-nos no núbio antigo, a língua oficial dos reinos núbios a partir do século XI. Atualmente, o núbio

²²² Sobre a arabização dos cristãos egípcios, veja Decobert (1992).

²²³ Veja os numerosos estudos por A. Łajtar; por exemplo Łajtar (2008 e 2010).

²²⁴ Łajtar (2011).

²²⁵ Veja <http://www.dbmnt.uw.edu.pl>, consultado em 11 do janeiro 2022. Cada texto descoberto na Núbia, independentemente da língua, recebe um número na base de dados (por exemplo DBMNT 320).

antigo é objeto de novas pesquisas linguísticas e filológicas, o que nos permite compreender melhor seu funcionamento.²²⁶

A primeira pesquisa sobre o núbio antigo começou no século XIX, com o trabalho de filólogos europeus como Lepsius (1849-1859),²²⁷ Schmidt e Schäfer (1906 e 1907). O primeiro esboço de uma gramática foi o de Griffith (1913), que marcou um ponto de virada nos estudos núbios. A primeira gramática sistemática foi a de Zylahrz (1928). Mas é graças a Gerald M. Browne, cujo dicionário (Browne, 1996)²²⁸ e gramática (Browne, 2002)²²⁹ se tornaram referências para os pesquisadores, que fizeram os avanços mais impressionantes na linguística núbia. Hoje, a gramática de referência é a de van Gerven Oei (2021). Embora esta gramática forneça uma descrição completa e em pormenor do núbio antigo, ela não representa uma gramática definitiva. De fato, vários fenômenos gramaticais permanecem inexplicáveis e a pesquisa deve continuar a fim de compreender melhor este idioma muito difícil.

O núbio antigo é uma das línguas nilo-saarianas, no subgrupo do leste do Sudão. Geograficamente, as línguas nilo-saarianas são faladas em dezessete países na metade norte da África, do Benin, no oeste, à Tanzânia, no leste.²³⁰ Hoje, o núbio antigo é o mais próximo da língua moderna conhecida como nobiin,²³¹ uma língua do grupo sudanês oriental. O núbio antigo escreve-se com uma forma modificada do alfabeto grego

²²⁶ Para um sumário da história das pesquisas sobre o núbio antigo até hoje, veja van Gerven Oei (2021, pp. 2-13).

²²⁷ Richard Lepsius escreveu mais tarde uma descrição gramatical de alguns línguas e dialetos núbios modernos (Lepsius 1880). Ao mesmo tempo Leo Reinisch publicou uma gramática comparável (Reinisch 1979) a partir dos dialetos kunuzi, dongolawi, e nobiin (maḥas e fadidja).

²²⁸ Gerald Browne publicou também um apêndice a seu dicionário (Browne 1997).

²²⁹ Deve-se assinalar também a gramática de Eugenia B. Smagina. Publicado em 1986, dezesseis anos antes da gramática de Gerald M. Browne, este trabalho é de grande relevância para a história e o campo dos estudos sobre o núbio antigo. Este gramática foi traduzida para inglês recentemente (Smagina 2017).

²³⁰ Veja Bender (2002).

²³¹ Anteriormente conhecido como o maḥas ou fadidja.

(λ/a, β/b, γ/g, Δ/d, ε/e, ζ/z, η/ê, θ/th, ι/i, κ/k, λ/l, μ/m, ν/n, ζ/x, ο/o, π/p, ρ/r, c/s, τ/t, υ/u, φ/f, χ/h, ψ/ps, ω/ô), com três letras adicionais do copta (ϣ/š, Ϸ/h, δ/j) e três letras do meroítico (Ϣ/ñ, ϣ/ñ, Ϥ/w).²³²



Leccionário núbio (Ms. Or. Quart. 1019 da Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz)²³³

Segundo Vincent van Gerven Oei, cabe dividir o núbio antigo diacronicamente em quatro períodos:²³⁴

- *Early Old Nubian* (≈ séc. VIII)
- *Middle Old Nubian* (≈ séc. X)
- *Archaizing Old Nubian* (≈ séc. XII)
- *Late Old Nubian* (≈ séc. XII-XIV)

²³² Sobre a escrita do núbio antigo, veja van Gerven Oei (2021, pp. 33-50).

²³³ <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000DDB900000000>

²³⁴ Van Gerven Oei (2021, pp. 25-29).

O núbio antigo caracteriza-se pelas propriedades gramaticais seguintes:

- É uma língua aglutinativa, semelhante ao georgiano, turco ou húngaro. Os elementos morfológicos acrescentam-se no final da palavra. Ex: ΟΥΡΟΥΟΥΝΑ (“dos reis”) = ΟΥΡΟΥ (“rei”) - ΟΥ (pl.) - ΝΑ (genitivo); ΚΟΕΟΥΡΚΚΟΛΚΑ (“aquele que está sob o efeito da fome”) = ΚΟΕ (“poder”) - ΟΥΡΚ (“ter fome”) - ΚΟ (morfema adjectival) - Λ (determinante) - ΚΑ (acusativo)
- Numerosas assimilações e elisões de consoantes.²³⁵ Ex: $\text{ΔΟΥΛΛΑ} \leftarrow \text{ΔΟΥΛ-ΛΑ} \leftarrow \text{ΔΟΥΛ-ΡΑ}$; $\text{ΕΙΤΡ̄ΕΠ̄ΚΔ̄ΔΕΣ̄Λ} \leftarrow \text{ΕΙΤΡ̄-Ε-Π̄-ΚΔ̄-Δ-ΕΣ̄Λ} \leftarrow \text{ΕΙΤΡ̄-ΕΙ-Π̄Λ-ΚΡ̄-Δ-ΕΣ̄Λ}$
- Quatro casos estruturais, que expressam funções sintáticas básicas (nominativo, genitivo, acusativo, dativo), e oito casos lexicais, que expressam principalmente a localização ou a maneira (locativo, alativo, superessivo, subessivo, comitativo, adessivo, sufixo -ΛΕ , vocativo)²³⁶
- Uso onipresente de um morfema predicativo -Δ usado para substantivos e verbos na proposição principal²³⁷
- Uso maciço de pósposições²³⁸
- O núbio tem um distema verbal bastante complexo, combinando conjugação aspetual (perfeito e imperfeito) e conjugação temporal (presente e passado)²³⁹
- Ordem das palavras: sujeito-objeto-verbo

²³⁵ Browne (2002, pp. 17-23); van Gerven Oei (2021, pp. 409-417).

²³⁶ Van Gerven Oei (2021, pp. 285-320).

²³⁷ Van Gerven Oei (2021, pp. 99-112).

²³⁸ Van Gerven Oei (2021, pp. 320-344).

²³⁹ Van Gerven Oei (2021, pp. 207-232).

A produção literária do núbio antigo

A produção escrita do núbio antigo estende-se do século VIII ao século XV.²⁴⁰ A maioria dos textos foram produzidos no período entre o século X e o século XII, que poderia ser chamada da idade de ouro da literatura núbia. O cópulus manuscrito do núbio antigo é muito pequeno (cerca de cem páginas impressas),²⁴¹ o que explica a dificuldade que temos em compreender todos os fenômenos gramaticais e o significado de algumas palavras. A maior parte da produção de manuscritos foi destruída, devido às guerras egípcio-nubianas dos séculos XIII e XIV. Além disso, os manuscritos sobreviventes são geralmente fragmentários e mutilados.

Os textos manuscritos, em núbio antigo são textos documentais e literários. Os textos documentais incluem principalmente contratos de venda e cartas. Com respeito aos textos literários, eles são de natureza exclusivamente religiosa. Temos:

1. Lecionários, livros que contêm as passagens da Bíblia para serem lidas durante a liturgia.
2. Textos patrísticos, isto é, textos dos Padres da Igreja, tais como Cirilo de Jerusalém ou João Crisóstomo. Na realidade, a maioria dos textos patrísticos núbios são textos pseudo-patrísticos, textos ficticiamente atribuídos aos Padres da Igreja.
3. Cânones conciliares, ou seja, as decisões dos concílios eclesiásticos.
4. Textos hagiográficos: vidas de santos como São Jorge ou São Menas.
5. Textos apócrifos: textos que são ficticiamente atribuídos a Jesus ou aos apóstolos. Em núbio antigo, estes são textos de revelação, ou apocalipses.

²⁴⁰ Para uma breve apresentação da literatura núbia antiga, veja Browne (1992).

²⁴¹ Veja a antologia de Browne (1995), que reúne a maior parte dos textos literários em núbio antigo.

A maioria desses textos literários são traduções do grego ou do copta. De fato, devido aos laços culturais e religiosos entre o Egito e a Núbia, a literatura em núbio antigo é essencialmente uma literatura de traduções de textos gregos e coptas produzidos no Egito. Assim, visto que muitas vezes temos o original grego ou copta, isso nos ajuda a decifrar e entender melhor a versão núbia antiga. Ainda não temos conhecimento de textos traduzidos do árabe, mas pesquisas a este respeito estão em andamento.

A memória apostólica em núbio antigo

A pesquisa mais recente concentra-se em um gênero literário bem atestado na Núbia: a memória apostólica (*apostolic memoir*, em inglês), um gênero que pertence à categoria dos textos apócrifos. O melhor estudo deste gênero literário próprio à literatura cristã de África Oriental é a publicação de Suci (2017).

O gênero da memória apostólica teve origem no Egito no século V, na esteira do concílio de Calcedônia de 451.²⁴² Nestes textos, os apóstolos, os discípulos de Jesus, que falam no plural em primeira pessoa (“nós”), afirmam ter escrito palavras secretas de Jesus, seguindo um discurso de revelação que Jesus teria dado no Monte das Oliveiras. Diz-se que estas palavras escritas foram coletadas na forma de um livro, uma memória, que foi então depositada em uma biblioteca em Jerusalém. É claro que tudo isso é uma ficção piedosa. Às vezes, o narrador anônimo afirma que esta memória apostólica foi redescoberta por um Padre da Igreja, geralmente um Padre copta, que a transcreveu e a incluiu em um sermão para uma festa litúrgica. Estas memórias apostólicas tratam de diferentes assuntos, como a entronização de figuras angélicas (Miguel, Gabriel), contêm histórias sobre personagens do Novo Testamento, como Gamaliel ou Pilatos; também podem descrever episódios da vida de Jesus, como seu nascimento, crucificação e ressurreição. Atente-se

²⁴² Para esta datação, veja Suci (2017, pp. 128-132).

que estas memórias foram lidas na liturgia em festas particulares.²⁴³ Por exemplo, uma memória apostólica sobre Miguel era lida na festa copta de São Miguel, no dia 12 do mês de Hathor, ou seja no dia 8 de novembro.

Subsistem vinte e sete desses textos, divididos entre aqueles incluídos em um sermão pseudo-patristico e aqueles transmitidos independentemente.²⁴⁴ Estas memórias apostólicas estão preservadas em copta, mas também em árabe, etíope clássico e núbio antigo. Muitas vezes, o mesmo texto está preservado em várias línguas. Entretanto, alguns desses textos são conhecidos apenas a partir de uma versão única. Eis alguns exemplos:

- Ps.-Cirilo de Jerusalém, *Sobre a Vida e Paixão de Cristo* (Clavis coptica 0113; copta)
- Ps.-Cirilo de Jerusalém, *Sobre a Vida da Virgem* (Clavis coptica 0005; copta, árabe)
- Ps.-Ciríaco de Behnesa, *Martírio de Pilatos* (Clavis apocryphorum Novi Testamenti 75; árabe, etíope)
- Ps.-Crisóstomo, *Sobre as quatro criaturas incorpóreas* (Clavis coptica 0177; copta, árabe, etíope, núbio)
- *Entronização de Miguel* (ou *Liber Institutionis Michaelis archangeli*; Clavis coptica 0488; copta, etíope, núbio, grego)
- *História de José o Carpinteiro* (Clavis coptica 0037; copta, árabe)
- *Mistérios de João* (Clavis coptica 0041; copta)

Compostas, provavelmente, entre os séculos X e XII depois de Cristo, as memórias apostólicas núbias são cinco em número. Três delas, com certeza, são traduções ou adaptações do copta e têm uma origem egípcia: 1. O Texto da Cruz ou Texto-σταυρος (DBMNT 1391), um texto de revelação seguido de um hino à Cruz verdadeira. Este texto está em muito bom estado e quase completo. O texto consiste de duas partes: um

²⁴³ Sobre a função litúrgica das memórias apostólicas, veja Suci (2017, pp. 121-115).

²⁴⁴ Veja a lista em Suci (2017, pp. 71-73).

discurso revelador de Jesus aos apóstolos, seguido de um hino à Cruz.²⁴⁵ É também conhecida uma versão copta da primeira parte, encontrada em Nobácia.²⁴⁶ Quanto a segunda parte, conhecemos um paralelo núbio mais amplo, ou seja o homilia do pseudo-Crisóstomo, *In venerabilem crucem*,²⁴⁷ do qual também são conhecidas versões em latim, siríaco, árabe, armênio, eslavo e etíope. Assim, a segunda parte do Texto da Cruz é um encurtamento da versão núbio do sermão pseudo-crisostomiano.

2. Um fragmento de um discurso do Senhor aos apóstolos (DBMNT 1401), um texto muito breve e mutilado, cuja interpretação é difícil.²⁴⁸

3. A *Entronização de Miguel* (DBMNT 712), um texto revelador de Jesus que fala da entronização de Miguel como líder das hostes angélicas.²⁴⁹ Há também uma versão copta e uma versão etíope.²⁵⁰ Um fragmento em grego também foi encontrado na Núbia (e não esqueçamos que o grego era uma língua viva na Núbia medieval).²⁵¹

4. Logo, *O livro de Attiri sobre Miguel*, outro texto de revelação sobre Miguel, com uma parte em prosa e depois uma parte rimada.²⁵²

5. Finalmente, o pseudo-Crisóstomo, *Sobre as quatro criaturas incorpóreas* (DBMNT 1390), um texto revelador de Jesus sobre os quatro animais do *Apocalipse de João*, que está incluído em uma homília falsamente atribuída ao afamado Padre da Igreja João Crisóstomo.²⁵³ Há também versões em copta, árabe e etíope desta obra.²⁵⁴

²⁴⁵ Edição do texto núbio: Browne (1989, pp. 23-29); Nagel (2013).

²⁴⁶ Edição do texto copta: Hubai (2009, pp. 9-14); Tsakos & al. (2013).

²⁴⁷ Edição do texto núbio: Browne (1984).

²⁴⁸ Browne (2001).

²⁴⁹ Edição do núbio: Browne (1989, pp. 61-63); Browne (1990, pp. 75-76). Sobre esse texto na literatura núbio medieval, veja Tsakos (2014).

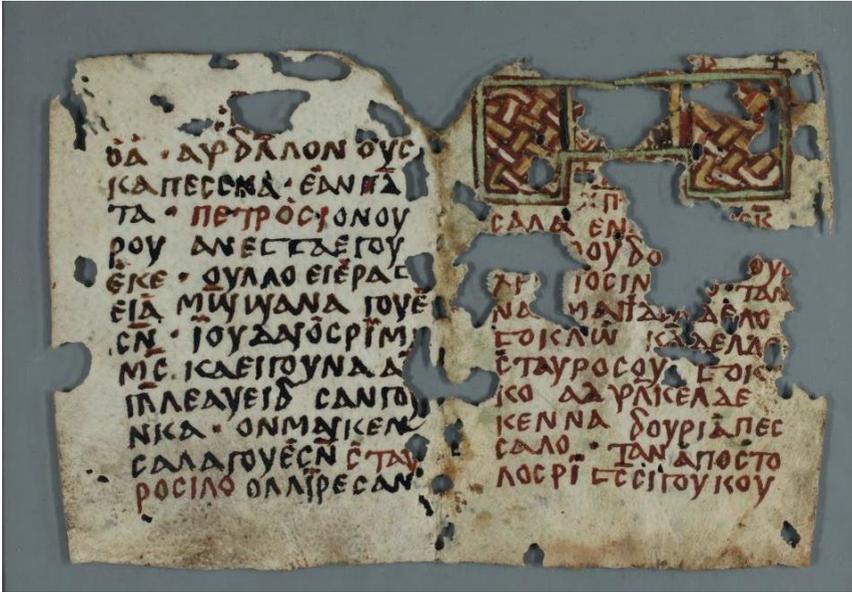
²⁵⁰ Texto copta e tradução em alemão em Müller (1962). A versão etíope é inédita.

²⁵¹ Edição do texto grego em Browne (1988, p. 18).

²⁵² Edição em van Gerven Oei et al. (2016, pp. 39-56).

²⁵³ Texto núbio em Browne (1989, p. 79).

²⁵⁴ Texto copta e tradução em Depuydt (1991, vol. 1, pp. 27-55; vol. 2, pp. 27-56). Texto árabe em Ğirġis (1926, pp. 67-81). O etíope é inédito.



Início do texto da Cruz (Ms. Or. Quart. 1020 da Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz)²⁵⁵

Muito recentemente foram iniciadas pesquisas linguísticas, literárias, codicológicas e filológicas sobre a memória apostólica em núbio antigo. Vincent van Gerven Oei e Alexandros Tsakos estudaram o texto da Cruz em um artigo que será publicado em breve.²⁵⁶ Ainda mais recentemente, nós três escrevemos um artigo sobre o texto do pseudo-Crisóstomo, *Sobre as quatro criaturas incorpóreas*, um texto que acabo de aludir.²⁵⁷ Como já dissemos, este texto está preservado não apenas em núbio antigo, mas também em copta, árabe e etíope. Para esse último artigo, nós comprometemo-nos a comparar as versões em árabe e etíope com o núbio antigo. Os resultados desta pesquisa sobre a memória apostólica na Núbia são muito prometedores. De fato, descobrimos que

²⁵⁵ <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00009FAD00000000>.

²⁵⁶ van Gerven Oei, V. W. J., & Tsakos A. (forthcoming).

²⁵⁷ van Gerven Oei, V. W. J., Tsakos, A., & Labadie, D. (forthcoming).

as versões núbias antigas do texto da Cruz e do pseudo-Crisóstomo não eram simples traduções do copta, mas verdadeiras reelaborações de motivos extraídos das memórias apostólicas. Podemos depreender que os autores destes textos traduziram oralmente pequenas passagens ou frases das memórias apostólicas coptas para utilizá-las, de novo oralmente, na liturgia da Igreja núbia, na forma de canções ou hinos.²⁵⁸ Mais tarde, estas sequências litúrgicas foram escritas, e assim temos vestígios destas memórias apostólicas núbias, tais como o texto da Cruz ou o pseudo-Crisóstomo.²⁵⁹ Este processo de tradução e composição oral a partir de material escrito para um uso litúrgico é um fenômeno notável, pois é desconhecido em outra literatura cristã do Chifre da África. Isto revela o grau de inventividade e criatividade dos tradutores e escritores núbios, que habilmente misturam tradução, composição oral e desempenho litúrgico. Notavelmente, temos provas pictóricas da implementação litúrgica destes textos. Em Dongola, encontramos uma imagem representando uma cena de dança e canto.²⁶⁰ As palavras saem da boca das personagens, como bolhas de fala em uma história em quadrinhos. Estas frases contêm o mesmo tipo de repetições que conhecemos das memórias apostólicas núbias. Pode-se concluir que os segmentos hínicos destas memórias apostólicas foram destinados ao canto litúrgico, ou seja, ao uso no contexto de uma tradição oral. Por isso, esta reapropriação da herança literária copta através de uma “oralização” dos motivos escritos em uma perspectiva litúrgica é um aspecto fascinante do cristianismo núbio que acabamos de desvendar. Esperamos que futuras pesquisas sobre as literaturas e línguas da Núbia nos permitam descobrir outros mistérios desta civilização africana milenar.

²⁵⁸ van Gerven Oei, V. W. J., Tsakos, A., & Labadie, D. (forthcoming): “Subsequently, the condensed versions of such literary works were used in the liturgy as brief references to the hagiography of the superhuman being(s) celebrated in a given date of the Nubian calendar (apparently following the Coptic one)”.

²⁵⁹ Pode-se resumir esse processo do seguinte modo: texto copta > tradução oral para núbio > desempenho litúrgico > transcrição

²⁶⁰ van Gerven Oei (2017).

Bibliografia

Bender, M. L. (2002). Nilo-Saharan. In Heine, B., & Nurse, D. (Eds.), *African Languages: An Introduction*. Second Edition (pp. 43-73). Cambridge: Cambridge University Press.

Browne, G. M. (2002). *Old Nubian Grammar*. München: Lincom Europa.

Browne, G. M. (2001). An Old Nubian Apocryphal Text from Qaşr Ibrīm. *Journal of Coptic Studies*, 3, pp. 129-132.

Browne, G. M. (1997). *Old Nubian Dictionary*. Appendices. Louvain: Peeters.

Browne, G. M. (1996). *Old Nubian Dictionary*. Louvain: Peeters.

Browne, G. M. (1992). Old Nubian Literature. *Études nubiennes*, 1, pp. 379-387.

Browne, G. M. (1990). An Old Nubian Version of the Liber Institutionis Michaelis. In W. Godlewski (Ed.), *Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw 20-25 August 1984* (pp. 75-79). Warsaw: PWN-Éditions scientifiques de Pologne.

Browne, G. M. (1989). *Literary Texts in Old Nubian*. Wien/Mödling: Verein der Förderer der Sudanforschung.

Browne, G. M. (1988). A Revision of the Old Nubian Version of the Institutio Michaelis. *Beiträge zur Sudanforschung*, 3, pp. 17-24.

Davis L. D. (1990). *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*. Collegeville (MN): The Liturgical Press.

Décobert C. (1992). Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale. In Décobert, C. (Ed.), *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts au père M. Martin* (pp. 273-300). Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.

Depuydt, L. (1991). *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (CSCO 524/*Scriptores coptici* 43 [vol. 1]; CSCO 525/*Scriptores coptici* 44 [vol. 2]). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Ğirğis, M. (1926). *Kitāb al-ta'āzī al-ruḥiyya fi l-mayāmir al-sayyidiyya*. Al-Qāhira: 'Ayn Šams.

Griffith, F. Ll. (1913). *The Nubian Texts of the Christian Period*. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophische-historische Classe*, 8. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften.

Hubai, P. (2009). *Koptische Apokryphen aus Nubien : Der Kasr el-Wizz Kodex*. Übersetzt von Angelika Balog. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Łajtar, A. (2010). The Greek of Late Christian Inscriptions from Nubia – the Evidence from Banganarti and other Sites. In W. Godlewski, W., & Łajtar, A. (Eds.), *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference for Nubian Studies, Warsaw University, 27 August - 2 September 2006, PAM Supplement Series 2.2/2* (pp. 759-764). Warsaw: Warsaw University Press.

Łajtar, A. (2008). Late Christian Nubia through Visitors' inscriptions from the Upper Church at Banganarti. In W. Godlewski, W., & Łajtar, A. (Eds.), *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference for Nubian Studies, Warsaw University, 27 August - 2 September 2006, PAM Supplement Series 2.1* (pp. 321-331). Warsaw: Warsaw University Press.

Łajtar, A., & Płóciennik, T. (2011). A Man from Provence on the Middle Nile: A Graffito in the Upper Church at Banganarti. In Łajtar, A.,

& van der Vliet, J. (Eds.), *Nubian Voices: Studies in Christian Nubian Culture* (p. 95-119). Warsaw: University of Warsaw/Raphael Taubenschlag Foundation.

Lepsius, R. (1880). *Nubische Grammatik*. Berlin: Wilhelm Hertz.

Lepsius, R. (1849-1859). *Denkmaeler aus Aegyptien und Aethiopien: nach den Zeichnungen der von seiner Majestät dem Koenige von Preussen Friedrich Wilhelm IV. nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842-1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. Berlin: Nicoläische Buchhandlung.

McGuckin, J. (2004). *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*. Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press.

Michalowski, K. (1973). *Faras: Die Kathedrale aus dem Wüstensand*. Zürich/Köln: Benziger Verlag.

Müller, C. D. G. (1962). *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (CSCO 225/*Scriptores coptici* 31 [vol. 1]; CSCO 226/*Scriptores coptici* 32 [vol. 2]). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Müller, C. D. G. (1959). *Die Engellehre der koptischen Kirche: Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Nagel, P. (2013). Ein Stauros-Text aus Qasr el-Wizz in koptischer und altnubischer Parallelversion. In Budka, J., & al. (Eds.), *Florilegium Aegyptiacum – Eine wissenschaftliche Blütenlese von Schülern und Freunden für Helmut Satzinger zum 75. Geburtstag am 21. Jänner 2013*. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Univ.

Obłuski, A. (2019). *The Monasteries and Monks of Nubia*. Warsaw: University of Warsaw/Raphael Taubenschlag Foundation.

Ochala, G. (2016). Multilingualism in Christian Nubia: A Case Study of the Monastery of Ghazali (Wadi Abu Dom, Sudan). In Derda, T., Łajtar, A., & Urbanik, J. (Eds.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology, Warsaw, 29 July – 3 August 2013* (pp. 1265-1283). Warsaw: University of Warsaw/Raphael Taubenschlag Foundation.

Ochala, G. (2014). *Multilingualism in Christian Nubia: Qualitative and Quantitative Approaches*. *Dotawo*, 1, pp. 1-50. Consultado em 11 de janeiro 2022, <https://digitalcommons.fairfield.edu/djns/vol1/iss1/1/>

Plumley, J. M. (1975). *The Scrolls of Bishop Timotheos: Two Documents from Medieval Nubia*. London: Egypt Exploration Society.

Reinisch, L. (1879), *Die Nuba-Sprache*. Wien: Wilhelm Braumüller.

Schmidt, K. & Schäfer, H. (1907). *Die altnubischen christlichen Handschriften der Königlischen Bibliothek zu Berlin*. *Sitzungsberichte der Königlischen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 31, pp. 602-613.

Schmidt, K. & Schäfer, H. (1906). *Die erste Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache*. *Sitzungsberichte der Königlischen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 43, pp. 774-785.

Seignobos, R. (2018). *La Nubie, des royaumes chrétiens à la domination islamique*. In Fauvelle, F.-X. (Ed.), *L'Afrique ancienne. De l'Acacus au Zimbabwe (20 000 avant notre ère - xvii^e siècle)* (pp. 227-253). Paris: Belin.

Seignobos, R. (2015). *Les évêchés nubiens : nouveaux témoignages. La source de la liste de Vansleb et deux autres textes méconnus*. In Łajtar, A., Ochala, G., & J. van der Vliet, J. (Eds.), *Nubian Voices: New texts*

and studies in Christian Nubian Culture II (pp. 151-229). Warsaw: University of Warsaw/Raphael Taubenschlag Foundation.

Smagina, E. B. (2017). *The Old Nubian Language*. Translated by José Andrés Alonso de la Fuente. [lugar desconhecido:] Punctum Books.

Suciu, A. (2017). *The Berlin-Strasbourg Apocryphon: A Coptic Apostolic Memoir*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tsakos, A., Bull, C., Abercrombie, L., & Thomassen E. (2013). *Miscellanea Epigraphica Nubica IV: A New Edition of the Wizz Codex with an English Translation*. *Collectanea Christiana Orientalia*, 10, pp. 193-209.

Tsakos, A. (2014). *The Liber Institutionis Michaelis in Medieval Nubia*. *Dotawo*, 1, pp. 51-62. Consultado em 11 do janeiro 2022, <https://digitalcommons.fairfield.edu/djns/vol1/iss1/2/>

Van Gerven Oei, V. W. J. (2021). *A Reference Grammar of Old Nubian*. Leuven: Peeters.

van Gerven Oei, V. W. J., & al. (2016). *The Old Nubian Texts from Attiri*. [lugar desconhecido:] Punctum Books.

van Gerven Oei, V. W. J. (2017). *A Dance for a Princess: The Legends on a Painting in Room 5 of the Southwest Annex of the Monastery on Kom H in Dongola*. *Journal of Juristic Papyrology*, 47, pp. 117-135.

van Gerven Oei, V. W. J., & Tsakos A. (forthcoming). *Apostolic Memoirs in Old Nubian*. In Miroshnikov, I. (Ed.), *Parabiblica Coptica*. Tübingen: Mohr Siebeck.

van Gerven Oei, V. W. J., Tsakos, A., & Labadie, D. (forthcoming). *The Old Nubian Ps.-Chrysostomus' In quattuor animalia in the Context of Coptic, Arabic, and Ge'ez Oral and Literary Traditions*. In Labadie,

D., & Ambu, M. (Eds.), *Textes, images et objets entre l'Égypte copte et la Corne de l'Afrique chrétienne au Moyen Âge*. Actes du séminaire HornEast (2017-2023). Turnhout: Brepols.

Vantini, G. (1975). *Oriental Sources concerning Nubia*. Heidelberg/Warsaw: Erich Dinkler. Também disponível on-line in http://www.medievalnubia.info/dev/index.php/Giovanni_Vantini%27s_Oriental_Sources_Concerning_Nubia

Welsby, D. A. (2002). *The Medieval Kingdoms of Nubia: Pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile*. London: The British Museum Press.

Werner, R. (2013). *Das Christentum in Nubien. Geschichte und Gestalt einer afrikanischen Kirche*. Berlin: Lit Verlag.

Zyhlarz, E. (1928). *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch)*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

140 ANOS DA REVOLTA MAHDISTA NO SUDÃO: A HISTORIOGRAFIA E A ISLAMOFOBIA: UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA E DE CONQUISTA COLONIAL (SÉCULOS XIX E XX)

140th anniversary of the Mahdist Revolt in Sudan: Historiography and islamophobia: A history of resistance and colonial conquest (19th and 20th centuries)

Patricia Teixeira Santos²⁶¹

RESUMO

Este capítulo trata da importância de se refletir sobre o maior movimento de resistência anticolonial na África no século XIX, a Mahdiyya ou Revolta Mahdista que ocorreu no Sudão de 1881 a 1898. Devido a importância de territórios e povos envolvidos e das articulações e redes de solidariedades envolvidas, a história deste movimento nos convida para um diálogo historiográfico que critique os limites das abordagens islamofóbicas e que possa apontar a complexidade das reivindicações políticas e das compreensões africanas da geopolítica internacional dos últimos vinte anos do século XIX.

Palavras-chave: resistência; Mahdiyya; colonialismo

ABSTRACT

This chapter deals with the importance of reflecting upon the biggest movement of anticolonial resistance in 19th century Africa, the Mahdiyya or Mahdist Revolt, which occurred in Sudan between 1881 and 1898. Due to the importance of the involved, as well as its connections and solidarity networks, the history of

²⁶¹ Professora Associada do Departamento de História e coordenadora do NEHAC UNIFESP. Pesquisadora Colaboradora do CITCEM UP (Portugal), do LAM – Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Bordeaux (França) e do Departamento de Estudos Africanos da Universidade de Delhi (Índia).

this movement invites us to a historiographical dialogue critical of the limits of islamophobic approaches, and which may demonstrate the complexity of both the political reivindications and the African comprehension of international geopolitics in the final twenty years of the 20th century.

Keywords: resistance; Mahdiyya; colonialism

O Sudão Mahdista se estendeu nas regiões hoje compreendidas como o Sul do Egito, Sudão do Norte e Sudão do Sul, Norte do Quênia, parte de Uganda e da Etiópia. Em 2021, tivemos, como grande marco na história africana, os 140 anos da maior revolta anticolonial do século XIX, que ocorreu nessa confluência de espaços, e que se destacou tanto em extensão quanto em pessoas envolvidas para o desenvolvimento dessa ação em diferentes espaços da África Oriental, do Sul da Península Arábica quanto da Índia.

O nome da revolta é advinda do termo “Mahdi”, que na espiritualidade e caminho religioso do Islã significa a figura que inicialmente deveria preparar os muçulmanos e as comunidades protegidas por estes para o fim do mundo.

A *parusia* (o retorno do Cristo) seria inaugurada com a volta de Jesus e a chegada do Mahdi era considerada um importante sinal dessa escatologia. No Islã, a figura de Cristo é vista como um ser que passou pela maternidade de Maria, porém é muçulmano, consciente da unicidade de Deus e seu profeta, não partilhando da divindade do mesmo, uma vez que é resultado de uma intervenção divina sobre uma mulher.

Jesus seria um importante profeta de Deus, mas não partilharia da divindade junto com este. O fenômeno do surgimento dos Mahdis se agiganta em diversos espaços africanos e asiáticos no contexto dos processos de ocupação efetiva da exploração colonial da África e da Ásia, que suscitaram diversos movimentos de resistência, dentre os quais os liderados por Mahdis tinham uma importância mobilizadora considerável.

O nosso tema propõe falar da Revolta Mahdista no Sudão, e é um convite para que possamos desenvolver uma reflexão sobre espaços africanos que não possuem necessariamente relação com a nossa história

brasileira, mas que são extremamente importantes para a compreensão de processos geopolíticos das sociedades africanas nos séculos XX e XXI.

A *Mahdiyya* ou a Revolta Mahdista, como já foi dito, foi o maior movimento anticolonial na África da segunda metade do século XIX, tanto em duração (17 anos) quanto em mobilização ocidental para a sua repressão e derrota.

A capacidade de articulação da diversidade de povos sudaneses e de comunicação com outros espaços africanos para se conseguir solidariedade foram aspectos que chamaram a atenção do Padre Joseph Ohrwalder, que foi prisioneiro do Estado Mahdista e produziu em quantidade prolixas análises, relatos importantes sobre a dinâmica da *Mahdiyya*, no qual o seu olhar orientalista e desqualificador se faz notar mas, ao mesmo tempo, prescruta com interesse as dinâmicas do Mahdi e seus seguidores na ampliação de redes de apoio e do significado político do Estado criado por esta liderança. De acordo com o religioso:

Todos os indivíduos descontentes, paupérrimos, escravos, oprimidos, perseguidos e muitos ainda incitados pelo fanatismo religioso associavam-se a ele (o Mahdi - explicação da tradutora), acrescentando-se os esperançosos pelos despojos, pelos quais os dervixes, hábeis sublevadores, faziam as maiores promessas para esta vida e para a futura. Por fim, tem-se o apoio de muitos traficantes de escravos. Estes últimos cresciam em preferência dos rebeldes. Desde o momento em que Gessi Paxá, com a vitória sobre Suleiman, filho de Zubeir, havia dado um golpe no comércio de escravos e havia estrangulado sem misericórdia todos os mercados desse tipo que tivera em suas mãos, como ele me contou, os sobreviventes puseram-se a salvo pela fuga. Astutos por natureza, haviam se aperfeiçoado. Para eles, os dervixes prometiam os despojos e a liberdade de comércio de escravos. Os que aderiram ao mahdi foram além, tornando-se mais

fanáticos a tal ponto que estavam prontos a dar a vida por ele, embora não às cegas e sem um motivo razoável. Com isso compreende-se como essa hora poderia comparar-se com as tropas do governo e até vencê-las, tanto que os capitães dessas desprezavam os rebeldes e não se prepararam contra eles”.²⁶²

Neste trecho, Ohrwalder explicita um amplo apoio à *Mahdiyya* e ao reconhecimento da liderança do Mahdi, dos traficantes de escravos e de vários comerciantes ligados ao antigo Vice-Reinado do Egito e ao Império Otomano, que se percebem lesados pelas séries de concessões que o sultão otomano, e também o vice-rei egípcio, fazem para poder participar das redes políticas e comerciais da Inglaterra e da França. O texto é atravessado pela visão depreciativa do Islã e restringe a atividade traficante a tão somente o contexto regional africano, como se fosse uma mal “moral” do continente, mas é um trecho interessante que se mostra a surpresa face as redes construídas e a capilaridade dos caminhos da *Mahdiyya* no Sudão e espaços aliados.

Uma série de expedições punitivas, guerras e conflitos assolaram o Estado Mahdista até 1898, quando uma ampla coalizão liderada pela Inglaterra na qual o Canadá e os Estados Unidos participam - sendo a primeira incursão desses países num conflito militar na África -, derrotou o califa Abdu-lahi, sucessor do Mahdi que havia morrido em 1885 e suas redes de apoio.

Com a derrota e uma série de execuções coletivas, expedições “pacificadoras” e o chamado “incidente Fashoda” - no qual Inglaterra e França quase entraram num conflito de maiores proporções entre si, estabeleceu-se na região o chamado “Condomínio Anglo-Egípcio” e foi adotada a administração indireta, onde o governador geral do Sudão era filho do Mahdi e todo o quadro administrativo era proveniente dos antigos *ansar*, os apoiadores da *Mahdiyya*.

²⁶² Ohrwalder, J. (1998). I miei dieci ani di prigionia : Rivolta e Regno del Mahdi in Sudan (pp. 45-46). Bologna: EML. apud Santos, P. T. (2013). Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1989) (pp. 170-171). São Paulo: Editora UNIFESP.

Os mediadores políticos da herança da administração Mahdista aos ingleses foram o os missionários católicos do antigo Instituto das Missões pela Nigrizia (atuais Missionários Combonianos do Coração de Jesus), já citados aqui, que haviam sido prisioneiros dos Mahdistas e que ficaram com o papel de intérpretes e tutores dos filhos do Mahdi. De acordo com Santos:

No entanto, muito mais do que uma perspectiva “edificante” da missão, observava-se que a Igreja se apropriou da experiência da *Mahdiyya* e das colônias anti-escravistas no Egito e construiu uma possibilidade de mediação entre as populações da zona meridional e os britânicos. Tal ação pode ser percebida na construção de práticas disciplinares e de controle dos corpos na missão católica que se relacionava com a administração anglo-egípcia, iniciada em 1899. O espaço da ação do governamental, juntamente com a atividade missionária da Igreja, envolvia as antigas populações que haviam participado da *Mahdiyya*. Além disso, por estarem inseridas na globalidade do Império Britânico, essas populações começaram a ter cada vez mais contato com os diferentes súditos desse império, que traduziam no cotidiano, as relações com o mundo colonial.²⁶³

Percebe-se então a dinâmica da missão cristã nesse espaço sudanês, como interagiu com a sociedade Mahdista sendo intérprete do mundo exterior ocidental para os muçulmanos e como mediou com os ingleses, sendo a depositária da herança da *Mahdiyya*.

Ao longo da primeira metade do século XX até a independência do Sudão em 1956, a divisão do território em distritos, dos quais os povos do Sul confiados aos missionários cristãos e ao ensino de Língua Inglesa e

²⁶³ Santos, Op cit, p. 286.

o norte assentado na administração indireta dos povos muçulmanos, cria uma divisão, mas que não deixa de ser permeada pela circulação de pessoas, projetos e idéias. Não se percebe uma polarização religiosa, apesar da mídia ocidental, sobretudo nos anos 1990, durante o conflito do Darfur, insistir nisso. A grande questão é, de fato, a participação e inclusão da diversidade social nos rumos do governo e das políticas públicas sudanesas. Os governos militares, sobretudo, os dos anos 90 do século XX, têm uma linha de continuidade de manutenção do poder com a antiga elite regional do norte, que tinha o papel do exercício da administração indireta no período colonial. Porém, essa linha de continuidade é reatualizada e sofisticada com o aumento das reivindicações de outros setores sociais que queriam mudanças qualitativas e maior inclusão, reforçando a faceta ditatorial.

No final do ano de 2021, assistimos à triste notícia do recrudescimento da situação política no Sudão, com um golpe militar que havia dissolvido uma ampla coalizão construída pela sociedade civil que, em 2016, havia deposto um ditador que estava no governo há mais de 40 anos.

Foi um período, entre 2016 a 2019, de reivindicações, aberturas de direitos, ampliação da participação das mulheres na vida pública e política, respeito à diversidade religiosa e retirada da presença de autoridades religiosas em espaços públicos importantes. Porém, esse antigo grupo ligado ao Bashir, ditador deposto, retorna ao poder uma vez que, a partir do fim do mandato colonial, as principais riquezas sudanesas estavam sendo controladas por uma elite militar que conduz o fim do processo colonial por uma via reformista.

Essa elite militar que se revezou no poder ao longo de 50 anos teve, em 2016, seu poder questionado, com o presidente Bashir sendo denunciado e preso por crimes contra a humanidade. Boa parte dos militares que eram seus apoiadores têm acusações de genocídio, sobretudo sobre suas participações no conflito de Darfur, de uma forma sanguinária e direta.

Pela primeira vez na história sudanesa, formava-se um amplíssimo comitê envolvendo a sociedade civil e diferentes atores sociais que reivindicavam mudanças para o Sudão. Este grupo militar se ressentia da exclusão e do fácil acesso às riquezas e poder, realizando este vigente golpe de estado.

Falar sobre este tema, neste contexto, é dar visibilidade para a luta social das universidades e sociedade civil sudanesas que sofrem pesadamente pelo controle da informação, da internet e de deslocamento. Há uma série de estudantes e professores universitários perseguidos, presos e desaparecidos neste momento por conta da contestação ao regime, assim como o extremo controle às mulheres.

Dar destaque a essa história é fazer uma profunda crítica ao olhar da OTAN e da política ocidental, que veem o conflito no Sudão como um celeiro de terroristas e do Islã radical, sem diálogo com o ocidente, em uma guerra secular de cristãos contra muçulmanos. Ao aprofundarmos na história do Sudão, podemos realizar a crítica da construção desta visão ocidental, consolidada no século XX, de um Sudão anticristão, antiocidental e antimoderno.

A seguir, apresento um percurso da história dessa pesquisa e dos diálogos possíveis com o contexto contemporâneo sudanês, motivada pela efeméride dos 140 anos da criação do Estado Mahdista, em 2021.

Uma história da conquista colonial do Sudão: aspectos da construção da obra "Fé, Guerra e Escravidão" e diálogos com a historiografia e as dinâmicas sociais do Sudão contemporâneo

A pesquisa que realizei sob a *Mahdiyya* e a história do Sudão só foi possível porque contei com a solidariedade de diversas pessoas ao longo de 25 anos de estudos. No começo da mesma, no início dos anos 90, não havia incentivos ao estudo da história da África, e muitas das pesquisas sobre o tema se davam no âmbito dos movimentos sociais, uma vez que pouquíssimas universidades tinham disciplinas ligadas aos estudos africanos ou, quando havia, era nas áreas de letras ou ciências sociais.

Desde o começo desta pesquisa, contei com enorme solidariedade de professores da biblioteca da Universidade Cândido Mendes, que acreditaram no tema e previram sua importância para os estudos de história da África. A Universidade Federal Fluminense me permitiu a possibilidade de ir duas vezes, mestrado e doutorado, aos arquivos

missionários, fontes principais da minha pesquisa. Foi através da Universidade de Padova que consegui contato com a Universidade de Cartum, que possuía as fontes muçulmanas da *Mahdiyya*. Com a ajuda do professor Abdubagi Sidahamd, conseguimos fazer o diálogo das fontes produzidas pelos mahdistas e os missionários do antigo Instituto das Missões pela Nigrizia (atuais Missionárias e Missionários Combonianos do Coração de Jesus), como já foi dito em outros momentos deste artigo.

Trabalhar e problematizar essas fontes missionárias do século XIX e XX, que contam a história da Revolta Mahdista, é falar novamente sobre a importância das universidades. É através deste diálogo que tive acesso às fontes missionárias, escritas em italiano, aos diários pessoais, cartas enviadas aos familiares, diários das missões que informavam tudo que acontecia dentro da missão. Pude perceber, nos escritos, posições e colocações dos atores sociais sobre as situações vividas.

Do lado muçulmano, com fontes acessadas através de publicações da Universidade de Cartum, vi as cartas do Mahdi, que eram direcionadas a diversas pessoas e instituições e para missionários que o interpelavam. . Nesses escritos, acho interessante salientar que, para Muhammad Ahmad, o árabe falado pelas religiosas e freiras era semelhante ao falado pelas escravas, e os padres possuíam um conhecimento bem maior da língua.

E com isso se inicia uma complexidade de trocas linguísticas, a percepção das dificuldades de compreensão, a busca de caminhos alternativos de construção de sentidos, que tornaram esse as análises das fontes missionárias e produzidas pelos muçulmanos um processo riquíssimo para uma compreensão da complexidade da experiência social do Estado Mahdista no Sudão.

Ainda sobre missionários do Instituto das Missões pela Nigrizia, estes chegaram ao Sudão ainda sob os auspícios e proteção do Império Austro-Húngaro, e se remetiam às autoridades austríacas. Quanto este acaba, os missionários continuam no Sudão, não participando da unificação italiana. E esta situação os fragiliza e os coloca numa situação de vulnerabilidade no Estado Mahdista, uma vez que não eram representantes

de nenhum dos estados europeus que tinham beligerância ou eram interessantes para os Mahdi e seus seguidores.

Quando ocorreu a revolta muçulmana, as religiosas missionárias buscam apoio para serem resgatadas, porém não conseguem. Os muçulmanos sudaneses tentam negociá-las como troca de prisioneiros, e é nesse momento em que os mesmos perceberam que nenhuma nação europeia as reivindicava, porque elas não pertenciam a nenhuma formação nacional atuante no Sudão no final do século XIX.

Foi através do registro dessas religiosas, e também de muçulmanos, que foi possível perceber uma intensa inquietação das lideranças mahdistas que não compreendiam o motivo de nenhum grupo ou nação reivindicar aquelas religiosas missionárias. Nessas fontes, se percebe também o questionamento das lideranças muçulmanas ao tipo de cristianismo anunciado por aqueles missionários, uma vez que diziam estar trazendo Jesus como uma novidade, mas já havia a convivência secular entre muçulmanos com as comunidades cristãs da Etiópia e do Egito. Além disso, esses cristãos africanos de longa data não tinham a postura do cristianismo ocidental, que questionava a civilidade e autonomia dos povos muçulmanos.

Essas fontes são riquíssimas, uma vez que trazem indagações sobre a identidade cristã dos cristãos italianos no Sudão, e são nesses ensaios que os missionários vão registrar a situação política e social da época, inclusive esse desconcerto.

Os mahdistas tinham diversas nomenclaturas para as noções de cor e raça; além da noção deste olhar de fora, rejeitam a forma como o ocidente, por meio dos padres e das irmãs os vêem. E isso é uma forma de resistência, uma vez que esta não necessariamente se dá somente pelo confronto bélico, mas sobretudo nas ações do cotidiano, nas relações, questionamentos e conflitos.

Há uma situação limite na obra “Fé, Guerra e Escravidão”, publicada em 2013 e que também está na tradução ampliada da mesma. Os muçulmanos mahdistas desta região do Sudão, ligados às confrarias Sufis do norte da África e do sul da Península Arábica, estão em um espaço onde já havia uma plurissecular convivência com judeus e cristãos. No

entanto, há a chegada de religiosas e padres ocidentais. Religiosas missionárias católicas eram uma novidade para os mahdistas, e a condição de virgindade delas no meio de uma grande revolta era considerado um problema político e de equilíbrio de relação com as antigas comunidades cristãs africanas que precisava ser resolvido.

Os mahdistas impõem, então, o casamento das religiosas missionárias, uma vez que a virgindade delas, num contexto caótico que se encontravam não podia ser resguardada, e eles entrariam sob tutela dos esposos. Essa situação foi registrada nos diários dos padres e nos depoimentos das religiosas, ou seja, nos diários particulares. O Mahdi primeiramente, como alternativa, buscou arrumar muçulmanos bem relacionados politicamente, ricos, grandes comerciantes que, ao casar com essas mulheres, iriam beneficiar-se mutualmente de prestígio na sociedade, e seria uma forma de as resguardar do estupro e da escravização. Com a resistência das mesmas, o Mahdi percebe, de acordo com os diários das religiosas e dos padres, que a rejeição se dava pelo medo da apostasia da fé católica e também pelo fato dos candidatos a maridos não serem brancos. A solução imposta foi as religiosas se casarem com cristãos brancos vindos da grande Síria e com um dos religiosos prisioneiros.

De acordo com Santos:

Segundo Grigolini (uma das religiosas que teve que casar por imposição dos mahdistas), de fato, o próprio mahdi e seus califas queriam desposá-las, mas diante da resistência das religiosas, Muhammad Ahmad (o Mahdi) recomendou que elas desposassem solteiros brancos que tinham sido cristãos. Com isso, de acordo com as religiosas e com Ohrwalder (um dos padres prisioneiros), acreditava-se que se evitaria um grande choque entre os esposos. Além disso, aquelas mulheres brancas casariam com os homens de sua “raça”. O aspecto das distinções embasadas nas visões racialistas dos missionários influenciou as

avaliações que os religiosos sobre o que o Mahdi pensava a respeito deles e dos povos negros não árabes que o apoiavam.²⁶⁴

Fruto dessas uniões das religiosas e também das mulheres catecúmenas com maridos apoiadores do Mahdi, surgiu a *Masalma* de Ondurman. Esta ganhou um estatuto próprio de uma comunidade nascida da união das mulheres cristãs europeias e africanas das missões com os mahdistas, e seus descendentes nos dias atuais reivindicam reconhecimento identitário especial que faria parte da moderna nação sudanesa, e que deveria ter sua legitimidade e representação política reconhecida pelo Estado sudanês.

Sobre a formação da *Masalma*, nos diz Santos:

O casamento das religiosas e, em especial, o de Grigolini com Cocorempas, de Corsi e de Ohrwald, a fim de “apaciar a pressão mahdistas”, consolidou, por outro lado, a liderança desses missionários na *masalma*. Esta era um *sujeito* produzido pela ação governamental do Estado Mahdistas, ou envolvido por ele. Como os relatos dos missionários tinham dimensão pública/provada, eles não só narravam o que era a Mahdiyya, mas do local da *masalma*, realizavam o papel de mediação entre o que era a experiência histórica e religiosa mahdistas, e o papel deles nesse evento e a Europa. Essas dimensões de participantes e narradores nutriam-se mutuamente. O matrimônio dos religiosos representou também uma possibilidade, ensinada pelos mahdistas, de participação na construção da linhagem de famílias que fundaram o estado, fator que corroborava e aprofundava o efeito de sua conversão para o mahdi e para o seu califa, daí a participação pessoal de ambos

²⁶⁴ Santos, Op cit, pp. 203-204.

na celebração da cerimônia, sendo exemplos públicos da moralidade sexual islâmica.²⁶⁵

No contexto da *Mahdiyya*, aumentou-se brutalmente a escravidão, onde os egípcios aliados do Império Otomano e dos ingleses submetiam intensamente um contingente de pessoas para fazer guerra contra os mahdistas.

Face ao aumento dos ataques, período que vem com o sucessor do Mahdi, o califa Abdulahi fez a reorganização econômica utilizando-se da mão de obra dos prisioneiros, e propôs-se a abrir frentes de trabalhos para o cultivo da terra, organização das caravanas de comércio, entre outros. Os missionários, que tinham segundo eles, um árabe melhor que as religiosas, foram intérpretes dos governantes, tendo assim acesso a uma imensa informação do que acontecia para além das terras controladas pelo Califa.

Nas fontes, saber as cartas do Mahdi publicadas pela Universidade de Cartum e a obra *Bayt Al-Mal* (o livro do tesouro do Estado Mahdista), traduzida por equipe liderada por Anders Bjorkelo da Universidade de Bergen, e a Sira Al Mahdi, traduzida e publicada pela Universidade de Cartum, tive a oportunidade única de trabalhar com a imensa produção local africana que descreve os missionários. Nas cartas escritas por Muhammad Ahmad, ele evidencia que os missionários italianos não eram semelhantes aos brancos comerciantes e cristãos que se relacionavam com o Mahdi e com a *Mahdiyya*; sendo assim, foi criado um termo específico para se referenciar aos cristãos italianos, chamando-os de *Nazarenos*.

E sobre estes Nazarenos, há importantes considerações a serem feitas. As novas nações europeias, que se constituíram a partir de 1870, estabelecem o serviço militar obrigatório - o que vai levar a um decréscimo de um contingente masculino de missionários. Teremos então uma mudança qualitativa do contingente missionário, a ponto de, por volta da Primeira Guerra Mundial, a maior parte da missão católica ser conduzida por mulheres. Os homens, apesar de irem se tornando

²⁶⁵ Idem, p. 222.

minoria, por outro lado, tinham os papéis mais importantes como bispos missionários, chefes de missão e instrutores dos catequistas.

A história do missionarismo católico no mundo contemporâneo é feminina, porém só ouvimos falar dos padres. Os padres do século XIX e XX são os chefes das estações missionárias, vigários apostólicos, administradores, ou seja, aqueles que dão as diretrizes para que os religiosos e os catequistas, que são lideranças regionais, toquem a vida da missão. As missões católicas do século XX são fundamentalmente carregadas por mulheres. Esse dado de pesquisa é surpreendente e nos faz rever muito dessa discussão.

Nessa época, tem-se também uma queda qualitativa da formação educacional do missionário. O missionário da época moderna vinha de família de uma nobreza decadente ou família burguesa, é pessoa com acesso a boa alfabetização, conhecedor do latim e grego, e até sabia manejar esse repertório etnocêntrico e (des)qualificador das sociedades africanas porque tinha uma formação considerada bastante elevada em relação ao resto da população.

Os relatos missionários começam a ser cada vez mais concentrados e escritos por homens que eram administradores das missões, mas que não estavam no cotidiano das mesmas. Neste sentido, os textos das religiosas se tornam fontes preciosíssimas dos relatórios que elas faziam a estes administradores; boa parte do que o missionário diz que escreveu, são informações que recebem das religiosas e dos catequistas. Muitas vezes o padre missionário organiza as informações recebidas e assina.

Ao estudar a história da *Mahdiya*, percebi esse grande desafio, uma vez que os textos de missionários havia alguma erudição, a exemplo do padre Ohrwalder, chefe da estação missionária e que tornou-se tradutor para o Mahdi. No entanto, as grandes descrições do cotidiano e das condições da população foram realizadas pelas religiosas.

Percebe-se que os padres escreviam um texto geral dentro de uma fórmula narrativa, que está entre um mundo colonial tornando-se cada vez mais bárbaro para justificar a presença dos missionários. Já as irmãs falam da sobrevivência, do apoio das mulheres, das escravas, falam da necessidade de seu acesso a essas mulheres e da preocupação com as necessidades básicas das possíveis catecúmenas.

Elas trazem o universo do cotidiano feminino, do trabalho de catequese. A referência missionária muitas vezes era do catequista que puxava a reza juntamente com as irmãs e o catequista que organizava a leitura da bíblia aos domingos, que tinham permissão dos padres administradores da missão juntamente com as mães de fazer a distribuição da hóstia.

Para boa parte dos católicos sudaneses, ugandenses e quenianos, a vida religiosa era vivida com os catequistas e com as religiosas. É possível notar isso através de textos que, apesar de considerar-se sua frágil erudição, do ponto de vista histórico são depoimentos primorosos das tensões e conflitos do universo missionário africano, e graças a essas religiosas, no caso do estudo sobre a *Mahdiyya*, consegui cruzar vários textos de várias procedências que me ajudaram a perceber níveis de compreensão de análise, de atitudes etnocêntricas, mas também de descrição das sociedades missionadas.

No pós-Segunda Guerra Mundial, as missionárias combonianas se propuseram fazer uma grande releitura do passado das religiosas ancestrais no Estado Mahdista. A partir das experiências delas e de outras em diversos espaços africanos, trouxeram em seus escritos a denúncia, em diversos contextos históricos, da desigualdade de gênero dentro da área missionária.

No próximo ítem, será ressaltada a importância do investimento nas pesquisas sobre os estudos africanos e as interfaces que podem dinamizar reflexões fundamentais sobre a contribuição brasileira para espaços africanos que precisam ainda ser conhecidos pela nossa historiografia.

A história do Sudão mahdista é vital para a compreensão de diversos outros movimentos anticoloniais e precisa, assim como outros importantes espaços africanos, de apoio e infraestrutura necessários para o desenvolvimento de pesquisas nos quais podemos trazer contribuições importantes com referenciais construídos no campo acadêmico brasileiro.

A importância do investimento das universidades nos estudos africanos: o exemplo desta pesquisa

É importante frisar a importância das universidades brasileiras e das pós-graduações de formar pessoas que possam fazer políticas coerentes de pesquisas e trazerem à tona histórias diferentes das conhecidas, mas que podem dar outras dimensões para os estudos do colonialismo, das fontes missionárias, dos processos de hierarquização das sociedades e de experiências coloniais. O Sudão, por exemplo, foi a única formação colonial que adotou a nomenclatura de *condomínio* - não era área de influência, ou protetorado ou colônia, e que tem essas sobreposições de colonização.

À época de elaboração do doutorado, a ideia era questionar a visão corrente do Sudão como palco de fundamentalistas que sempre odiaram o ocidente, e busquei trazer a riqueza, a originalidade e a imensa produção narrativa discursiva dessas sociedades; e que elas estavam em redes internacionais de diálogos e produções de sentidos; e que essas sociedades questionam os missionários recém-chegados, além de os colocarem limites e atravesso uma porta, que aparece nas fontes escritas, que é a dimensão humana dessas relações, sobretudo na disputa pelo controle do corpo, sexualidade e o sentido de vida das cinco mulheres prisioneiras.

Estudar outros espaços africanos que não têm correlação direta com a nossa história colonial atlântica também nos permite ampliar referências teórico-metodológicas, que possibilitam revisitar velhos temas trazendo novas e instigantes interpretações, acentuando a riqueza com as pesquisas e universidades africanas no mundo contemporâneo, a partir de questões também que se apresentam para nós como desafiadoras na atualidade e as quais precisamos atravessar globalmente - como os impactos da pandemia nos diferentes contextos sociais periféricos da América Latina e da África, por exemplo.

Revisitar a história que marca os 140 anos da *Mahdiyya* no Sudão também é um convite para se repensar as formas dos estudos dos diferentes contextos muçulmanos e a necessária atenção aos discursos islamofóbicos que produzem “inimigos convenientes” - na acepção de

Peter Gay na sua importante obra “O Cultivo do ódio” - que justificam ainda mais o descarte de pessoas e sociedades inteiras num contexto de profunda crise civilizacional que atravessamos.²⁶⁶

Bibliografia

Gay, P. (1995). *A Experiência Burguesa: da Rainha Vitória a Freud*, Vol. 03: “O Cultivo do Ódio”. São Paulo: Companhia das Letras.

Mitchel, T. (1995). “Orientalism and Exhibitionary Order”, in: DIRKS, Nicholas B. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1995.

Santos, P. T. & Kumar, S. (2021). *Faith, War and Slavery: a history of the colonial conquest of Sudan (1881-1898)*. Delhi: Shivalik Prakashan.

_____. (2013). *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Editora UNIFESP.

Shouk, A. & Bjorkelo, A. (1996). *The Public Treasury of the Muslims. Monthly Budgets of the Mahdist State in the Sudan – Bayt Al Mal (1897)*. Leiden: Brill.

²⁶⁶ Gay, Peter (1995). *A Experiência Burguesa : da Rainha Vitória a Freud*, Vol. 03: “O Cultivo do Ódio”. São Paulo: Companhia das Letras.

