

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PARA ALÉM DAS IDENTIDADES E FRONTEIRAS:
A LÓGICA SOMATÓRIA E A PLURALIDADE RELIGIOSA GUINEENSE
(SÉCULOS XVI E XVII)

Juiz de Fora

2026

Krislayne Mota Mendes

**PARA ALÉM DAS IDENTIDADES E FRONTEIRAS:
A LÓGICA SOMATÓRIA E A PLURALIDADE RELIGIOSA GUINEENSE
(SÉCULOS XVI E XVII)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal de Juiz de Fora como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre
em História.

Orientador: Prof. Drº. Thiago Henrique Mota

Juiz de Fora

2026

Krislayne Mota Mendes

**PARA ALÉM DAS IDENTIDADES E FRONTEIRAS:
A LÓGICA SOMATÓRIA E A PLURALIDADE RELIGIOSA GUINEENSE (SÉCULOS
XVI E XVII)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título
de Mestre em História.

Aprovada em 12 de março de 2026

BANCA EXAMINADORA



Prof. Drº. Thiago Henrique Mota Silva (Orientador)
Universidade da Califórnia e Universidade Federal de Juiz de Fora

Documento assinado digitalmente
gov.br FANNY LONGA ROMERO
Data: 07/06/2026 19:22:48-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Drª. Fanny Longa Romero
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira



Prof. Drª. Vanicleia Silva Santos
Universidade da Pensilvânia e Universidade Federal de Minas Gerais

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Mota Mendes, Krislayne.

PARA ALÉM DAS IDENTIDADES E FRONTEIRAS : A LÓGICA SOMATÓRIA E A PLURALIDADE RELIGIOSA GUINEENSE (SÉCULOS XVI E XVII) / Krislayne Mota Mendes. -- 2026. 138 f.

Orientador: Thiago Henrique Mota

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. Islã na África. 2. Interações religiosas na região da Guiné nos séculos XVI e XVII. 3. Cultura religiosa. 4. Pragmatismo religioso. I. Henrique Mota, Thiago, orient. II. Título.

*À minha mãe, Cristina, e aos meus avós, José e Tereza
(in memoriam), cujo amor e incentivo, desde o início da
minha existência, foram o alicerce para a realização
dos meus sonhos.*

Nota Técnica

Nesta dissertação, foram analisadas diferentes tipologias de fontes escritas em português arcaico, francês e mandinga. Nas fontes portuguesas, optou-se pela padronização da escrita conforme o português contemporâneo, a fim de facilitar a compreensão do leitor. A fonte em mandinga foi analisada a partir de sua versão original e em francês; contudo, nas citações diretas, optou-se pela tradução para o português, mantendo-se a versão francesa em nota de rodapé para garantir o rigor da pesquisa. Termos em mandinga aparecem em *itálico* e entre parênteses, visando o enriquecimento do texto por meio do uso de termos originais acompanhados de sua respectiva tradução.

Além disso, por contemplar uma região plural, optou-se pela padronização terminológica fonética das nomenclaturas dos grupos identitários com base na documentação portuguesa. Nesse sentido, utilizou-se a grafia Jalofo, Fula, Nalu, Casanga, Banhun, Barbacin e Borçalo. Já os termos Burba Sin e Bur Salon foram empregados para indicar unidades políticas. A padronização empregada, segue as normas propostas pela convenção de 1954 da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que determina o uso de letra maiúscula para nomes de povos, sendo facultativo o uso quando tomados como adjetivos.¹ Quanto às nomenclaturas em mandinga, manteve-se a grafia original que acompanha a fonética, respeitando as variações inerentes a uma língua de matriz oral.

Por fim, o termo “guineense” foi empregado para referir-se à região da atual Guiné-Bissau. Apesar de reconhecer o caráter genérico e as raízes coloniais do termo, ele é utilizado para delimitar geograficamente os grupos pertencentes à região dos rios Casamansa, Grande e São Domingos, funcionando como um coletivo espacial, e não cultural.

¹ **Convenção para grafia de nomes tribais.** Revista de Antropologia, vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954.

Sumário

Agradecimentos.....	7
Resumo.....	9
Lista de Mapas, Imagens e Gráficos	10
Introdução.....	11
Capítulo 1. Narrativas em movimento: contradições e interesses em disputa.....	21
1.1: Emissários do saber: entre o oral e o registro escrito.....	27
1.2: A contradição como evidência: a tradição oral nas fontes luso-africanas.....	33
1.3: Como se constroem as narrativas? disputas internas na perspectiva muçulmana africana...	42
1.4: Novos caminhos:.....	52
Capítulo 2. Religiões endógenas e Islã nos rios da Guiné: práticas, mediações e culturas religiosas	
.....	55
2.1. Religiões Endógenas e o impasse das definições.....	57
2.2. Cultura religiosa endógena: elementos de comunicação com o mundo espiritual e a formação social.....	63
2.3. Os ritos e a sacralização das florestas: uma análise de seus usos.....	66
2.4. Compreendendo o Islã na Guiné pré-colonial:.....	73
2.4.1 Expansão e prestígio social: a formação da cultura religiosa muçulmana guineense.....	74
2.4.2. Os cinco pilares e a universalidade da fé no espaço guineense.....	82
2.5. Cultura religiosa guineense e a formação do mosaico sociorreligioso.....	87
Capítulo 3. Entre versos, preces e raízes: formas de acesso ao sagrado nos rios da guiné.....	89
3.1. A agência dos religiosos locais e as formas de sociabilidade.....	93
3.2. Para além da conversão: interações religiosas.....	100
3.3. Sinergia do sagrado: múltiplas experiências espirituais e o fortalecimento do poder local..	104

3.4. A ortopraxia da escolha: uma cultura religiosa singular.....	112
Considerações Finais: Conflitos religiosos na Guiné-Bissau - passado e presente.....	115
4.1. A busca pela inserção global e as permanências ancestrais:.....	119
4.2. Conclusão.....	124
4.2.1. Singularidades guineenses: passado e presente da cultura religiosa local.....	124
5. Fontes:.....	128
6. Referência Bibliográficas:.....	128

“Todas essas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. A “ história única” cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história.” (Chimamanda Ngozi Adichie , 2009).

AGRADECIMENTOS:

Agradeço a Deus, que sempre foi fiel aos meus sonhos, cumprindo promessas e permitindo-me vivenciá-las como testemunho de Seu amor e misericórdia. À minha mãe, Cristina, que, embora nunca tenha tido grandes oportunidades, sustentou-me com sua força e amor em cada chance que tive. Seu exemplo de coragem, determinação e fé, assim como suas orações, são e seguirão sendo meu maior alicerce e motivação. À minha irmã, Jessyca, que sempre acreditou em mim, mesmo quando eu mesma duvidava, encorajando-me a seguir e não desistir. Seu carinho e o orgulho ao falar sobre mim e minha pesquisa foram meus combustíveis. Ao meu amado, Eduardo, que desde o início embarcou comigo nesta aventura do mestrado, sempre com uma palavra de conforto, motivação e um colo acolhedor para consolar, ouvir ou comemorar comigo ao longo do processo. À minha família, de modo geral, pois o amor que nos une é a minha certeza de que há sempre um lugar seguro para voltar.

Agradeço aos meus amigos, em especial a Taís, Gustavo e Júlia que, mesmo de longe e na correria do dia a dia, sempre encontraram tempo para se fazerem presentes. Com palavras de amor e ternura, mantiveram-se fiéis. Sou grata a todos os outros amigos que, mesmo à distância, torceram e acreditaram nesta vitória. Aos que fiz nessa intensa e desafiadora jornada na Universidade Federal de Juiz de Fora e que comigo dividiram sonhos, ideias, angústias e boas risadas. De maneira especial, ao Lucas Ribeiro, que de conhecido distante de turma ao longo da graduação, tornou-se um amigo especial no mestrado. Sou grata por seu afeto, paciência e companheirismo, sua presença deixou meus dias em Juiz de Fora mais leves e felizes.

Minha eterna gratidão ao meu orientador, Thiago Mota, que, desde a primeira vez que o procurei para desenvolvermos uma pesquisa, ainda na graduação, em Viçosa, disponibilizou-se com paciência e dedicação. Costumo dizer que tive muita sorte, visto que, além de especialista no assunto, Thiago possui o dom da docência sensível, tornando a jornada mais leve. Ele nos motiva, acredita em nós e nos devolve a confiança que, por vezes, o ambiente acadêmico nos tira. Obrigada pelo carinho e parceria ao longo destes anos, é um privilégio aprender com você.

Agradeço também, ao PPGH, pela estrutura e pelos excelentes profissionais que cooperaram para meu amadurecimento profissional. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa, visto que esse foi

essencial para minha permanência e dedicação. O suporte financeiro desta e de tantas outras instituições de fomento à pesquisa são de suma importância, não apenas para garantir uma educação gratuita e de qualidade, mas também para proporcionar a pessoas que, como eu, vieram de classes menos favorecidas, a oportunidade de se qualificar e ocupar espaços de relevância na ciência e na educação brasileira. Por fim, agradeço a todos os professores e pesquisadores que compartilharam seus conhecimentos, contribuindo para que esta pesquisa se concretizasse. Agradeço, em especial, às professoras Vanicleia e Fanny, que compuseram minha banca, mulheres fortes que me inspiram diariamente.

RESUMO: Esta dissertação tem como finalidade analisar a pluralidade sociocultural existente na região dos rios Casamansa, São Domingos e Grande (atuais sul do Senegal e norte da Guiné-Bissau) durante os séculos XVI e XVII, dando ênfase ao aspecto religioso. Através da investigação em cartas e tratados portugueses, bem como na crônica do *Tarikh Mandinka de Bijini*, analisa-se como os grupos guineenses reagiram à expansão e influência da religião islâmica tornando-a um pilar importante das sociedades analisadas. Através de uma leitura minuciosa e do cruzamento das fontes, busca-se destacar a agência dos povos guineenses, compreendendo como estes elaboravam preceitos islâmicos sem abdicar de suas tradições religiosas endógenas. Propõe-se que a cultura religiosa nesse espaço operou por meio de uma "lógica somatória", permitindo a coexistência e o pragmatismo religioso em vez de uma conversão excludente. Por fim, a pesquisa ressalta o papel dos grupos guineenses como agentes centrais na configuração de um dinamismo religioso que resiste e fundamenta a sociedade guineense contemporânea.

Palavras-chave: Islã na África - Religiões endógenas - Interações religiosas na região da Guiné nos séculos XVI e XVII - Cultura religiosa - Pragmatismo religioso - Narrativas históricas.

ABSTRACT: This dissertation aims to analyze the sociocultural plurality that existed in the region of the Casamansa, São Domingos, and Grande rivers (now southern Senegal and northern Guinea-Bissau) during the 16th and 17th centuries, with an emphasis on religious aspects. Through research into Portuguese letters and treaties, as well as the chronicle of *Tarikh Mandinka de Bijini*, it analyzes how local identity groups reacted to the expansion and influence of Islam, making it an important pillar of the societies analyzed. Through a thorough reading and cross-referencing of sources, the study seeks to highlight the agency of the Guinean peoples, understanding how they developed Islamic precepts without abandoning their endogenous religious traditions. It is proposed that religious culture in this space operated through a “summative logic,” allowing for coexistence and religious pragmatism rather than exclusive conversion. Finally, the research highlights the role of local groups as central agents in shaping a religious dynamism that resists and underpins contemporary Guinean society.

Keywords: Islam in Africa - Endogenous religions - Religious interactions in the Guinea region in the 16th and 17th centuries - Religious culture - Religious pragmatism - Historical narratives.

LISTA DE MAPAS, IMAGENS E GRÁFICOS:

Mapa 1: Localização da Guiné-Bissau	13
Mapa 2: Mapa das pessoas e culturas na Alta Guiné e as zonas de seus territórios.....	23
Mapa 3: Localização da aldeia de Bijine.....	26
Imagem 1: Amuleto de proteção (<i>táwun</i>) na aldeia de Bijine	111
Gráfico 1: Religião por região da Guiné-Bissau.....	120
Gráfico 2: Religião por grupo identitário.....	121

Introdução

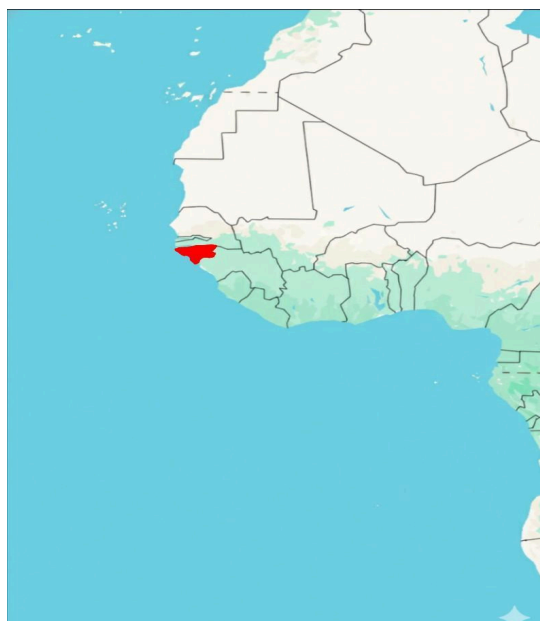
A complexidade da região que hoje compreende a Guiné-Bissau fundamenta-se, desde os tempos mais remotos, no entrelaçar de identidades socioculturais e religiosas. Embora a historiografia recente tenha se dedicado a decifrar o mosaico cultural desses povos, persiste uma lacuna no campo religioso: as tensões e negociações com o sagrado, especialmente no período anterior ao século XV, são frequentemente reduzidas ao conceito de “conversão”. Tal termo, em seu sentido literal e linear, falha ao tentar traduzir a realidade de um espaço onde a cultura religiosa operava por uma lógica somatória e não excludente. Isto é, diferentes práticas, agentes e mecanismos de mediação espiritual podiam ser mobilizados simultaneamente pelos grupos guineenses sem que isso implicasse, necessariamente, a substituição de concepções religiosas anteriormente professadas. Parte-se, portanto, do entendimento de que toda experiência religiosa situa-se historicamente, sendo atravessada pelas dinâmicas culturais dos grupos que a professam. Desse modo, ao longo deste trabalho, não pretendemos atribuir exclusivamente ao Islã a capacidade de adaptação ao espaço guineense, mas compreender como diferentes grupos mobilizavam práticas, símbolos e concepções religiosas de acordo com suas demandas sociais, fossem elas políticas ou espirituais.

Diante dessa problemática, esta dissertação se norteia pela seguinte questão: seria possível uma interação em que grupos guineenses não adeptos ao Islã pudessem utilizar preceitos islâmicos de modo a acessar o sagrado e obter benesses, preservando suas religiões endógenas? Investiga-se, portanto, a presença islâmica na região não pela via da substituição religiosa, mas como parte de uma dinâmica espiritual mais ampla, na qual diferentes grupos incorporavam elementos religiosos diversos às suas formas de experienciar o sagrado. Nesse contexto, os preceitos islâmicos tornaram-se componentes importantes da composição sociocultural local ao oferecer novas possibilidades de equilíbrio entre os mundos espiritual e material.

A análise aqui proposta circunscreve-se aos séculos XVI e XVII, período de intensa mobilidade nas rotas comerciais que ligavam a região da Guiné ao Sahel e de inserção dos grupos guineenses no comércio transatlântico. Em meio às instabilidades geradas por disputas de poder, fluxos migratórios e trocas mercantis, consolidou-se uma cultura local pautada pela negociação constante. Nesse cenário — onde grupos como os Mandingas, Beafadas, Papéis e Arriatas, além de pregadores muçulmanos e clérigos católicos, mediavam o acesso ao sagrado — as fronteiras culturais mostravam-se fluidas. O contato nas feiras ao longo dos rios, com destaque para o Casamansa, Grande e São Domingos, permitia que diversos grupos identitários partilhassem não apenas mercadorias, mas saberes, crenças e influências. A

escolha desses afluentes justifica-se por sua relevância na conexão de um número considerável de grupos guineenses em um curto espaço territorial, configurando um ambiente de convergências culturais e, simultaneamente, de convicções particulares. Além disso, para além das trocas comerciais internas, a localização a oeste do continente africano, com ligação para o Atlântico, configurava um espaço de intensa disputa pela hegemonia comercial transcontinental. (Mapa 1)

Mapa 1: Localização da Guiné-Bissau



Google Maps. Localização da Guiné-Bissau. 2025.

Importante ressaltar que, ao longo deste trabalho, optou-se pela utilização do termo “grupos guineenses”. Tal escolha justifica-se pelo fato de que terminologias como “grupos étnicos” ou “etnia” possuem origens coloniais, sendo, portanto, inadequadas ao período investigado e à perspectiva interna à qual pretendemos nos alinhar. Pela mesma razão, evita-se o uso dos termos “Guiné-Bissau” e “Guiné Portuguesa”, uma vez que são nomenclaturas anacrônicas e vinculadas ao processo de partilha e dominação colonial. Assim, deliberou-se pelo uso das expressões “região onde hoje se localiza a Guiné” ou “regiões guineenses”, de modo geral, respeitando a integridade histórica do recorte proposto.

Toby Green afirma que as dinâmicas políticas na região onde hoje se localiza a Guiné remontam ao século XIII, quando fluxos migratórios provenientes do Reino do Mali se instalaram no território e, com o passar do tempo, fundaram o Reino do Kaabu, de grande expressão mandinga e muçulmana. Ainda de acordo com o pesquisador, a multiplicidade

sociocultural e religiosa vigente na região há vários séculos é fruto da agência de núcleos políticos, familiares e de classe que, para além da identidade cultural, conformaram novas linhagens organizadas com base em interesses mútuos.²

No entanto, o papel exercido por essas lideranças, em consonância com os grupos muçulmanos e os adeptos às religiões endógenas, conflitou-se com as investidas jesuíticas no século XVII. Nesse sentido, Vanicleia Silva Santos traz reflexões fundamentais sobre como esse encontro resultou em tensões e dicotomias potencializadas pelos sacerdotes que, municiados por sua visão ocidental, segmentavam as religiões professadas neste espaço em polos opostos e sem vias de interação.³

Contudo, em sua análise sobre os rios da Guiné, José da Silva Horta identifica duas tendências contrastantes e pilares da relação que estes grupos mantinham com o sagrado: uma voltada à negociação constante, pautada pela inclusão e partilha; e outra, oposta, caracterizada por uma rigidez identitária que busca a submissão à cultura dos dominantes.⁴ Tal premissa, embora efetiva ao analisar a identidade dos grupos em um sentido macro-social, torna-se insuficiente quando confrontada com as identidades em sua construção integral — as quais englobam, para além do pertencimento social, os atravessamentos religiosos e a agência coletiva.

Logo, partindo dessas contribuições, o objetivo geral desta dissertação consiste em investigar os pontos de convergência religiosa que permitiram a determinados grupos preservarem suas tradições religiosas endógenas ao passo que experienciavam o sagrado por meio de preceitos islâmicos. Para atingir tal finalidade, faz-se necessário investigar as dinâmicas de identidade religiosa na região onde hoje é a Guiné, destacando os códigos fundamentais das religiões endógenas e sua resiliência frente ao contato com o Islã.

Segundo Thiago Mota, no século XVI, a religião islâmica já havia estabelecido raízes na Senegâmbia, expandindo-se sobretudo por vias da educação e pela oração, o que lhe conferiu o respaldo necessário para orientar a vida social. As indagações de Mota são

² GREEN, Toby. **Etnia, religião e a história do poder popular: vozes do povo**. In: CARTER, Miguel; CARDOSO, Carlos (org.). *Sociedade, política e opinião pública na Guiné-Bissau*. Bissau: DEMOS, 2021. p. 149.

³ SANTOS, Vanicleia Silva. **Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII)**. *Métis: história & cultura*, v. 10, n. 19, 2011, p. 192.

⁴ DA SILVA HORTA, José. **Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (Séculos XV-XVII)**. *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 21, n. 40, 2014, p. 26.

relevantes ao proporem que a presença islâmica na região consolidou-se por vias majoritariamente pacíficas, operando “de baixo para cima”.⁵

Esta pesquisa, por sua vez, propõe um avanço nessa análise, priorizando grupos que articulavam diferentes formas de relação com o sagrado e buscavam nos preceitos islâmicos alternativas de acesso ao mundo espiritual. Por isso, defende-se que relações de sociabilidade, como comércio, matrimônio e convivência territorial, permitiram que grupos vinculados às religiões endógenas aderissem a preceitos do Islã de forma pragmática. Assim, os objetivos específicos desta pesquisa consistem em: 1) explorar os mecanismos islâmicos que permitiam o acesso de diferentes grupos guineenses aos seus preceitos; 2) analisar as bases cosmológicas endógenas e como a presença islâmica foi apropriada pelas diversas populações guineenses em benefício próprio; e 3) identificar as formas de continuidade e soma de forças entre ritos islâmicos e as práticas religiosas endógenas no atendimento às demandas da vida cotidiana.

O método de pesquisa transcende a leitura a contrapelo ao adotar uma análise entrecruzada de fontes internas e externas. Nessa abordagem, a perspectiva local constitui o eixo central de interpretação, orientando o exame da documentação produzida por agentes europeus à luz das dinâmicas religiosas e socioculturais guineenses. Nesse sentido, a investigação fundamenta-se, sobretudo, na crônica do *Tarikh Mandinka de Bijini* — registro em língua mandinga fruto de gerações de preservação da memória local. Embora fixada no século XIX, essa fonte remete a séculos de experiência muçulmana e de organização social na região onde Bijini foi idealizada como um centro islâmico em meio a territórios habitados por grupos adeptos das religiões endógenas. Sua relevância reside na possibilidade de acessar a lógica interna dos acontecimentos e as formas locais de elaboração da memória, permitindo compreender a história guineense pré-colonial para além das lentes produzidas pela documentação europeia.

Em diálogo com essa perspectiva interna, a pesquisa também mobiliza os relatos dos viajantes cabo-verdianos André Álvares de Almada (1594) e André Donelha (1625), além das cartas de padres jesuítas destinadas à Ordem. Esse conjunto documental, reunido na coletânea *Monumenta Missionaria Africana* (Segunda Série, volumes II a VI), registra aspectos da dinâmica social da região da Gâmbia e dos rios ao sul entre os séculos XVI e XVII. O cruzamento entre essas diferentes tipologias documentais possibilita tensionar a lente

⁵ MOTA, Thiago H. **Islamização a partir de baixo: Educação e expansão islâmica na África Ocidental**. In: GIACOMAZZI, Gabriel dos Santos; MACEDO, José Rivair; BALDÉ, Saido (org.). *Sociedades Africanas: religiosidades, identidades e conexões globais*. Recife: EDUPE, 2024. p. 154.

etnocêntrica presente nos registros ocidentais e evidenciar dinâmicas de agência, religiosidade e organização social que escapam às narrativas ocidentais.

Ademais, a análise dessa documentação fundamenta-se na metodologia qualitativa, que é oportuna em pesquisas que realizam investigações mais aprofundadas. Ao se voltar para realidades que não podem ser quantificadas com dados numéricos, visa-se analisar a rigor comportamentos, significados e valores dessas sociedades.⁶ Somente por meio de uma crítica minuciosa das fontes, e empregando uma virada interpretativa, ou seja, uma leitura pautada na interpretação e na análise a contrapelo, torna-se possível mapear a agência dos diversos grupos guineenses buscando se fortalecer em meio a intensas disputas de interesses. Simona Cerutti nos inspira a observar as informações que fogem às intenções e ao controle do redator, revelando o que uma leitura superficial não permitiria.⁷ Logo, para além da crítica para cada uma das tipologias de fonte aqui utilizadas, faz-se necessário um cruzamento das mesmas para que se possa acessar e desenvolver informações silenciadas em favor do discurso hegemônico de uma época.

Nesse sentido, a relevância desta dissertação reside na necessidade de reconhecimento da agência local no jogo político, comercial e social vigente. Nos últimos anos, nota-se o crescimento de trabalhos dedicados a investigar as sociedades africanas em períodos que antecedem o colonialismo efetivo. Em sua maioria, tais pesquisas buscam não apenas demonstrar a existência dessas sociedades, mas resgatar uma história africana que, por séculos, foi registrada sob lentes etnocêntricas. Posto isso, este trabalho, para além de se inserir nesse movimento historiográfico, traz inovações metodológicas ao promover o entrecruzamento de fontes ocidentais e locais, demonstrando que os grupos guineenses já possuíam, antes mesmo da intensificação da presença europeia, sistemas de escrita e de organização social próprios. A originalidade deste estudo reside não apenas em apresentar novas possibilidades de fontes — em especial as que contemplam uma perspectiva interna, questionando a ideia de escassez documental para o período pré-colonial —, mas também em demonstrar formas de análise que destacam, sobretudo, a agência africana.

Célebres historiadores têm se dedicado ao debate sobre a religiosidade na Senegâmbia e na atual Guiné-Bissau. Autores como Thiago Mota e Lamin Sanneh são referências ao analisarem uma expansão islâmica pacífica, a qual se inseriu na região preservando as influências culturais preexistentes. No tocante às religiões endógenas, as contribuições de

⁶ TAQUETTE, Stella R.; BORGES, Luciana. **Pesquisa qualitativa para todos**. Editora Vozes, 2021. s.p.

⁷ CERUTTI, Simona. **A contrapelo: diálogo sobre o método**. In: **Espaços, Escalas e Práticas Sociais na micro-história Italiana** (e-book), editado por D. Carneiro, M. Vendrame, 2021, p. 61.

Vanicleia Silva Santos, Clara Abraão e Jeocasta de Freitas oferecem reflexões essenciais sobre as culturas religiosas ancestrais e sua centralidade na organização do mundo material. Em diálogo com esses trabalhos, esta dissertação insere-se na busca por um ponto de convergência entre grupos que professavam a religião endógena e os adeptos ao Islã, considerando que, como defende Mota, estes últimos experienciavam a religião à luz das tradições culturais guineenses. Ao investigar o dinamismo religioso dos grupos que habitavam as margens dos rios Casamansa, Grande e São Domingos, objetiva-se demonstrar que, para além das dicotomias de crenças registradas nas fontes ocidentais, existia um espaço de coexistência e interação por meio do sagrado. Tal dinâmica conferia aos sujeitos não apenas ascensão social e política, mas, primordialmente, um respaldo espiritual e coletivo necessário à sobrevivência e ao fortalecimento desses grupos.

Para investigar a cultura religiosa resultante da integração territorial e espiritual entre o Islã e as religiões endógenas, compreendendo-a como forma de sustento espiritual para os grupos da Guiné quinhentista e seiscentista, esta pesquisa baseia-se nas ideias de Clifford Geertz. O antropólogo busca compreender as conexões estabelecidas entre a religião e a cosmovisão de um grupo, defendendo que os símbolos e a sacralidade a eles atribuída expressam modos de vida e visões de mundo.⁸ Portanto, a relação mantida por esses grupos com as duas vertentes religiosas de maior expressão na temporalidade investigada possuía respaldo em um dinamismo anterior ao próprio período, constituído a partir da ligação espiritual com o espaço e da necessidade de acomodar o novo para preservar o essencial.

Logo, destacar a perspectiva interna africana perpassa pela necessidade de reduzir a escala de observação, de modo a lançar luz sobre elementos essenciais que, se analisados a partir de uma perspectiva macro, passariam despercebidos, como orienta Giovanni Levi.⁹ O emprego da microanálise como método na escolha do recorte espacial justifica-se pela necessidade de demonstrar que as generalizações acerca da religião islâmica, bem como a equivocada ideia de uma passividade dos grupos guineenses, não se sustentam. Nesse sentido, fontes internas locais, como o *Tarikh Mandinga de Bijini*, permitem acessar singularidades sociais, religiosas e políticas frequentemente obscurecidas pelas narrativas produzidas em perspectiva global. O entrecruzamento dessas narrativas com os escritos ocidentais possibilita evidenciar as tensões, negociações e formas de agência que compunham o espaço guineense. Além disso, notam-se as contribuições dessa região para a história global, tanto por meio das

⁸ GEERTZ, Clifford. **A religião como sistema cultural. A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1997, p. 67.

⁹ LEVI, Giovanni. **Micro-história e história global. In: Micro-história - um método de transformação**. Organizadores: Maira Vendrame, Alexandre Karsburg. São Paulo, SP: Letra e Voz, 2020, p.22.

influências culturais no período diaspórico quanto, na contemporaneidade, pelos fluxos migratórios.

Compreender a cultura religiosa guineense nos séculos XVI e XVII é acessar as bases que configuram a dinâmica sociocultural e religiosa vigente nesse espaço até os dias de hoje. Em um mundo marcado pela globalização e por intensos fluxos de informações, a singularidade guineense, pautada na negociação, interação e coexistência, tem sido constantemente tensionada por concepções universalistas de ortodoxia. À vista disso, a relevância social desta dissertação justifica-se pela possibilidade de, por meio do passado, buscar chaves interpretativas para as dinâmicas que resistem no presente. O estudo aqui proposto promove não apenas o reconhecimento das particularidades identitárias dos diversos grupos, mas também o coletivismo de suas concepções ancestrais, as quais conferem solidez, equilíbrio e prosperidade social mesmo diante de conflitos políticos e intolerâncias religiosas.

Diante das questões aqui delimitadas, esta dissertação estrutura-se em três capítulos, seguidos de uma conclusão densa. Por meio de um debate atento às intencionalidades das fontes, busca-se demonstrar que o pluralismo característico da cultura religiosa guineense é resultante da agência dos grupos locais em interação com as duas principais vertentes espirituais da região: o Islã e as religiões endógenas. O primeiro capítulo, intitulado “*Narrativas em movimento: contradições e interesses em disputa*”, objetiva debater como os discursos compuseram as representações sobre as religiões professadas na região da Guiné nos séculos XVI e XVII. Partindo das narrativas presentes nas fontes internas — especialmente o *Tarikh Mandinga de Bijini* — e dialogando criticamente com os relatos de viajantes e clérigos, busca-se acessar as tensões e contradições que atravessavam o espaço guineense, demonstrando como práticas, discursos e tradições religiosas, embora mantivessem princípios fundamentais, foram continuamente ressignificados em contextos de guerra, incertezas e disputas por ascensão socioeconômica. Busca-se aqui demonstrar que o não dito, o silenciado e as informações marginalizadas nas entrelinhas dos documentos possibilitam compreender as dinâmicas de um tempo e as deliberações que o constituíam.

O segundo capítulo, denominado “*Religiões endógenas e Islã nos rios da Guiné: práticas, mediações e culturas religiosas*”, dedica-se a compreender a religiosidade local a partir de seus dois pilares fundamentais. De um lado, analisa-se a cultura religiosa endógena, pautada no saber ancestral e na profunda ligação com o território como via de comunicação com o sagrado; de outro, examina-se a cultura islâmica em sua experiência no espaço guineense, considerando tanto seus preceitos mais amplos quanto as formas pelas quais diferentes grupos os mobilizavam em seu cotidiano. Investigar os fundamentos dessas duas

matrizes permite assimilar os limites e as possibilidades de interação entre elas, mediadas pela constante mobilidade de seus fiéis ao longo do espaço guineense.

Como cerne deste trabalho, o terceiro capítulo, intitulado “*Entre versos, preces e raízes: formas de acesso ao sagrado nos rios da Guiné*”, dedica-se a apreender a cultura religiosa formada a partir da somatória de forças espirituais e da mobilização de um capital cultura religioso que possibilitasse aos fiéis benefícios também no mundo material. Por meio do debate sobre o pragmatismo religioso, objetiva-se investigar o processo de interação e incorporação somatória como um fenômeno parcial e contínuo, compreendendo que a religião influenciava todas as esferas sociais e era vital para a preservação e para as relações formativas desses grupos. Assim, busca-se lançar luz sobre dinâmicas socioculturais que não se adequam ao conceito de conversão em seu sentido literal e dicotomizado, mas que respondiam às necessidades existenciais de cada tempo e espaço.

O texto se encerra com as “*Considerações Finais: conflitos religiosos na Guiné-Bissau - passado e presente*”, discutindo como os elementos analisados contribuem para a compreensão da realidade religiosa na Guiné-Bissau atual. Argumenta-se que as dinâmicas da cultura religiosa investigadas no período anterior à colonização perduram, em larga medida, até a contemporaneidade, evidenciando a solidez dos ensinamentos ancestrais preservados pelas linhagens familiares. Mesmo diante da globalização e da influência de perspectivas religiosas universalistas, grande parte dos grupos guineenses — sejam muçulmanos ou adeptos das religiões endógenas — seguem professando suas crenças à luz da cultura guineense, pautada na interação e na somatória de forças. Desse modo, os conflitos permanecem sendo historicamente negociados, reafirmando a alteridade do dinamismo local frente às concepções de ortodoxia importadas. Em meio às tensões do presente, essa cultura religiosa singular resiste como a cosmovisão que rege a vida e a identidade de grande parte da população local.

Diante do exposto, o convite que se faz é o de ingressar nesta complexa jornada pela religiosidade guineense dos séculos XVI e XVII, bem como por seus atravessamentos na contemporaneidade. Pesquisar o sagrado em um espaço de tamanha diversidade revela-se um exercício ousado; afinal, ao lidar com a cosmovisão que rege as esferas social, política e cultural, o risco de sucumbir às armadilhas dos discursos hegemônicos é constante. Contudo, esta dissertação pretende ser uma contribuição para que novos pesquisadores — que, como eu, fascinam-se pelas múltiplas possibilidades de relação com o espiritual — sintam-se encorajados a aprofundar-se nesta temática. Investigar a interação entre as religiões endógenas e o Islã, duas matrizes historicamente deturpadas pelo pensamento ocidental,

requer mais do que coragem, exige compromisso ético com a história e com a memória de povos que, secularmente, mostram-se resilientes e ativos na preservação de suas concepções e de sua própria existência.

CAPÍTULO 1

**Narrativas em movimento:
Contradições e interesses em disputa**

O recorte temporal e espacial desta pesquisa é a região ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Grande (atual Guiné-Bissau) entre o final do século XVI e XVII. Este período e área foram estabelecidos para explorar os relatos dos viajantes que estiveram nessa localidade nesta mesma temporalidade. Motivados pela defesa do monopólio comercial luso-africano em Cabo Verde e pelo propósito de “salvação de almas” por meio da fé cristã, combatendo as religiões endógenas e o Islã, figuras como Almada, Donelha e os padres jesuítas Baltazar Barreira e Manuel Álvares viveram por anos nesta região. Como fruto desse trabalho, eles registraram em cartas, tratados e correspondências detalhes sobre a realidade sociorreligiosa e política dos grupos guineenses.

Alinhada a outros trabalhos recentes que utilizam essas fontes, a presente dissertação busca, por meio de uma análise qualitativa, compreender como o complexo mosaico sociorreligioso guineense se conformou por meio de discursos que, além de resguardar as tradições religiosas endógenas, impulsionaram a negociação e a acomodação de novos costumes e crenças. Contudo, em razão dos limites impostos pela ótica cultural ocidental dos emissários europeus — em sua maioria de origem luso-africana —, faz-se necessário privilegiar fontes que permitam acessar as dinâmicas internas dos grupos guineenses para além das representações produzidas externamente. Nesse sentido, a investigação fundamenta-se na análise entrecruzada da crônica do *Tarikh Mandinga de Bijini*, compilado de textos muçulmanos africanos registrados no século XIX, mas que preservam tradições e memórias relativas a períodos anteriores, como os séculos XV e XVII. A centralidade dessa documentação reside na possibilidade de acessar formas locais de elaboração da memória, da religiosidade e da organização social, permitindo tensionar criticamente as informações presentes nas fontes escritas ocidentais.

A região que corresponde à atual Guiné-Bissau, no período aqui contemplado, caracterizava-se por sua multiplicidade de povos, culturas e crenças. Por isso, este trabalho se aterá aos povos que viviam ao longo de três rios essenciais para as trocas comerciais e culturais: Casamansa, Grande e São Domingos. A diversidade de grupos identitários no entorno desses rios é fundamental para a compreensão das negociações sociais que possibilitaram o intercâmbio religioso entre os adeptos das religiões endógenas e ao Islã, objeto central desta dissertação.

Com base nas descrições de Almada, os grupos existentes ao longo do rio Casamansa eram os Arriatas e Falupes na costa, e os Jabundos, Banhus e Casangas mais ao interior. Já o rio Grande era habitado por Beafares e Nalus, enquanto o rio São Domingos (próximo a

Cacheu) era a terra dos Buramos (ou Papéis) e Balantas.¹⁰ É importante ressaltar que essa indicação geográfica não é algo concreto, pois, devido à proximidade geográfica e ao extenso tamanho dos grupos, essas comunidades ribeirinhas frequentemente habitavam ambas as margens. A distribuição geográfica proposta por Toby Green em sua obra *“The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589”* será utilizada como referência, conforme ilustrado no mapa a seguir:

Mapa 2: Mapa das Pessoas e Culturas na Alta Guiné e as Zonas de seus Territórios.



In: GREEN, Toby. **The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589.**

Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 32.

Por tradição, utilizaremos a concepção cunhada por Hampaté Bâ. Segundo o autor, na história africana, a tradição corresponde à oralidade, compreendida como memória viva dos povos e responsável pela transmissão de conhecimentos acumulados ao longo das gerações. A tradição oral eleva o homem à sua totalidade, posto que ela participa da formação de sua cosmovisão e de suas formas de pertencimento coletivo. Seu caráter sagrado relaciona-se à capacidade de preservar e transmitir referências culturais compartilhadas, fortalecendo vínculos sociais e identitários.¹¹ O reconhecimento enquanto parte desse todo — e, neste

¹⁰ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dêz do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana.** In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.301. pp. 289-327.

¹¹ BÂ, Amadou Hampâté et al. **A tradição viva.** História geral da África, v. 1, 2010, p. 181.

caso, utilizaremos a ideia de grupos sociais — constitui-se por meio de uma identidade social construída historicamente e mantida através das representações coletivas e das práticas transmitidas pela oralidade. Desse modo, a ritualização e os significados atribuídos a essas práticas perduram ao longo das gerações, legitimando e fortalecendo as narrativas que se pretende registrar.

Em razão da proximidade e da multiplicidade de grupos, os quais possuíam divisões internas, busca-se perceber como estes mobilizaram suas narrativas em favor de seus interesses, alinhando os discursos aos contextos vividos. Ao longo deste capítulo, pretende-se demonstrar a fragilidade das narrativas generalizantes, visto que estas não se adequam a espaços multiculturais. No espaço guineense, marcado pela diversidade cultural e pelas particularidades de pequenos e médios nichos familiares e grupais, concepções compartilhadas emergiam por meio das tradições orais ligadas à ancestralidade. Essa base, comum a diversos grupos, manifestava-se de diferentes formas, pois cada um a interpretava de acordo com seus conhecimentos e sua formação comunitária. Assim, o objetivo é demonstrar como as narrativas e os discursos que sustentavam a longevidade das tradições, apesar de manterem seus referenciais compartilhados, foram moldados ao longo do tempo em razão de contextos de guerra, incertezas ou busca por ascensão socioeconômica.

Na presente pesquisa, busca-se compreender a narrativa não apenas como mera ficção ou reprodução fiel dos acontecimentos, mas como um processo de construção histórica e social resultante da agência de sujeitos inseridos em contextos específicos. À luz das concepções de Roger Chartier e Stuart Hall, essas formas de representação são elaboradas a partir de experiências, interesses, negociações e relações de poder que permeiam o mundo social.¹² Assim, as narrativas constituem modos de interpretar e organizar experiências coletivas, ao mesmo tempo em que estruturam percepções compartilhadas em determinado contexto histórico por meio da mobilização de memórias, símbolos e referências culturais comuns.¹³ Contudo, é preciso salientar que tais narrativas também configuram um campo recorrente de disputas, uma vez que processos de silenciamento, reelaboração e legitimação participam da construção da memória de determinado grupo.

Compreendidas como construções históricas e sociais, as narrativas serão aqui analisadas como formas de interpretar as experiências coletivas, estando estas articuladas às disputas em curso, sejam elas religiosas, políticas ou culturais. Com base nessa definição, o objetivo deste capítulo é debater como essas narrativas compuseram os discursos sobre as

¹² CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, v. 5, n. 11, 1991. P. 187.

¹³ HALL, Stuart. The work of representation. In: *The applied theatre reader*. Routledge, 2020.

religiões professadas na Guiné, no recorte espacial e temporal aqui contemplado. Com foco nas interações religiosas entre as religiões endógenas e o Islã, a pesquisa busca defender a possibilidade de um intercâmbio religioso deliberado pelo imaginário local. Não se trata de simplificar as relações baseadas apenas na conversão, mas de pontuar a importância social islâmica junto às comunidades que não eram adeptas a essa vertente. Ao evidenciar as características particulares dessas religiões, busco elucidar as narrativas internas, os tensionamentos advindos da disputa por ascensão e a forma como elas eram mobilizadas para justificar as contradições da experiência humana em seus diversos contextos.

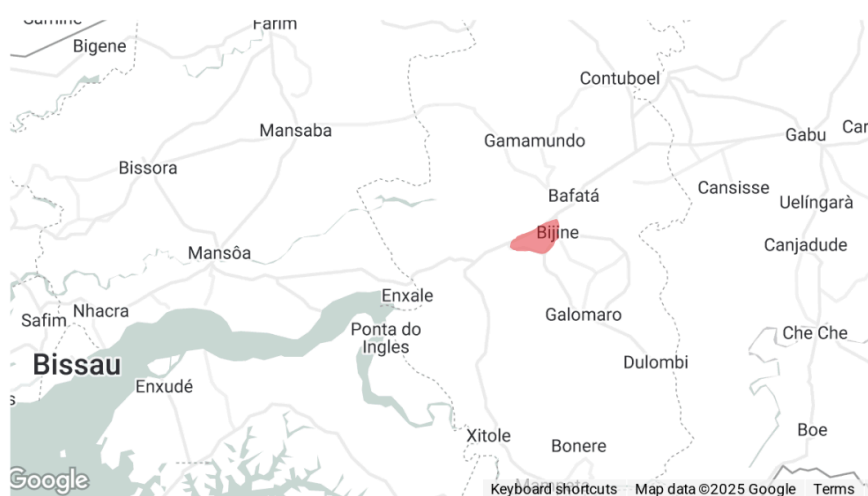
De modo geral, a narração de um acontecimento envolve processos de seleção, silenciamento e elaboração simbólica. Posto isso, para compreender as informações contidas em um discurso, é necessário identificar e analisar a linguagem e as ideias que o moldaram, reconhecendo assim, os pontos que foram enfatizados e os que foram omitidos. Fundamentalmente, o conceito de representação, tal como se compreende neste trabalho, refere-se ao processo através do qual as experiências individuais e subjetivas ganham forma comunicável. Nesse sentido, a ideia de narrativa antes mencionada, emerge como uma modalidade privilegiada para dar a conhecer essa experiência que se encontra imersa nas subjetividades de quem a constrói ou a dissemina.

Nesse sentido, faz-se necessário perceber como o discurso transcende uma mera forma de falar. Ele atua como um sistema de representação que produz significados sobre o outro e por meio do qual o poder se manifesta. Neste caso, o discurso define não só quem o profere, mas também a quem ele é direcionado. Posto isso, considera-se que nenhuma fonte ou narrativa é neutra, pois todas refletem interesses, experiências e disputas dos grupos que as produziram e preservaram ao longo do tempo. A exemplo disso, na pesquisa aqui proposta, a lente eurocêntrica moldou e continua a moldar o continente africano e a religião islâmica de maneira equivocada, seja por meio dos registros de viajantes dos séculos XVI e XVII, seja pelos grandes veículos de mídia da atualidade. A superação dessas desinformações, no entanto, exige um esforço contínuo na construção e ampliação de uma historiografia africanista. Isso implica não apenas uma análise minuciosa das fontes ocidentais já disponíveis, mas também na busca ativa por novos escopos documentais que nos permitam acessar às narrativas internas dos grupos guineenses.

As fontes ocidentais aqui contempladas são base de grandes trabalhos da historiografia africanista como o de Horta (2002), Silva Santos (2008), Santos (2017), Mota (2018) e Malacco (2023). Os relatos de viajantes, bem como as cartas dos missionários jesuítas foram registrados durante a estadia destes na região dos Rios da Guiné do Cabo

Verde durante os séculos XVI e XVII. Já a Crônica do *Tarikh Mandinka de Bijini*, fruto de séculos de expressão muçulmana e da tradição oral local, foi registrada no século XIX por famílias importantes da aldeia de Bijini, que se localiza na atual Guiné-Bissau (conforme ilustrado no Mapa 3). Contudo, os registros se referem a acontecimentos anteriores, que vão desde a fundação de Bijini no início do ano de 1500 até a queda do reino do Kaabu em meados do século XIX. O uso do *Tarikh Mandinga de Bijini* nesta pesquisa justifica-se não apenas pela inovação documental, mas principalmente, pela possibilidade de acessar narrativas que estruturam a história e a memória coletiva interna de diferentes grupos guineenses. Preservadas por meio da oralidade local e posteriormente registradas por escrito, essas narrativas revelam não apenas continuidades ancestrais, mas também os processos de reelaboração e atualização das tradições ao longo do tempo. Assim, busca-se compreender como tais memórias foram continuamente mobilizadas em diferentes contextos históricos, resguardando elementos fundamentais das concepções religiosas e socioculturais guineenses.

MAPA 3: Localização da aldeia de Bijini



Google Maps. Localização da Aldeia de Bijini. 2025

Sabe-se que os relatos e discursos aqui analisados foram produzidos com o objetivo de privilegiar determinados pontos de vista; por isso, a investigação dessas fontes não deve se limitar apenas ao contexto temporal em que foram registradas. Faz-se necessário compreender também como a vida, os valores e os costumes dos agentes se desenvolviam paralelamente aos relatos produzidos. Dessa forma, torna-se possível perceber como as

estratégias mobilizadas pelos diferentes grupos para reafirmar suas tradições justificavam processos de associação ou dissociação diante dos acontecimentos, bem como a maneira pela qual as fronteiras religiosas se constituíam e se dissolviam por meio dessas interações. O questionamento crítico dessas construções discursivas abre espaço para a recuperação de perspectivas internas preservadas pela oralidade e historicamente marginalizadas pela historiografia ocidental. Assim, o desenvolvimento de pesquisas voltadas às perspectivas internas africanas depende não apenas da identificação das limitações das fontes disponíveis, mas também da elaboração de metodologias de análise capazes de evidenciar informações e interpretações historicamente subalternizadas.

1.1: EMISSÁRIOS DO SABER: ENTRE O ORAL E O REGISTRO ESCRITO

A compreensão da história africana perpassa primeiro pelo conhecimento de suas gêneses, ou seja, pela valorização de suas narrativas internas e pelo reconhecimento de seus sujeitos. As tradições africanas, fundamentadas na oralidade, representam heranças vivas que permitem ao pesquisador penetrar minimamente o conhecimento sobre os grupos existentes. Ademais, nessas, a palavra tem um valor imensurável, uma vez que esta se liga intimamente ao sagrado, representando uma dimensão da vida onde o mundo material e o imaterial se associam, sendo ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência, arte, história e recreação.¹⁴ Portanto, no contexto interno africano, as informações propagadas através da oralidade fortalecem crenças, conferem veracidade, prestígio e poder a quem as dissemina.

O valor da oralidade reside no esforço e no cuidado com a reprodução da fala, na arte da escuta e da memorização. A tradição oral é a base que sustenta famílias, religiões, comunidades e outras instituições voltadas à formação do indivíduo nos moldes da cultura ancestral.¹⁵ Através de uma cadeia de relatos, cânticos e provérbios, esses grupos garantem sua continuidade histórica. Os saberes veiculados por meio da oralidade interligam os indivíduos em um movimento coletivo de troca de conhecimentos e experiências ao longo das gerações.

O acesso a essas informações é determinado pelas fases da vida do indivíduo e pelo avanço de suas iniciações, de acordo com as determinações internas de cada comunidade. A exemplo, em seu trabalho intitulado “*A tradição viva*”, Amadou Hampatê Bâ utiliza uma

¹⁴ BÂ, Amadou Hampatê et al. **A tradição viva**. História geral da África, v. 1. 2010. p. 169.

¹⁵ DOS SANTOS FILHO, Eudaldo Francisco; ALVES, Janáina Bastos. **A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: relevância da palavra**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 9, 2017, p. 55.

famosa expressão africana: “o ensino só pode se dar de boca perfumada a ouvido dócil e limpo”. Ou seja, os conhecimentos eram confiados a pessoas treinadas para exercer o controle sobre a repetição dessas tradições, visto que elas fundamentavam grande parte da moral e das crenças dos grupos sociais africanos. Logo, nota-se que essa rigorosa custódia do saber oral, por parte de indivíduos especializados, sublinha não apenas a importância da memória coletiva, mas também a existência de complexas estruturas sociopedagógicas dedicadas à sua manutenção. Porém, como veremos mais adiante na análise das fontes, a tradição oral vai além dos limites impostos, ela está intrinsecamente ligada ao cotidiano dos indivíduos e, por isso, tende a ser ao mesmo tempo fluida e fiel às suas raízes.

Além da oralidade, é fundamental reconhecer a existência de fontes escritas locais que antecedem a presença europeia no continente e surgiram com a literatura africana impulsionada pela islamização. A escrita por meio do alfabeto árabe foi a base da institucionalização do conhecimento islâmico, promovendo a produção de manuscritos locais que resguardavam as tradições dos povos muçulmanos africanos ao longo do tempo. A consolidação da cultura letrada em um meio predominantemente oral foi de suma importância para o que Thiago Mota chama de “capital cultural islâmico”. Por meio do registro de textos religiosos, jurídicos e narrativas sobre o poder dos grupos muçulmanos, a religião islâmica tornou-se uma alternativa de ascensão social em meio a sociedades estratificadas.¹⁶ À vista disso, afirmar que a oralidade era a única forma de conhecimento invisibiliza não apenas o pluralismo que constitui o continente, mas principalmente os povos muçulmanos africanos e suas contribuições para a constituição cultural da região.

A exemplo, uma das fontes aqui contempladas, a *Crônica do Tarikh Mandinga de Bijini*, originou-se da tradição oral local, sendo registrada na língua mandinga utilizando o alfabeto árabe. Esse manuscrito apresenta um discurso de migração de grupos mandingas muçulmanos que se estabeleceram na região de Bijini, onde posteriormente se constituiria o poderoso reino do Kaabu (atual Guiné-Bissau). Através de seus múltiplos relatos, os autores da crônica buscaram transmitir uma narrativa linear de imigração e comunicação com os grupos guineenses. Contudo, somente mediante uma análise minuciosa dos manuscritos, de seus emissários orais, bem como de seus herdeiros e compiladores, é possível acessar de forma mais precisa o contexto político, social e religioso vigente. O entendimento do processo de transmissão oral até o registro escrito no século XIX é imprescindível para que

¹⁶ MOTA, Thiago Henrique et al. **Sobre o Alcorão e por Maomé”: Islã, produção intelectual e capital cultural na Senegâmbia (séculos XVI e XVII)**. REIS, Raissa Bréscia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de; MOTA, Thiago Henrique. Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 36.

possamos compreender o movimento dessas narrativas ao longo do tempo, seus conflitos e os interesses por trás do discurso mobilizado desde o século XV a fim de constituir a memória coletiva dos Mandingas muçulmanos de Bijini.

Por meio da influência islâmica, séculos de expressão sociocultural e religiosa muçulmana africana foram compilados por meio da literatura, possibilitando o acesso a este conhecimento nos dias atuais. De acordo com os organizadores da versão aqui analisada, Giesing e Vydrine, a produção de registros locais guineenses foi historicamente negligenciada pelos escritos portugueses, resultando no que eles descrevem como um “vazio historiográfico” que sua obra busca preencher.¹⁷ Para a historiografia enquanto campo de estudo, no entanto, o termo se refere a escrita da história e suas interpretações. Assim, o “vazio” mencionado pelos compiladores diz respeito à escassez de narrativas históricas originárias da própria Guiné, em oposição à historiografia colonial. Embora personalidades portuguesas como Vellez Caroço,¹⁸ já tivessem acessado essa documentação, suas análises se reduziram a descrições, bem como a interpretações rasas e intencionais. Por isso, Giesing e Vydrine, por meio de um trabalho antropológico e linguístico, obtiveram acesso a membros das famílias locais que os permitiram o resgate e compilação desse conjunto de registros, resultante na versão de 2007 aqui analisada.

Bijini é uma aldeia localizada na região da atual Guiné-Bissau que teve sua origem em razão da diáspora muçulmana Mandinga. Encorajados por um sonho de um sábio islâmico de Timbuktu (atual Mali), uma comitiva de comerciantes, escravos, caçadores, ferreiros e conhecedores das tradições partiram em caravana, liderada por Suleymani Baayoo, um rico comerciante, em busca do tão sonhado lugar onde o Islã imperaria na ordem social e moral.¹⁹

Um aspecto a ser notado sobre essa comitiva fundadora é que, embora fosse majoritariamente Mandinga, incluía também os ferreiros do grupo Caam, de origem Jalofo. Juntamente com os pregadores muçulmanos ou marabus, os ferreiros possuíam conhecimentos especializados sobre a produção de amuletos carregados de poder e força,²⁰ o que garantiria a proteção deste grupo frente aos desafios encontrados nesta jornada. Arelada ao poder de negociação destes grupos, a produção de insígnias foi fundamental não apenas para o estabelecimento muçulmano mandinka nesta região, mas também para o seu

¹⁷ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). Brill, 2007.p. 3.

¹⁸ Em 1934, uma delegação de Bijini, que incluía al-Hajj Ibrahiima, pai de Koobaa Kasama, leu, a pedido da administração colonial portuguesa, seus manuscritos para o capitão Jorge Vellez Caroço que, mais tarde veio a publicá-la em seu livro sobre a região.

¹⁹ *Ibidem*, p. 251.

²⁰ *Ibidem*, p. 285. Nota 228.

desenvolvimento, uma vez que, como veremos nos próximos capítulos, teve importância crucial na comunicação espiritual dos grupos guineenses.

Localizada em uma colina e com acesso a fontes naturais, Bijini foi fundada após acordos entre Suleymani e as lideranças locais, em especial, o governante de Biafada.²¹ Os manuscritos dessa comunidade reúnem diversos gêneros literários, desde as histórias míticas oriundas da memória dos nativos até as crônicas que detalham a conquista do Kaabu.²² Decorrentes da tradição oral, os textos foram escritos e compilados por membros da família Baayoo, cujo Suleymani era ancestral.²³ Fruto da oralidade, esta obra foi produzida e reproduzida por diversas gerações, constituindo assim, de forma deliberada, a memória coletiva de Bijini.

O *Tarikh Mandinka de Bijini*, por muito tempo, ficou restrito às posses das famílias fundadoras da aldeia, com o intuito preservar seus conhecimentos e perpetuar a tradição interna. De acordo com Giesing e Vydrine, a versão mais antiga do manuscrito é uma cópia feita por Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, que foi publicada em inglês em 1987 por Bakari Sidibé e aprimorada em 1988 por Issufi Sissé.²⁴ Entretanto, devido ao mau estado de conservação, Ibrahiima, último proprietário e comentarista, fez cópias dos manuscritos herdados, concluindo o trabalho em 1990. Essas cópias eram mais modernas e já acompanhadas de referências.²⁵

Em 1996, Ibrahiima Kooba autorizou Giesing e Vydrine a fotografarem a documentação, o que resultou em uma versão atualizada e mais completa da crônica. Esta edição foi concluída em 2007, quando o linguista e a etnóloga compilaram as versões recolhidas em 1934 por Jorge Vellez Caroço e a transcrita em 1990 por Al-Hajj Ibrahima Kooba Kasama. Além disso, comentários orais de Kooba e anotações soltas herdadas de seu pai complementam as informações, privilegiando dados antes negligenciados pelas primeiras versões.

Sua estrutura se faz de maneira a apresentar ao pesquisador mais de uma versão desses relatos, facilitando, assim, a comparação entre as interpretações e as adições de informações ao longo dos séculos. Na primeira coluna, estão os textos em Mandinga registrados com o alfabeto árabe, sistema de escrita utilizado na região em virtude da influência islâmica. Já na segunda coluna, estão os textos escritos em Mandinga, mas

²¹ *Ibidem*, p. 253.

²² *Ibidem*, p. 2.

²³ *Ibidem*, p. 11.

²⁴ *Ibidem*, p.10.

²⁵ *Ibidem*, p. 11.

registrados com o alfabeto latino; na terceira coluna, encontram-se os comentários orais adicionados posteriormente e registrados em francês; e, por fim, a versão mais antiga, do português Vellez Carço.

Revelando a originalidade desta pesquisa, outras fontes são adicionadas ao corpo documental de forma a auxiliar no uso da crônica. Desta vez, documentos pensados e redigidos por um viés ocidental — tratados de viajantes, cartas de padres jesuítas e demais registros sobre a lógica social guineense do final do século XVI e XVII — coligadas pelo Padre Brásio na *Coletânea Monumenta Missionaria Africana*. Registrados com intuito de informar aos portugueses sobre a realidade encontrada nesta região, grande parte dessas fontes escritas em português arcaico, caracterizam-se por uma carga significativa de intolerância sobre o outro até então desconhecido. Os emissários das observações aqui analisadas possuíam, para além da missão de informar a Coroa Portuguesa sobre os costumes locais, interesses próprios.

Nesse sentido, é importante ressaltar que tanto Almada quanto Donelha faziam parte de uma elite cabo-verdiana mestiça engajada no comércio. Como debatido por Beatriz Santos, impulsionados por suas inclinações pessoais, esses viajantes, por meio de seus registros, buscavam convencer a Coroa sobre os potenciais lucros a serem explorados na região. A autora também sugere que, ao garantir a ampliação da presença portuguesa e o monopólio desta no comércio da África Ocidental, esses indivíduos diminuiriam a competição estrangeira, que afetava diretamente os interesses econômicos das elites cabo-verdianas das quais faziam parte.²⁶

O *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde desde o Rio Senegal até os Baixos de Santa Ana* (1594) de André Álvares de Almada foi escrito pelo viajante cabo-verdiano durante sua passagem pela região que hoje corresponde à Guiné-Bissau. Durante algum tempo, Almada se dedicou a observar os diversos grupos existentes, bem como suas dinâmicas socioculturais e religiosas. Ao longo de dezenove capítulos, o viajante descreve situações cotidianas que nos permitem acessar, mesmo que minimamente, a lógica de funcionamento dessas comunidades. Já o Tratado de André Donelha, intitulado *A descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo-Verde* (1625), foi redigido a partir de uma viagem do mesmo pela região com a justificativa de conhecer as terras e os hábitos mais íntimos desses grupos, bem como registrá-los de modo a divulgar a verdade, visto que,

²⁶ SANTOS, Beatriz Carvalho. **Memórias do Ultramar: os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de crioulação (séc. XVI e XVII)**. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017. p. 151.

segundo ele, “entre os negros da nossa África não houve escritores, nem entre eles se usou escrever coisa que se possa ler”.²⁷ Como “filhos da terra”, ou seja, indivíduos de origem mestiça que nasceram nos assentamentos comerciais locais, esses dois viajantes — filhos de comerciantes europeus e mães com estreitos laços com grupos guineenses — criaram um importante compilado documental sobre o contexto da época.

Somado a estes, cartas dos padres jesuítas e escritos cotidianos dos mais variados representantes portugueses na região, foram produzidos a fim de registrar o trabalho de fé cristã e informar a Coroa Portuguesa sobre o projeto de catequização a ser desenvolvido. Jeocasta de Freitas, ao analisar a natureza dessas cartas, destaca como os escritos dos padres, especialmente os de Padre Baltazar Barreira, iam além de suas funções de supervisão e expansão do cristianismo. Segundo a autora, os registros deste também estavam centrados em interesses de domínio comercial e hostilidade às demais práticas religiosas, pontuadas por ele como diabólicas.²⁸ Esses manuscritos se estruturam de forma mais resumida, em poucas páginas o cotidiano local é apresentado de maneira a apontar as dificuldades de conversão da população local, bem como suas indignações para com cerimônias religiosas guineenses e com a presença e influência islâmica na região.

No trabalho “*Bexerins e jesuítas: religião e comércio na costa da Guiné (século XVII)*”, Vanicleia Silva Santos analisa a atuação dos padres da Companhia de Jesus na região da Guiné do Cabo Verde e Serra Leoa. A autora demonstra como os escritos desses sacerdotes nos permitem acessar a lógica interna das religiões endógenas. Ela argumenta que, para aniquilar as religiões endógenas e a influência islâmica, os jesuítas, liderados por Barreira, buscaram primeiro entender as práticas religiosas existentes para só depois subvertê-las com a imposição do catolicismo.²⁹ A análise de Vanicleia é crucial porque, ao revelar essa estratégia de observação detalhada, ela justifica o uso e o potencial dos registros escritos pelos jesuítas. Esses documentos, ricos em observações concisas, tornam-se um escopo documental valioso e indispensável para esta pesquisa.

As fontes aqui expostas se enriquecem ao longo do processo de análise, onde a leitura entrecruzada clarifica informações deturpadas pelos estereótipos europeus e viabilizam a oralidade local constituída a partir de memórias fluídas, contraditórias e deliberadas por

²⁷ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.301. p. 230.

²⁸ MARTINS, Jeocasta Oliveira. **A tentativa de catequese dos povos da Guiné nos relatos de viagem**. Revista Escrita da História: Artigos livre, v. 2, 2015. p.107.

²⁹ SANTOS, Vanicleia Silva. **Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII)**. Métis: história & cultura, v. 10, n. 19, 2011, p.194.

grupos locais. À vista disso, percebe-se como a produção destes manuscritos, com interesses múltiplos, fazem parte de um projeto ainda maior, cujas intencionalidades visavam o lucro e a expansão portuguesa sobre os grupos observados, bem como a valorização da alteridade islâmica na região. De maneira similar à oralidade, que constitui o saber e resguarda a tradição de uma comunidade, os registros escritos também possibilitam o acesso a esse conhecimento, uma vez que são decorrentes do movimento dessas narrativas, mobilizadas pelos interesses em disputa. A originalidade desta pesquisa se concentra no uso do *Tarikh Mandinga de Bijini*, uma fonte interna, pensada e compilada a partir de uma tradição oral que se mantém por séculos e pode ser percebida, analisada e contraposta aos relatos luso-africanos aqui também investigados. O entrecruzamento destas duas tipologias cuja gênese e influência é o saber oral, garante confiabilidade e rigor científico a essa pesquisa, como veremos nos tópicos a seguir.

1.2: A CONTRADIÇÃO COMO EVIDÊNCIA: A TRADIÇÃO ORAL NAS FONTES LUSO-AFRICANAS

Conforme já apontado, os Tratados aqui analisados foram escritos enquanto registros voltados aos interesses pessoais e de expansão do poderio português. Manipulando a literatura para tocar o imaginário de seus leitores em Portugal, tanto Almada quanto Donelha escreveram objetivando retratar a realidade guineense de forma exótica, visto que seu interesse estava em mobilizar a curiosidade europeia sobre esse “novo mundo misterioso”. Por serem oriundos da região de Cabo Verde, mas possuírem identificação europeia, esses tratadistas, mesmo enquanto conhecedores de alguns hábitos locais, os registravam de forma a causar estranheza e hostilidade.³⁰

A escrita desses viajantes, para além das representações sobre o outro, alinhadas a uma cosmovisão cultural ocidental, torna-se ainda mais complexa se considerada suas ligações com a região. Embora pouco se saiba sobre os pais de Donelha, e Almada fosse filho de pai português e mãe mestiça,³¹ a origem cabo-verdiana dos dois viajantes os permitiam jogar com sua dualidade identitária cultural. Isso porque, de acordo com as conclusões de

³⁰ PULGA, Rogério Miguel. **O Discurso (Etnográfico) da Alteridade no Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde (1594) do Capitão André Álvares de Almada**. In: O Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades: Atas do Congresso Internacional. 2005. p.3.

³¹ RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. **No rastro de viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no Tratado Breve de Andre Alvares de Almada (1550-1625)**. 2016. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. p. 85-86.

José da Silva Horta, ao mesmo tempo em que utilizavam seu conhecimento sobre a região para acessar as comunidades — registrando suas observações a partir desse saber prévio e das informações coletadas em conversas com nativos —, eles também defendiam seus próprios interesses comerciais, bem como os interesses portugueses.³²

Almada, Donelha e Barreira foram emissários de informações que, por vezes, se contradiziam, se complementavam e se repetiam. Isso porque, durante o período em que estiveram junto às comunidades guineenses às observando, eles tiveram acesso a diversos grupos com diferentes concepções de mundo. Nesse sentido, é preciso salientar que grande parte dos escritos contidos nos diversos arquivos documentais coloniais só foram possíveis graças às informações recebidas pelos viajantes através das histórias contadas pelos povos locais.³³ Os escritos registram mais do que informações resultantes das observações dos viajantes, eles transparecem também as inúmeras vozes presentes nas redes de transmissão de informações que vigoravam no contexto em questão. Dado que as descrições de Almada e Donelha contêm detalhes internos aos quais eles não tiveram acesso direto, uma vez que se tratavam de eventos passados acessíveis apenas por meio das tradições orais e, portanto, distantes de suas próprias observações. Logo, o conhecimento dessas ocorreu mediante o contato com os grupos locais, por meio de seus testemunhos.

José D'Assunção Barros ao debater sobre essas fontes denominadas por ele polifônicas ou dialógicas, ou seja, que possuem mais de uma voz no discurso, salienta como essas apresentam contradições reveladoras de expectativas, resistências e motivações que transparecem o imaginário e o cotidiano dos grupos sociais.³⁴ À exemplo, no primeiro capítulo de seu tratado escrito em 1594, Almada descreve os Jalofo — grupo de maioria muçulmana e de grande influência na região — onde relata um evento de suma importância para essa sociedade, pois este interferia diretamente nas conformações políticas locais. A instauração da matrilinearidade na sucessão do poder marca a mudança na escolha dos governantes das próximas gerações, que não seriam mais herdados pelo filho mais velho do chefe local, mas sim pelo sobrinho mais velho, filho de sua irmã mais velha. Essa mudança visava garantir que o poder permanecesse nas mãos da família desse governante, uma vez que

³² HORTA, José da Silva, *A “Guiné do Cabo Verde”: Produção Textual e Representações (1578-1684)*, Lisboa, Tese de Doutoramento em História da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002. p.105.

³³ DOS SANTOS FILHO, Eudaldo Francisco; ALVES, Janaína Bastos. *A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: relevância da palavra*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 9, 2017. p. 53.

³⁴ BARROS, José D. Assunção. *Fontes históricas: olhares sobre um caminho percorrido e perspectivas sobre os novos tempos*. albuquerque: revista de história, v. 2, n. 3, 2010. p. 98.

ele possuía muitas esposas e não tinha garantia de fidelidade delas.³⁵ A seguir, em trecho retirado de seu tratado, Almada introduz o acontecimento:

Era costume antigo entre os Jalofo de herdarem os filhos os Reinos; o qual se desfez, e não herdaram agora senão sobrinhos, filhos de irmãs da parte da mãe. E segundo contam os antigos daquelas partes, nasceu de um Rei deste império dos Jalofo, o qual veio a adoecer da lepra, e cobrir-se todo dela, de maneira que aborrido daquela enfermidade tão contagiosa, não aparecia entre os seus, nem deles era visto.³⁶

Nesta passagem, ganha destaque o uso da expressão: “E segundo contam os antigos daquelas partes”, demonstrando como Almada não pôde presenciar esse acontecimento, mas o acessou por meio da oralidade dos indivíduos locais, que contaram essa passagem como parte de uma memória coletiva que vinha sendo transmitida ao longo dos anos. À luz das contribuições de Marc Bloch, nota-se que o viajante não pode acessar o fato de forma fidedigna, podendo falar apenas a partir de testemunhos e da investigação que empreende sobre os mesmos.³⁷ Portanto, conforme já explanado, os registros dos viajantes advieram de trocas estabelecidas ao longo de suas estadias na região guineense, deixando transparecer nos escritos a polifonia das vozes nativas que preservavam o saber ancestral local por meio da tradição oral.

Hampâté Bâ pontua que a memória desses conhecedores eram como bibliotecas onde os conhecimentos eram inventariados e acessados de acordo com as demandas dos ensinamentos a serem proferidos no cotidiano.³⁸ Contudo, ao longo da análise de todo o tratado de Almada, bem como o de Donelha e as cartas dos padres jesuítas, revela-se que pessoas dos mais diversos grupos ou posição social podiam ser emissárias desse conhecimento oral de forma não oficial, visto que a autoridade desse saber era recorrentemente resguardada aos sábios locais, os Jabacouses, dos quais trataremos a seguir.

Defendemos aqui que apesar dos anciões serem encarregados de produzir e resguardar as tradições orais, o saber não estava condicionado apenas a esses sábios. Acreditamos que as informações e histórias ancestrais eram contadas no seio das famílias e suas linhagens. Eram nas rodas de conversa informais e nos cânticos para as crianças que a memória coletiva de um grupo identitário era construída e preservada. Por isso, mais do que um saber oficial, baseado em regras de ensino, a compreensão de como as tradições orais se constituíam nas

³⁵ ALMADA, André Álvares de. **Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde**. Monumenta Missionária Africana, África Ocidental (1570-1600), v. 3, 1964. p. 236.

³⁶ *Ibidem*. p. 235.

³⁷ BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Zahar, 2002. p.60.

³⁸ BÂ, Amadou Hampâtê et al. **A tradição viva**. História Geral da África, v. 1, 2010. p. 209.

genealogias internas nos permite entender as bases sociais que faziam da Guiné um espaço de acomodação e coexistência. Como defendido por Foucault, a escuta da história por meio da genealogia identifica as discontinuidades que moram no acaso, resultando em mudanças e contradições que as generalizações não podem compreender.³⁹ Logo, é possível inferir que a preservação do conhecimento ancestral, alicerçada nessa rede de transmissão informal, fazia parte da constituição do indivíduo guineense, este, enquanto sujeito social, formava-se e desenvolvia-se mediante as narrativas das tradições de uma sociedade que cultivava sua memória de forma comprometida.

Ainda sobre a descrição do regime de sucessão matrilinear nos relatos, Almada descreve que o governante ainda muito doente, ficou sabendo da presença de um Caciz Bixirim na região e que este fazia muitas curas. De acordo com os testemunhos, este foi convocado pelo governante para lhe pudesse ajudar a alcançar a cura. Importante salientar que Bixirim era o termo utilizado para designar os pregadores islâmicos que difundiam a religião e mormente estavam ligados ao comércio nessa região da África Ocidental.⁴⁰ No trecho a seguir, evidencia-se como as predileções de Almada, em especial, no que concerne à religião muçulmana, qualificando os Bixirins de forma pejorativa em virtude do cristianismo defendido pela Coroa portuguesa e grande parte dos luso-africanos:

Estando o Rei retraído pela causa desta enfermidade, soube que de aí a poucas jornadas estava um Caciz Jalofo, chamado naquelas partes Bixirim, vindo ali ter de pouco tempo, tido e havido por homem de boa vida, e que fazia muitas ricas curas com ervas e outras cousas. Sabendo o Rei isto, o mandou chamar; o qual vindo diante dele, e como estes bixirins falam sempre pela boca do inimigo do gênero humano, os quais querem que sempre lhes sacrifiquem, e façam sacrifícios derramando sangue humano. Vendo o Rei da maneira que estava, lhe disse, que não podia ser sem primeiro ser banhado no sangue de dois moços, filhos do mesmo Rei.⁴¹

O trecho em destaque segue pontuando que o pregador muçulmano sugeriu ao governante que se banhasse no sangue de seus filhos para que pudesse obter a cura. Seguindo o conselho, o soberano comunicou a duas de suas esposas que assim o faria, elas, por sua vez, negaram a entrega dos filhos. Desolado, o chefe local se viu sem esperanças e compartilhou sua frustração com suas irmãs que, sem exitar, entregaram seus filhos para que o irmão obtivesse a cura e o poder continuasse nas mãos da família. Desde então, a política sucessória

³⁹ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro. Graal editora, 1998.

⁴⁰ ALMADA, André Álvares de. **Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde**. Monumenta Missionária Africana, África Ocidental (1570-1600), v. 3, 1964. p. 249.

⁴¹ *Ibidem*, p. 236.

dessa sociedade tornou-se matrilinear, onde o sobrinho mais velho, filho da irmã mais velha do governante, assumiria o poder.⁴²

Apesar dos estereótipos empregados, é notório como o processo de construção da narrativa para além dos jogos de interesses, emerge informações significativas sobre o funcionamento dessas sociedades. Ademais, evidencia-se como os preceitos islâmicos eram parte significativa da composição do imaginário social local, o prestígio e a confiança do soberano no pregador muçulmano, demonstra como esses agentes religiosos islâmicos se faziam presentes e influentes em vários espaços, contribuindo para as políticas guineesas.

Em comparativo, a mudança política de sucessão do governante Jalofo também foi retratada por Donelha em seu memorial que data o ano de 1625. Diferente de Almada, Donelha faz uma breve contextualização, baseada em informações recolhidas na região, sobre como o governante local contraiu lepra, mas não indica quem lhe forneceu esse conhecimento. Segundo seu relato, a doença surgiu após um período de conflito com comunidades da região. Segue o trecho registrado pelo viajante:

(...) depois de se aquietar, deixou por rei e governador deste reino seu filho Llabahim, príncipe e herdeiros de seu reino, e com a maior parte do exército foi descansar no seu reino, na grande povoação de Llamjaj, com a determinação de fazer guerra aos Berbecins e logo aos Fulos. Estavam se aparelhando quando ele se encheu de lepra. Alguns dizem que foi peçonha dada por ordem dos reis inimigos, outros dizem que foi uma doença própria.⁴³

Nota-se que assim como Almada, Donelha também teve acesso a memória coletiva a partir de relatos de pessoas locais. Contudo, diferente do primeiro viajante, Donelha não cita de forma direta quem foram seus emissários, mas sugere que foi mais de uma pessoa, pois cada uma destas conta uma versão distinta sobre a origem da doença. A frase “Alguns dizem que foi peçonha dada por ordem dos reis inimigos, outros dizem que foi uma doença própria.”, revela a existência de diversas narrativas nessa sociedade que constituem um mesmo acontecimento.

Os movimentos das narrativas são exemplificados também, quando o viajante, apesar de indicar a mesma solução para que o soberano obtivesse a cura, aponta outro protagonista na indicação desta, os Jambacoses. Segundo relatos, esses eram sábios locais conhecedores das tradições religiosas endógenas, possuíam conhecimentos medicinais de cura e de acesso ao mundo ancestral, intermediando a ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

⁴² *Ibidem*, p. 235-237.

⁴³ DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha**. IN: BRÁSIO, Antonio. Monumenta Missionária Africana, n. s II, 1979. p. 123.

Jeocasta de Freitas defende que esses “ministros ordinários”, tinham por função realizar cerimônias de iniciação, ritos funerais, adivinhações de causa de morte e doença, bem como a execução de julgamentos com base na jurisprudência vigente. Ainda de acordo com a autora, esse personagem se fazia presente em alguns povos ao longo dos rios guineenses, como os Casangas, Banhus, Papeis e Barbecins.⁴⁴ Assim descreveu Donelha:

Vendo-se apertado pela doença, colocou sua cura nas mãos de seus médicos, que chamam Jambacoses. E, vendo que não lhe davam saúde, chamou os principais de seu reino e disse que já professavam a demência, pois, em certos dias, não haveriam de colocá-lo curado. E, não o fazendo, deveriam sair de seu reino ou deixar de curar, pois aquele que ele ouvisse dizer que usava o ofício, perderia a cabeça. Os Jambacoses, aterrorizados com o mandado do rei, sabendo que o que dizia se cumpriria à risca, reuniram-se em conselho e concluíram que, se tomassem um menino de geração real, dado com a vontade de sua mãe, e o matassem, degolando-o sobre a cabeça do rei, lavando-o com o sangue desse inocente e, depois, ungindo-o com a gordura e o resto do corpo do menino, além de dar certos suadouros ao rei, este se sentiria bem. Isso havia de ser ordem do demônio, inimigo do gênero humano (...).⁴⁵

Essa versão, apesar de apresentar o mesmo evento, se diferencia pela mudança do agente religioso central, aqui, a figura do sábio Jambacose ganha destaque. O registro desta crônica, que aponta os Jambacoses como responsáveis pelos rituais de cura, ao contradizer a versão de Almada, mais do que elucidar a importância desses agentes nas comunidades guineenses e a mudança na política de sucessão, indica que as narrativas foram mobilizadas por grupos distintos e que desejavam destacar as tradições ligadas às religiões endógenas. Logo, nota-se que a multiplicidade de versões sobre um mesmo acontecimento está atrelada às variações de narrativas nas quais os indivíduos eram formados. Por isso, é preciso entender como as representações se tornam eles mesmos fatos, onde a memória que se tem sobre o acontecimento se materializa de forma a definir o significado do mesmo para grupos específicos.⁴⁶

Apesar da incompatibilidade dessa informação, o desenrolar dos acontecimentos permanece consistente em relação ao objetivo primordial: a mudança na política sucessória. Tanto no tratado de Almada quanto no memorial de Donelha, o governante consulta suas esposas sobre a entrega dos filhos, recebe a recusa e é auxiliado pela lealdade das irmãs. Consequentemente, o sistema de matrilinearidade é estabelecido. Posto isso, defende-se aqui

⁴⁴ DE FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. 2016. p. 108.

⁴⁵ DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha**. IN: BRÁSIO, Antonio. Monumenta Missionária Africana, n. s II, 1979. p. 123.

⁴⁶ ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado**. 1996. p. 8.

o argumento de que os emissários locais responsáveis pelo compartilhamento dessas memórias, posteriormente registradas por Donelha, demonstram que, no contexto no qual tais informações foram proferidas, buscava-se ressaltar a influência das tradições religiosas endógenas como forma de estabelecimento da ordem local, mesmo em um grupo muçulmano como os Jalofo. Outrossim, a atribuição de responsabilidade aos Bixirins na versão de Almada evidencia como a memória jalofo, de maioria muçulmana, no momento em que foi acessada pelo viajante, objetivava enfatizar o protagonismo islâmico enquanto base religiosa predominante nesse grupo.

Desse modo, a memória desses grupos guineenses, assim como os registros escritos, também emerge de um espaço de poder, no qual os interesses em disputa alteravam as narrativas no tempo e no espaço. Aliado a isso, percebe-se esse pluralismo sociorreligioso na formação das genealogias familiares – base das informações orais coletadas pelos viajantes – nas quais cada emissário relata os fatos a partir de sua narrativa familiar. A atribuição do conhecimento religioso dessas memórias, ora ao Bixirim, ora ao Jambacose, demonstra o que Robert Baum denomina de seletividade. Essa seletividade assemelha-se à filtragem de um relato escrito, onde múltiplas vozes podem coexistir em uma sincronia de cosmovisões mutáveis.⁴⁷ As contradições, inerentes à própria natureza da memória (já suscetível a falhas e esquecimentos), ganharam novos contornos em função dos usos dos discursos para legitimar domínios e predileções, revelando as complexidades locais e a agência dos sujeitos guineenses.

Somado a isso, ao apresentar o Jabacose e o Bixirim como responsáveis pelo ritual de cura do soberano e alegorizar esse acontecimento para traduzir o exótico aos leitores ocidentais, os tratadistas pretendiam dar respaldo ao projeto político, comercial e religioso luso-africano. À exemplo, ao descrever a origem da sucessão matrilinear, tanto Donelha como Almada detalham a solução encontrada pelos conhecedores das duas vertentes religiosas (Bixirins ou Jabacoses), obter um filho real e que “o matassem, degolando-o sobre a cabeça do rei, e o lavassem com esse sangue inocente”⁴⁸ e “os quais querem que sempre lhes sacrifiquem, e façam sacrifícios derramando sangue humano”.⁴⁹

⁴⁷ BAUM, Robert M. **Santuários do tráfico de escravos: religião e sociedade diola na Senegâmbia pré-colonial**. Oxford University Press, 1999. p. 15.

⁴⁸ DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha**. IN: BRÁSIO, Antonio. Monumenta Missionária Africana, n. s II, 1979. p. 123.

⁴⁹ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dêz do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.301. p. 236.

Nota-se que a descrição da degola do menino em razão da cura do soberano, apela a um senso moralista europeu, que seria mobilizado em virtude da mentalidade racista ocidental que considerava os povos africanos como selvagens. Nesse sentido, apesar de contradições no que tange ao protagonismo religioso, a estrutura central desta informação permanece a mesma, o registro da mudança política de sucessão do governante local baseada na demonização do ocorrido. Apresentar essa região como espaço de idolatria e bestialidade era uma forma de alcançar suas pretensões comerciais pessoais, justificar o domínio português e o projeto de expansão do cristinismo.

Embora esteja clara a mobilização de narrativas pelos grupos identitários dos rios aqui analisados que resultaram nas contradições dos registros ocidentais, faz-se necessário pontuar as contribuições dos relatores luso-africanos na elegibilidade das informações contempladas. À exemplo, uma de suas cartas que data o ano de 1606, escrita alguns anos após a divulgação do Tratado de Almada, Padre Baltasar Barreira dedica-se a apresentar, de forma resumida, os grupos que habitavam às margens dos rios da Guiné. Em poucas páginas, ele descreve quase todos os grupos detalhados por Almada em seus dezenove capítulos. O religioso deixa claro, logo no início de sua exposição, que seus escritos se baseiam não apenas em suas próprias observações e no contato que teve com os nativos, mas também em relatos de pessoas que já haviam explorado a região:

Deixei de responder logo a estas perguntas, porque requerem muita experiência da terra, e gente que a povoa. Ainda mais do que tenho visto, e das informações de algumas pessoas fidedignas, que há muitos anos andam nestas partes e sabem o que há nelas.⁵⁰

Thiago Mota, em *“Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia”*, explora a cultura letrada portuguesa da época, marcada pela incorporação de experiências náuticas e pela dinâmica de acessar, reproduzir e complementar textos preexistentes.⁵¹ Dentro dessa lógica de matriz textual, torna-se plausível sugerir que tanto Donelha quanto Barreira e demais viajantes possam ter consultado escritos de seus antecessores, entre eles Almada, de modo a enriquecer as informações por eles observadas durante suas passagens pela região. Assim, demonstrando a existência de uma rede de transmissão de dados que eram mobilizados a fim de municiar a criação de narrativas luso-africanas sobre a área. As cartas de Barreira, originadas de informações coletadas em campo por ele e em consonância com os relatos de

⁵⁰ Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares. MMA, s.2, v.4, p.159.

⁵¹ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 180.

viajantes que o antecederam, apresentam as sociedades de modo a resumir povos e culturas a qualificações pejorativas que escancaram suas frustrações missionárias. O seguinte trecho data o ano de 1606 e descreve a presença e atuação Mandinga muçulmana na região do rio Gâmbia:

Seguem a seita de Mafoma com os mais que atrás ficam, tem mesquitas e escolas de ler e escrever. Há muitos caciques que levam esta peste a outros reinos da banda sul, enganando a gente com nominas que fazem de metal e de couro, muito bem lavradas, em que metem escritos cheios de mentiras afirmando que tendo consigo estas nominas, nem na guerra nem na paz haverá coisas que lhes faça mal. Tem estes caciques quase em todos os reinos uma ou mais apartadas, em que vivem com muitos privilégios que os portugueses não têm.⁵²

Em comparativo, em 1607, apenas um ano depois da publicação de Barreira, o também sacerdote Manuel Álvares, remetente da carta anteriormente citada, escreveu cartas relatando os costumes guineenses. Essas, foram publicadas em um documento intitulado “*Relações das Coisas da Guiné - 1607*”. O que chama atenção é que o conteúdo da carta, se contraposto aos escritos de Barreira, é muito semelhante, em especial, a maneira como o cenário sociorreligioso local e o prestígio islâmico são descritos. Porém, o escrito de Álvares se diferencia no que tange a região, sendo está no reino de Biguba, na região de Guinala. Veja o trecho em questão:

Há nestas partes certa gentilidade a que chamam Mandingas, que é a pior gente, porque guardam a seita dos mouros e confinam com eles nos costumes e nas terras com os Jalofof. Estes andam metidos com esta gentilidade e os enganam dando-lhe nominas e uns relicários que trazem ao pescoço, assim como os agnus Dei e outras relíquias⁵³. São estas nominas uns pedaços de couros cozidos de diversos modos e neles trazem o que estes mouros lhe dão, e semeiam também a cizânia de sua perversa seita.⁵⁴

Nota-se que há uma clara reprodução das informações gerais sobre a composição religiosa do espaço, onde, a fim de relatar sobre o cotidiano das missões, os emissários salientam a presença islâmica de forma generalizada, apesar de se tratar de regiões distintas. A semelhança das descrições demonstram como o fluxo de informações desse viés ocidental se dava a partir da reprodução e complementação das mesmas. Lia Laranjeira, em seu livro

⁵² **Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares**. MMA, s.2, v.4, p. 166.

⁵³ Expressão latina que significa “Cordeiro de Deus”. O *Agnus Dei* era um tipo de objeto cristão, geralmente um pingente que em seu interior guardam-se relíquias. É um objeto religioso católico de grande valor. Para saber mais, leia: JIMÉNEZ, Raquel Torres. **Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media**. Hispania sacra, v. 65, n. Extra_1, 2013.

⁵⁴ Álvares, M.; Fernandes Cação, S. “**RELAÇÕES DAS COISAS DA GUINÉ (Maio-1607)**”. In: Brásio, A. (Org.). *Monumenta Missionária Africana*. v.4. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964. p. 275.

intitulado “*O culto da serpente de Uidá*”, argumenta que ao empregar metodologias de submissão desses relatos a uma crítica historiográfica comparativa, é possível compreender as conexões e reproduções de discursos.⁵⁵

Como argumentado por Marion Johnson, os primeiros viajantes a se aventurarem nas comunidades locais africanas possuíam pouco conhecimento sobre a língua, bem como tinham seu senso de escrita precarizado. Os missionários e viajantes sucessores, munidos de um conhecimento prévio da geografia e dos costumes locais, já foram capazes de empreender maiores observações socioculturais e literárias, utilizando estas para cativar seus leitores ocidentais.⁵⁶ Buscando corroborar com a intencionalidade de dominação portuguesa, esses redatores jogavam com as informações produzidas por eles ao longo do tempo, as organizando de maneira a estabelecer um discurso que justificasse a colonização nos séculos subsequentes.

Ao longo da presente análise nota-se como os discursos sobre da região onde se localiza a atual Guiné-Bissau foram constituídos a partir dos interesses em disputa, tanto locais, quanto exteriores. Os documentos escritos são, neste sentido, um retrato claro do pluralismo africano, ainda que filtrados por uma máquina dita oficial. A diversidade de perspectivas acessadas mediante uma análise minuciosa dessas fontes, nos leva à reflexão de Eric Hobsbawm, o qual defende que o passado é uma dimensão permanente da consciência humana, sendo um componente imprescindível das instituições e padrões sociais.⁵⁷ Portanto, esses registros constituem uma arena de embate de interesses onde as várias versões convergiram para os escritos finais. Desse modo, reforçamos o argumento de que a tradição oral era resultante de narrativas em movimento, cuja gênese da memória coletiva era mobilizada pelas genealogias familiares. Essa mobilização visava justificar as ações dos grupos guineenses no tempo e no espaço, sendo essas memórias, com suas contradições, registradas, mesmo que de forma não intencional, pelos documentos ocidentais.

1.3: COMO SE CONSTROEM AS NARRATIVAS? DISPUTAS INTERNAS NA PERSPECTIVA MUÇULMANA AFRICANA

⁵⁵ LARANJEIRA, Lia Dias. *O culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia: séculos XVII e XVIII*. Edufba, 2015. p.15.

⁵⁶ JOHNSON, Marion. *Some Non-narrative Sources for Pre-Colonial African History*. Paideuma, 1987. p. 82.

⁵⁷ HOBBSAWM, Eric. *Sobre história*. Editora Companhia das Letras, 2013. p. 10.

Por muito tempo a escrita sobre o continente africano ficou restrita aos documentos ocidentais como estes acima analisados. Nesse sentido, torna-se imprescindível salientar que alguns grupos africanos já contavam com um sistema de escrita desde muito antes do contato com os europeus, sendo esse resultado da influência islâmica na região. Osmane Kane propõe uma importante reflexão sobre a existência de outras bibliotecas africanas para além das coloniais, defendendo a valorização e reconhecimento das contribuições islâmicas africanas na constituição de uma historiografia interna.⁵⁸ A expansão do Islã no século XIII, impulsionada pelas vias comerciais, resultou na adoção do árabe e a adaptação de seu alfabeto para o registro das línguas locais, estabelecendo, assim, laços comerciais e intelectuais. São inúmeros os textos que documentam a circulação dessa extensa literatura islâmica nos mais diversos períodos históricos.

Como um dos exemplos desse capital cultural islâmico guineense, analisaremos a *Crônica do Tarikh Mandinka de Bijini*, de modo a compreender como sua lógica interna foi constituída em meio a intensas disputas narrativas e relações de poder no espaço guineense. Em razão de estar fundamentada na tradição oral, esta documentação também foi compilada com base nas cosmovisões e interesses daqueles que a registraram. Logo, o argumento a ser defendido nesta seção é de que, mesmo sendo uma fonte local, escrita e organizada por africanos, a crônica do *Tarikh Mandinga de Bijini* lança luz a alguns grupos enquanto silencia outros, ou seja, demonstra as hierarquias, os conflitos internos, bem como o pluralismo religioso guineense e suas interseções sociais. Busca-se assim, analisar essa documentação percebendo como as narrativas foram moldadas ao longo do tempo, dando uma maior ênfase a como o discurso islâmico reivindicou legitimidade e autoridade por meio da escrita, ao passo que silenciava grupos ligados às religiões endógenas. Reconhecer tais sobreposições, contradições e negociações permite evidenciar as estratégias de constituição e manutenção do imaginário cultural religioso guineense, bem como os interesses em disputa no contexto do final do século XVI até o século XVII.

A crônica do *Tarikh Mandinka de Bjiniji* originou-se na aldeia de Bijini localizada na atual Guiné-Bissau. Das crises que assolaram o império do Mali, levando ao desmantelamento do mesmo, surgiu o império do Kaabu independente e liderado pelo domínio Mandinga.⁵⁹ A comunidade de Bijini se conformou como resultado da diáspora muçulmana Mandinga para essa região. Inicialmente foi composta por cinco principais

⁵⁸ KANE, Ousmane. *Intellectuels non europhones*. Dakar: Codesria, 2003. p. 3.

⁵⁹ NANQUE, Mamadu. *Islamização e mandinguização nas origens do conflito entre os grupos Fula e Mandinga nos séculos XVIII e XIX*. Dissertação de Mestrado. ISCTE-Instituto Universitario de Lisboa (Portugal). 2022. p. 7.

famílias: Baayoo, Daaboo, Sañaa, Saama e Kasama. A família Baayoo foi a responsável por escrever e organizar a versão “oficial”. Este compilado de diversos gêneros literários advindos da oralidade, preservaram as origens e vivências desta comunidade desde o surgimento do reino no Kaabu até o desmantelamento do mesmo.

Os manuscritos registrados em Mandinga por meio do alfabeto árabe, tinham como seus principais temas as relações sociais entre as diferentes famílias que se aliaram aos Baayoo durante a fundação da aldeia e a reconstrução da mesma após a invasão das tropas de Muusa Moloo.⁶⁰ Esse evento traumático na memória coletiva, datado de 1884, resultou na perda de manuscritos que, de acordo com Giesing e Vydrine, poderiam conter informações importantes para a história local. Entretanto, a população herdeira nega essa importância, afirmando que apenas escritos corânicos foram perdidos e que os mais importantes foram salvos, pois se encontravam resguardados pelas famílias fundadoras.⁶¹

Passado este evento, os documentos preservados e as informações neles registradas foram atualizadas por diversas vezes ao longo dos anos, de maneira que estas estivessem de acordo com as alterações políticas e sociais de cada época. Além disso, os registros históricos foram adornados com passagens de cunho poético e teológico, a fim de instruir seus leitores de forma moralizante.⁶² Ou seja, ao acessar esse aporte documental, o pesquisador precisa ler as entrelinhas do documento, percebendo não somente suas alterações, mas também a alegorização das informações com fins doutrinários.

Nesse sentido, Giesing e Vydrine, ao compilarem a versão do *Tarikh Mandinga de Bijini* aqui debatida, buscam investigar em que medida as construções ideológicas advindas do Kaabu continuaram a ser propagadas pela diáspora religiosa e comercial Mandinga. Segundo eles, através do *Tarikh Mandinka de Bijini* é possível notar as variantes no processo de reprodução e incrementação de narrativas e modelos socioculturais e políticos existentes nas fronteiras internas guineenses. Através desses escritos literários pode-se identificar as formas como as famílias Mandingas, em sua maioria aquelas voltadas ao comércio e a expansão religiosa islâmica — aqui ganha destaque a figura do Marabuto — se enraizaram em Bijini juntamente aos seus modelos e discursos sociais, criando seus assentamentos e recriando em um espaço plural, seus modos de vida e de expansão político-social e religioso.⁶³

⁶⁰ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)*. Brill, 2007.p. 225.

⁶¹ *Ibidem*, p. 36.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*. p. 17.

Nesta região da Guiné, o Islã, desde o século XIII vinha se disseminando pelas rotas comerciais que eram também caminhos de peregrinação religiosa e intelectual, onde a mobilidade em busca do conhecimento se fazia latente.⁶⁴ Além disso, como exposto por Padre Baltasar Barreira em uma de suas cartas que data do ano de 1606, os Mandingas muçulmanos se localizavam mais ao interior, onde possuíam mesquitas, bem como escolas de ler e escrever nas quais difundiam os preceitos islâmicos:

Desta nação de Mandingas, que confinam com os Berbecins, há muitos Reinos; têm todos a mesma língua, lei e costumes, mas é gente que vive de enganos. Estendem-se por uma parte e outra do Rio Gâmbia mais de 200 léguas, da banda do Norte e da banda do Sul pelo sertão. Singe este Rio muitas outras nações. Há entre os Mandingas, Farins, título de grande dignidade, aos quais os Reis pagãos páreas. Seguem a seita de Mafoma como os mais que atrás ficam, e tem mesquitas e escolas de ler e escrever, e muitos casizes, que levam esta peste a outros Reinos da banda do Sul (...).⁶⁵

A ampla presença dos povos Mandingas no sertão, de norte a sul, sugere o protagonismo desses grupos na região, com destaque para a agência dos Bixirins ou Marabutos. Além das negociações comerciais e políticas, a promoção do registro escrito – mesmo que com fins primários voltados à oração – impulsionava a institucionalização religiosa islâmica nas redes de sociabilidade constituídas por esses pregadores. Segundo Mota, o processo de expansão islâmica potencializou a leitura e a escrita, uma vez que a contínua introdução dos ensinamentos islâmicos era realizada através da escrita e da recitação repetida.⁶⁶ Ademais, essa difusão literária não se limitou ao campo religioso, tornando-se também um caminho para a ascensão social. Isso porque, como os muçulmanos eram importantes mercadores e utilizavam o alfabeto árabe em suas negociações, o uso da escrita se tornou comum nos âmbitos da política e da economia, conferindo a quem a dominava uma posição de destaque. Era o já mencionado capital cultural islâmico que tornava a religião atraente aos demais grupos da região.

Como herdeiros dessa herança literária utilizada como instrumento de promoção social e poder na determinação de uma história “oficial”, os muçulmanos de Bijini, pertencentes a famílias relevantes da região, registraram suas crônicas com base nos interesses de seus antepassados e das gerações subsequentes. Segundo Giesing e Vydrine, a crônica ganha destaque por ser uma narrativa de construção coletiva, resultado do consenso

⁶⁴ SANNEH, 1979 *apud* MOTA, 2018.

⁶⁵ **Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares (1606)**, MMA, s.2, v.4, p.166.

⁶⁶ MOTA, Thiago Henrique. **HISTÓRIA ATLÂNTICA DA ISLAMIZAÇÃO NA ÁFRICA OCIDENTAL, Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. (Tese de Doutorado) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. p. 147.

entre as cinco principais famílias de Bijini, que reuniram informações consensuais. Ademais, a credibilidade desse discurso se encontra em sua perpetuação ao longo do tempo, bem como o registro dessa oralidade por meio da escrita.⁶⁷ Aqui, a construção da história por meio da genealogia era circunscrita por um senso comum que sobrepujava a existência de outras narrativas.

O *Tarikh Mandinka de Bijini* foi constituído a partir de informações coletadas pelas redes de sociabilidade das quais a aldeia era o centro, onde as famílias ligadas ao comércio engajavam-se para além do local. A compilação dessas informações orais, fruto de inúmeros testemunhos, junto a demais gêneros escritos (cadernos pessoais, folhas volantes e registros familiares), foram posteriormente registradas, resultando em diversas versões atualizadas da crônica ao longo do tempo.⁶⁸ É interessante observar que a tradição da literatura muçulmana africana — e aqui, em especial, os *Tarikhs* — emerge nas teocracias islâmicas. De acordo com Boubacar Barry, essa produção foi impulsionada pelos letrados, que identificavam nela uma ferramenta para registrar os acontecimentos.⁶⁹ Porém, ao selecionar as informações e as formatá-las de acordo com seus interesses, nota-se que o processo de compilação dos *Tarikhs* como literatura não era apenas um espelho do que acontecia, mas uma ferramenta estratégica para consolidar o poder e a influência dessas elites políticas e religiosas ao longo dos séculos. A mera "possibilidade de registrar" que Barry aponta, na prática, traduz-se na oportunidade de perpetuar uma narrativa dita oficial, legitimando o status de certos grupos e suas genealogias.

Buscando democratizar e potencializar as investigações neste documento, a versão aqui analisada (2007) conta com quatro outras versões, incluindo os comentários orais do herdeiro desses manuscritos que, a partir de seus conhecimentos, contribuiu para a complementação das informações transcritas. Al Hajj Ibrahiima Kooba Kasama, último proprietário dos manuscritos compilados, tornou-se fundamental ao passo que suas contribuições auxiliaram Giesing e Vydrine no entendimento da composição e do contexto de transmissão das informações registradas. Todavia, é preciso salientar que Kooba fala a partir da ótica de um grupo e, como mencionado por ele mesmo, quem conta a história de Bijini, fala do passado em nome das cinco famílias,⁷⁰ ou seja, de uma coletividade que abarca apenas pessoas com interesses em comum, enquanto silencia os demais agentes.

⁶⁷GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)*. Brill, 2007.p. 227.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 4-6.

⁶⁹ BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional.** SEPHIS, 2000. p. 14.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 12.

A exemplo, para além das informações adicionadas por Kooba nas entrevistas concedidas a Geising e Vydrine, existem outras narrativas consideradas informais. Logo, essa memória preservada pelas famílias não corresponde à memória coletiva de toda a aldeia, inúmeras são as contradições e discordâncias, principalmente no que remete a divisão do poder, a economia, conflitos políticos e princípios em geral.⁷¹ Assim, essa memória "alternativa" ficou restrita à oralidade e a registros de famílias de menor expressão. Consequentemente, permaneceu à margem da narrativa dita oficial, o que inviabilizou alguns grupos e evidenciou as hierarquias existentes em Bijini.

Essas tensões sociais, podem ser acessadas pelas informações concedidas por Kooba nas entrevistas e pela análise e desenvolvimento de suas falas pelos compiladores. Em diversos trechos, ele denomina os Mandinkas de forma generalizada, como sendo a identidade de um só grupo. Porém, como salientado em nota pelos compiladores, Giesing e Vydrine, neste caso, Kooba se refere aos Mandinkas muçulmanos que migraram para região, posto que, os Mandingas de Kaabu eram denominados Sóninke, sendo estes advindos de grupos nativos.⁷² Essa distinção era estabelecida pela legitimidade de posse e controle da terra, onde os Mandinkas eram considerados estrangeiros e os Soninkés procedentes deste espaço. Nesse sentido, a discussão sobre a jurisdição interna e a posse das terras se torna crucial, como destaca Thiago Mota. De acordo com o autor, esse tópico é sensível às tradições orais locais, visto que a legitimação de grupos como fundadores das aldeias garante a eles o usufruto da terra ao longo do tempo.⁷³ Ademais, essa diferenciação não se limitava à origem, mas também se manifestava em traços culturais, como a língua e a religião.⁷⁴ A complexidade das identidades guineenses em função das trocas empreendidas com os grupos muçulmanos será melhor detalhada ao longo do capítulo 3 deste trabalho.

Nota-se que a fonte foi construída de forma elaborada, sua cronologia busca demonstrar a coerência das narrativas que se pretende implementar, sendo estas de acordo com os valores islâmicos que regem o olhar destes sobre o mundo em que se inseriram. O *Tarikh Mandinga de Bijini*, aborda eventos relacionados à presença islâmica na África

⁷¹ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau).** Brill, 2007. p. 227.

⁷² *Ibidem*, p. 71. Informação obtida na nota de rodapé 52.

⁷³ MOTA, Thiago Henrique. **De conquista a concessão: a presença portuguesa na costa oeste-africana sob as normas jurídicas locais.** In: FREITAS, Camila Corrêa e Silva de; POMBO, Nívia; WILLIAMS, Rachel Saint (Org.). *Heterologias modernas.* Niterói, RJ: Ed. Proprietas, 2024. p. 127-135.

⁷⁴ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau).** Brill, 2007., p. 71.

Ocidental. Os manuscritos foram produzidos por autores que participaram ativamente e representativamente desses eventos, como forma de afirmar o pertencimento do grupo à história descrita.

À exemplo, Kooba, descendente das irmãs fundadoras da aldeia, Tenenbaa e Kuta, mobiliza a narrativa islâmica sobre a origem de Bijini em detrimento das demais variações existentes. De acordo com o mito de fundação da aldeia, fugidas da guerra de Sunjata Keita, que destruiu as aldeias Mandinga, as irmãs refugiaram-se na região onde hoje se localiza Bijini. Embora muçulmanas, são tidas como originárias da realeza Ñanco de Kaabu, pois se casaram com indivíduos locais, considerados pagãos, assimilando-se aos costumes deles e, assim, delegando poder aos seus descendentes.⁷⁵ Kooba, ao discorrer sobre o desenvolvimento do Kaabu, afirma: “Dizem que o ñanco encheu todo o país de Kaabu. Os filhos dessas três pessoas se tornaram muito numerosos até encherem todo o país. Eles viveram para subjugar e dominar o povo de Kaabu.”⁷⁶

A reivindicação da origem de Kaabu por parte das famílias muçulmanas descendentes das irmãs do mito de origem, mais do que a sobreposição de uma narrativa sobre as demais, demonstra a manutenção dessa ideia ao longo dos séculos. O uso da expressão “Dizem”, por parte do emissário, denota a existência de uma rede transmissão de informações entre os pares que corroboram cosmovisões de mundo. A crônica como uma fonte advinda da oralidade, abarca inúmeros testemunhos que não dizem respeito apenas sobre o evento em si, mas também a significância e o lugar que este ocupa na vida dos sujeitos e suas linhagens. Sendo assim, a fonte aqui analisada é composta por narrativas constituídas ao longo do tempo, não sendo esta um texto fixo, mas sim um repositório de informações que se renovam a cada geração, onde o evento histórico invade as concepções individuais e constituem sentimentos de pertencimento do coletivo.

A crônica, ao descrever a fundação da aldeia por Suleymani Baayoo, dedica boa parte do manuscrito para discorrer sobre a colonização da mesma, conferindo aos Baayoo e às famílias que a eles se aliaram o título de fundadores. Segundo Giesing e Vydrine, Bijini tornou-se um centro comercial islâmico de sucesso, estabelecendo estritas relações comerciais com outros grupos identitários da região. Contudo, ainda em conformidade com

⁷⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁶ “On dit : les ñanco remplirent tout le pays de Kaabu. Les enfants de ces trois personnes devinrent très nombreux, jusqu’à ce qu’ils remplirent tout le pays de Kaabu”. *Ibidem*, p. 105.

os compiladores, a crônica não dá ênfase a estas relações, uma vez que, o foco principal desta é demonstrar Bijini como um centro islâmico em meio a um ambiente “pagão”.⁷⁷

Conforme afirmado por Kooba, os primeiros Mandingas muçulmanos que nesta região chegaram não se impuseram a fim de mudar a realidade local, estes buscaram se assimilar as crenças existentes para que pudessem se inserir nas comunidades e assim, expandir seu poderio. Todavia, em análise comparativa das versões apresentadas, é notório que esse evento não foi registrado nos manuscritos que compõem as primeiras versões do *Tarikh*. Desse modo, fica evidente como essa tradição oral registrada, assim como nas fontes ocidentais, fora filtrada a fim de construir uma narrativa do domínio islâmico que se buscava promover. Assim foi informado pela versão escrita em Mandinga no texto original:

E os viajantes perguntaram: Eles são crentes?
Foi-lhes dito: Não, eles são Sòoninke. E naquela época, os muçulmanos não se estabeleciam.⁷⁸

E dessa maneira foi comentado por Kooba:

Essas pessoas são de religião muçulmana? Eles disseram: Não, originalmente eles eram muçulmanos, mas agora seu poder cresceu no sòoninkeeya. Eles são Sòoninke, Sòoninke de Kaabu. Naquela época não havia muçulmanos em Kaabu. O poder deles [os primeiros imigrantes Mandinka] cresceu, eles se converteram em pagãos, assimilando-se aos habitantes de Kaabu. E assim eles viveram à medida que suas forças aumentavam.⁷⁹

Diante do exposto, defendemos que a versão escrita do *Tarikh Mandinga de Bijini*, tida como a história oficial de Bijini, demanda uma análise minuciosa. Embora os manuscritos oficiais omitam a assimilação dos muçulmanos Mandingas com os povos Soninke, os trechos orais demonstram o contrário, evidenciando a intencionalidade dos escritos. Logo, o *Tarikh Mandinga de Bijini* apresenta-se como uma ferramenta que mobiliza a comunidade na construção de uma memória coletiva que justifique a ascensão do muçulmanos sobre os demais povos nativos. Assim, acreditamos que a inclusão e a

⁷⁷ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). Brill, 2007.p. 231.

⁷⁸ “Et les voyageurs demandent: Est Ce qu'ils sont des croyants? On leur disait: Non, ils sont des Sòoninke. Et à ce temps, les musulmans ne s'installaient pas” “E os viajantes perguntaram: Eles são crentes? Foi-lhes dito: Não, eles são Sòoninke. E naquela época, os muçulmanos não se estabeleciam.”. (GIESING & VYDRINE, 2007, P. 106-107). (Tradução nossa).

⁷⁹ “Ceux-là, sont-ils de religion musulmane? Ceux-ci dirent : Non, à l'origine ils étaient musulmans, mais maintenant leur puissance a grandi dans la sòoninkeeya. Ils sont des Sòoninke, des Sòoninke du Kaabu. À l'époque aucun musulman n'était dans le Kaabu. Leur [des premiers immigrants mandinka] pouvoir grandit, ils se convertirent en païens, en s'assimilant aux habitants du Kaabu. Ainsi vivaient-ils tandis que leur force augmentait.(GIESING & VYDRINE, 2007, P. 107). (Tradução nossa).

divulgação das informações sobre a adesão dos grupos no período de fundação resgatariam sujeitos e eventos que poderiam justificar os rumos do imaginário social local, marcado por uma cultura religiosa interativa e complexa.

As versões suprimidas corroboram a tese de Thiago Mota, que defende que o Islã professado na África Ocidental absorveu costumes ancestrais e buscou, por meio de seus fundamentos, atender às necessidades locais das sociedades que o receberam.⁸⁰ Além disso, para além da interação social por meio de matrimônio e comércio já mencionados, a adoção e a compreensão das práticas religiosas endógenas em um primeiro momento também constituíram a história de Bijini. No entanto, contrariando os esforços das famílias detentoras da memória coletiva da aldeia, as trocas e contribuições das religiões e dos agentes locais se manifestam de maneira viva através da oralidade de seus descendentes.

Como já posto, estes registros datam do século XIX, mas nos permitem pensar tempos mais remotos, logo, é possível sugerir que no contexto em que foram escritos, a narrativa que imperava era de um Islã dominante em virtude da situação política da época. De acordo com Carlos Lopes, o Kaabu atingiu seu apogeu no final do século XVIII e início do XIX, contudo, teve seu declínio consolidado a partir da invasão dos povos de Fuuta-Jalon também neste mesmo século.⁸¹ Não se pode datar com precisão o ano destes manuscritos, mas percebe-se que as memórias coletivas sobre a origem da aldeia de Bijini que se manifestam no *Tarikh*, carregam significâncias de um tempo em que a religião islâmica calcava a narrativa oficial sobre a origem do Kaabu.

A maneira como os primeiros compiladores do *Tarikh* abordaram a origem do Kaabu e a influência islâmica, mais do que uma forma de registro da memória, salienta o pensamento de uma época. Isso porque, os ancestrais de Kooba, provavelmente viveram durante o século XIX, período de declínio do Kaabu e ascensão Fuuta Jalon. Giesing e Vydrine afirmam que durante este governo teocrático, as agressões ao Kaabu eram justificadas por uma natureza temporal, material e política, mas principalmente por um devir religioso — *Jihad* —, não apenas visando converter os considerados “pagãos”, mas também punindo os muçulmanos que se assimilaram a estes.⁸² Posto isso, defende-se que a omissão da origem híbrida de Bijini pelos compiladores do século XIX, também ocorreu devido ao

⁸⁰ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

⁸¹ LOPES, Carlos. **O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos**. Afro-Ásia, n. 32, 2005. p. 12.

⁸² GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu**. In: Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). Brill, 2007.p. 106-107.

contexto social da época, no qual a assimilação aos grupos locais não era bem vista. Além disso, os compiladores pertenciam a famílias importantes ligadas à religião e ao comércio, e, por isso, reproduziam esse pensamento.

Entretanto, a versão comentada por Kooba no século XX, já transparece um novo contexto que, de certa forma, não só lhe permite descrever os acontecimentos antes registrados, mas os complementa com informações que antes foram excluídas. Em consonância com o pensamento de Verena Alberti, ao analisar a Crônica do *Tarikh Mandinga de Bijini*, lidamos com uma multiplicidade de memórias em disputa, fragmentadas e internamente divididas, todas estas, ideológicas e culturalmente mediadas.⁸³ Nesse sentido, a ideia de uma verdade única deixa de fazer sentido, posto que, para cada época e grupos distintos, existirá uma narrativa que melhor representa aquele contexto. Nesse caso, a tradição oral é o resultado da percepção que cada linhagem tem dos eventos e da interpretação destes. A memória, por sua vez, é um repositório de informações em um contínuo processo de resignificação. Resta ao pesquisador, neste caso, analisar não só o passado, mas também a concepção que o presente possui sobre este, percebendo assim como estas memórias foram e continuam a ser constituídas.

De acordo com Giesing e Vydrine, muitos episódios de conflitos e derrotas de Bijini não foram registrados pelos primeiros proprietários do manuscrito, mas podiam ser acessados por meio de notas deixadas por estes, bem como à oralidade viva sobre esses eventos. Kooba, último herdeiro destes manuscritos e comentador da versão aqui analisada, antes de seu falecimento, desejava publicar mais dois capítulos da crônica detalhando os conflitos que assolaram a aldeia. No entanto, o mesmo hesitou em concluir seu projeto, pois tornar públicos os atritos — tanto internos das famílias de Bijini quanto os externos, nos quais estes saíram derrotados — alteraria não só a paz e a harmonia social entre os muçulmanos, mas também a memória que vinha sendo construída por seus ancestrais.⁸⁴ Mesmo diante de uma tentativa de revisão do passado e uma nova reescrita da história, quebrar uma cosmovisão socialmente delimitada ao longo dos anos se torna um desafio, visto que o discurso articulado já está enraizado na genealogia e na identidade do grupo que o profere.

Entretanto, apesar das características estruturais da crônica, o *Tarikh Mandinka de Bijini* é um dos mais ricos aportes documentais sobre a região guineense, uma vez que demonstra a existência de um sistema de escrita local vigente ainda no período pré-colonial.

⁸³ ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado.** 1996. p. 8

⁸⁴ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)*. Brill, 2007. p. 317.

Além disso, com as transformações sofridas por essa sociedade, esses manuscritos resguardam tradições que com o tempo, tendem a se perder em função de novas cosmovisões. Desse modo, mesmo que não sejam datados com precisão, esse aporte documental oferece vestígios da composição da memória interna e das relações políticas, religiosas e sociais históricas entre a diáspora muçulmana e os demais grupos locais.

Não obstante, como já mencionado, até mesmo em fontes produzidas no contexto africano — como a *Crônica do Tarikh Mandinka de Bijini* —, as informações nelas registradas não representam o todo, visto que foram elaboradas de modo a servir uma hierarquia social. Nesse sentido, à luz das contribuições de Peter Burke sobre como a história se alinha às perspectivas de quem a escreve, torna-se preciso analisar essas fontes de maneira a privilegiar os demais grupos excluídos dessas representações, valorizando suas perspectivas de modo a enriquecer a análise histórica.⁸⁵ Afinal, mesmo que esses indivíduos não pertencessem a uma elite, neste caso, muçulmana e letrada, e não estivessem envolvidos politicamente em Bijini, suas experiências não devem ser desassociadas no entendimento mais amplo da estrutura social e do poder local.

Em consonância com Lamin Sanneh, defendemos que as tradições orais são indispensáveis ao entendimento do contexto social da época. Esse aporte documental é imprescindível para se entender, mesmo que minimamente, o sentimento dos próprios indivíduos sobre o que era considerado por eles importante e que devia ser transmitido às próximas gerações.⁸⁶ De modo geral, é possível entender a construção de uma narrativa em meio a tantas outras, como estes grupos se colocavam diante da complexidade que os cercavam. Mesmo que os escritores não tivessem a intenção de registrar os grupos locais e as religiões endógenas, a voz e a influência desses povos se faziam presentes nas entrelinhas dos documentos. A descrição da sociedade muçulmana africana revelava, de forma não intencional, a agência de diversos grupos que integravam o imaginário social interativo da época, visto que a omissão também é um elemento relevante para a compreensão da lógica dessa comunidade.

1.4: NOVOS CAMINHOS:

⁸⁵ BURKE, Peter. *A escrita da história*. Unesp, 2001. p. 54.

⁸⁶ SANNEH, Lamin O. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. Oxford University Press, 2016. p. 78.

As narrativas que compõem a historiografia do continente africano são, em sua maioria, fruto das intencionalidades que moldaram os escritos aos quais temos acesso hoje. Resultante de projetos políticos eurocêtricos e islâmicos ortodoxos (influenciados pelo etnocentrismo de matriz árabe), o escopo documental analisado se constituiu a partir de uma intensa disputa de narrativas, onde aquelas registradas pela escrita ganharam o título de "oficiais". No entanto, como já evidenciado, esses documentos foram criados não apenas pela etnografia dos viajantes, mas, principalmente, pelo movimento de perpetuação das genealogias locais. As intencionalidades que sedimentam esses escritos são a porta de entrada para a compreensão da complexidade e tensões sociocultural e religiosa do período em análise. Por isso, pesquisar o continente africano exige despir-se das lentes ocidentalizadas, percebendo que dicotomias e generalizações não se encaixam em um meio inerentemente plural.

As fontes ocidentais, escritas para informar e convencer a Coroa portuguesa, não só revelam o desejo de qualificar o "outro" de forma pejorativa, mas também constituem um rico acervo para a compreensão do período pré-colonial. Uma leitura com base em uma virada interpretativa permite reconhecer a oralidade local por meio do registro difuso e alegorizado do relator. As descrições culturais da Guiné-Bissau e seus rios revelam a alteridade guineense nas esferas comercial, política e religiosa. A integração de grupos como os muçulmanos mandingas ocorreu por meio de relações comerciais, negociações e laços matrimoniais, e não pela dominação. Afirmar o contrário descredibiliza o papel do indivíduo africano como agente ativo e conhecedor das estratégias de manutenção de suas posses.

O uso da crônica do *Tarikh Mandinka de Bijini*, uma fonte local e oral, registrada por um dos pilares do capital cultural islâmico, a escrita, destaca a heterogeneidade africana e os diversos grupos em disputa. As interpretações registradas por cada geração de linhagens de Bijini revelam as mentalidades de cada época. A omissão de informações ou a adição de outras é resultado dos projetos políticos e sociais nos quais o objetivo das famílias fundadoras permanecia o mesmo: demonstrar a constituição de um Islã autêntico em meio ao pluralismo religioso local.

Ao analisar essas duas tipologias documentais, fica evidente que as narrativas sobre a região guineense no final do século XVI e XVII foram constituídas não apenas pela observação de viajantes ou das famílias de Bijini, mas também pela oralidade local como um todo. As contradições encontradas nos registros refletem o pluralismo do imaginário social, onde cada grupo mobilizava o discurso que melhor se alinhava aos seus interesses. A manutenção das informações basilares das tradições orais — alterando protagonismos

influenciados pelo senso de pertencimento — demonstra que os grupos locais compartilhavam princípios ancestrais comuns.

À vista disso, é fundamental salientar que o pesquisador se depara com versões de um mesmo acontecimento. Contudo, mais do que eleger uma versão como "verdadeira", é crucial perceber a polifonia dos manuscritos, que revela como grupos, mesmo sem registros escritos, expressam suas perspectivas nas entrelinhas e nos silenciamentos. A riqueza desses documentos reside na possibilidade de acessar múltiplas cosmovisões, evidenciando o pluralismo da região que possibilitou negociações, coexistências e a formação de uma cultura religiosa singular, como veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2

Religiões endógenas e Islã nos rios da Guiné: práticas, mediações e culturas religiosas

Este capítulo se dedica a investigar as concepções sociorreligiosas dos grupos guineenses, cuja existência e vitalidade foram majoritariamente veiculadas e preservadas pelas genealogias familiares e grupais. Reconhecer a persistência dessas cosmovisões nos leva à busca pela compreensão de sua gênese e dos mecanismos que permitiram sua mobilização no tempo e no espaço sem que perdessem seus princípios basilares. Desse modo, torna-se fundamental abordar essa análise ciente de que a própria definição de "religião" para esses grupos – um tema de intenso debate entre pesquisadores – é complexa, visto que essas práticas, apesar de seculares, seguem o fluxo dos contextos sociais e são frequentemente marcadas por um alto grau de privacidade. Partindo de uma definição conceitual mais abrangente, nosso foco recairá sobre as sociedades estabelecidas ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Grande, examinando como as religiões existentes e seus princípios se moldaram e se manifestaram nesse espaço durante os séculos XVI e XVII.

A religião, como um conjunto de normas culturais, orienta a relação entre as pessoas e o mundo espiritual. Através do sobrenatural, esse mundo invisível age de forma contundente no mundo visível de modo a atender às demandas de seus fiéis. Com base em suas pesquisas sobre as religiões da Senegâmbia, Thiago Mota argumenta que a religião, embora institucionalizada por normas sociais e culturais, se torna mutável e evolui de acordo com as necessidades de cada tempo e espaço. A comunicação e o acesso ao mundo espiritual ocorrem por meio de mecanismos, práticas e objetos que viabilizam o contato com as entidades espirituais, os quais são denominados culturas religiosas.⁸⁷

À luz desta importante contribuição, este capítulo se dedica a compreender as culturas religiosas existentes na Guiné pré-colonial. A ênfase reside sobre as formas de experiência das religiões endógenas e do Islã, as vertentes de maior expressão nessa época. Buscamos, assim, enfatizar como essas práticas eram professadas e resguardadas diante da complexa composição dos grupos locais e suas genealogias. Além disso, objetivamos compreender como a constante interação entre os sujeitos resultou em sociedades dinâmicas, marcadas tanto por limites internos quanto por comunhões necessárias para lidar com o mundo externo, incluindo a maneira como o próprio Islã se inseriu nesse contexto.

Considerando a complexidade social das religiões professadas neste território e com base na definição de Mota sobre a comunicação entre os mundos visível e invisível, nosso

⁸⁷ MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI - XVII)**. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. SciELO-Editora da Unicamp, 2021, p. 185.

objetivo é analisar os elementos que facilitavam o acesso às entidades espirituais. Demonstraremos, assim, como a religião era um pilar na formação social desses grupos, moldando tanto a identidade individual quanto o pertencimento ao coletivo. Essa influência se manifestava diretamente na cultura material, na jurisprudência e na política das comunidades.

2.1. RELIGIÕES ENDÓGENAS E O IMPASSE DAS DEFINIÇÕES

Definir de forma fixa e homogênea as religiões já existentes neste espaço, que aqui chamaremos de endógenas, constitui uma tarefa complexa. Fazer isso a partir de um olhar externo, contemporâneo e leigo pode levar a anacronismos e a armadilhas do eurocentrismo. Nesta análise, definições rasas e objetivas não se sustentam, visto que invisibilizam a complexidade desses grupos historicamente. Por isso, ao invés de definir, vamos elencar suas características gerais, de modo a entender seu funcionamento, para que, ao longo da análise, possamos perceber como essas se aplicam para diferentes grupos guineenses em épocas distintas. Além disso, buscaremos identificar nas fontes e no entrecruzamento destas, as diferentes percepções de modo a chegar o mais próximo possível de uma perspectiva interna.

As religiões endógenas fundamentam-se em três pilares: (1) a interação constante entre o mundo visível e o invisível; (2) o culto aos ancestrais e às divindades, mediado por objetos ritualístico denominados em grande parte da documentação portuguesa como *Chinas*; e (3) um conjunto de rituais voltados às diferentes passagens da vida.⁸⁸ Nesse sentido, cabe ressaltar que a relação com o mundo espiritual constituía um de seus princípios centrais, sendo registrada tanto por observadores luso-africanos quanto por muçulmanos guineenses.

A exemplo disso, no *Tarikh Mandinga de Bijini*, referente ao mito de fundação da aldeia, as normas culturais que estruturavam as religiões endógenas não apenas são identificadas, mas também reconhecidas por grupos não adeptos dessas práticas. No trecho a seguir, Kooba, herdeiro do manuscrito mandinga, elucida a percepção que os muçulmanos de Bijini possuíam acerca dessas tradições:

⁸⁸ PEREIRA, Clara Abrahão Leonardo. **Se alguém morreu, alguém o matou: religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021, p. 162.

Foi Tenenbaa quem as deu à luz. Kuta não saiu mais (da caverna). É por isso que se diz que parte do ñanco se tornou espíritos (*jínna*). Diz-se que Kuta, que vivia na caverna, casou-se com um espírito com quem teve filhos. É por isso que se diz que os ñanco são magos/feiticeiras (*kūnfanuntee*). Deus lhes deu grandes bênçãos.⁸⁹

Em comparativo, em 1607, Padre Manuel Álvares também destacou os princípios basilares das religiões endógenas, bem como, a devoção de seus seguidores para com suas divindades de adoração através dos objetos que mediavam este contato:

Duas Chinas têm a gentialidade daquelas partes, a primeira e principal é o Deus que adoram e que eles dizem governar seus Reinos; a este chamam China como nós a Deus N. Senhor chamamos nosso Deus. E assim quando eles veem nossas imagens de Cristo e Nossa Senhora, dizem que é a China dos cristãos. A esta China tem muita veneração, nem fazem coisa sem seu conselho e nela fala o (...) quando a trazem a público em seus juízos ou se jura neles por ela, ou se há se determinar ou acabar alguma coisa no Reino, que há ou não de haver nele dali por diante.⁹⁰

Na análise desse trecho, percebe-se que o termo “China” era utilizado para designar elementos associados às práticas religiosas endógenas. Ademais, além de Padre Manuel Álvares, Almada também utilizou o termo, mencionando: "o seu ídolo, a que eles chamam Chinas, e reverenciam, oferecendo-lhes vinhos da sua sura".⁹¹ De acordo com George Brooks, o termo “*china*” é uma palavra possivelmente derivada do *Banhun* e significa árvore/santuário, espaço sagrado para a realização de rituais, considerado por alguns grupos como morada de espíritos ancestrais.⁹² O termo era amplamente utilizado pelos grupos ligados às religiões endógenas e, por isso, aparece regularmente nos tratados dos viajantes luso-africanos e dos padres jesuítas.

Ao nos atentarmos aos excertos, notamos que a nomenclatura foi empregada em razão da oralidade que fundamentava essas sociedades. Nota-se que as informações foram coletadas de terceiros e, por isso, revelam o caráter dialógico das fontes luso-africanas, como debatido no capítulo 1. Por meio de interlocutores locais, os viajantes e missionários registraram e transmitiram essas informações, dando voz a práticas e denominações que em outros

⁸⁹ “C’est Tenenbaa qui les accoucha. Kuta ne sortit plus (de la grotte). C’est pourquoi on dit qu’une partie des ñanco est devenue des génies (*jínna*). On dit que Kuta qui demeurait dans la grotte s’y serait mariée à un génie dont elle aurait eu des enfants. C’est pourquoi on dit que les ñanco sont des magiciens/ sorciers (*kūnfanuntee*). Dieu leur donna de grandes bénédiction”. (GIESING & VYDRINE, 2007, p.103). A versão original está em Mandinga, mas foi traduzida para o francês pelos compiladores da obra, Geising e Vydrine.

⁹⁰ Álvares, M.; Fernandes Cação, S. “**RELAÇÕES DAS COISAS DA GUINÉ (Maio-1607)**”. In: Brásio, A. (Org.). *Monumenta Missionária Africana*. v.4. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964. p. 274.

⁹¹ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: *Monumenta Missionária Africana*. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brásio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 296.

⁹² BROOKS, George E. **Landlords and strangers: ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630**. Routledge, 2019, p. 91.

contextos seriam invisibilizadas. Da mesma forma, o herdeiro dos manuscritos islâmicos, por meio da oralidade formativa da sociedade muçulmana mandinga e seus registros, pôde acessar esse conhecimento sobre as religiões endógenas presentes nesta região.

O ponto central a ser destacado é que, ambas as fontes dão ênfase à estreita relação entre o mundo dos vivos e o mundo invisível habitado pelos espíritos ancestrais. Como proposto por Vanicleia Silva Santos e Robert Daylon em seus recentes estudos, a estabilidade social dessas comunidades estava diretamente ligada a esta conexão, onde a comunicação entre eles era mediada por sábios das tradições e veiculada através de ritos de veneração.⁹³ Nesse sentido, podemos inferir que a religião endógena se fundamenta em saberes ancestrais acessados por meio do contato com o mundo espiritual e preservados através das respostas obtidas nesse processo. Assim, essas práticas estabeleciam formas próprias de mediação com o plano invisível, evidenciando modos específicos de organização social em sociedades marcadas pela pluralidade cultural da Guiné dos séculos XVI e XVII.

Essa pluralidade de sentidos gerou impasses conceituais na historiografia contemporânea. Walter Hawthorne, em seu livro *From Africa to Brazil*, utiliza o conceito de "crenças espirituais compartilhadas" para argumentar que as religiões da Alta Guiné dos séculos XVI e XVII tinham como base a ideia de que a saúde física e espiritual estavam diretamente relacionadas. Por isso, a esfera religiosa era inseparável das demais categorias sociais.⁹⁴ Por outro lado, a pesquisadora Clara Pereira, em sua pesquisa intitulada "*Se alguém morreu, alguém o matou: religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI*", ao cunhar o termo "religião Yran" para definir as religiões endógenas, discorda de Hawthorne ao defender que há importantes diferenciações na forma como cada grupo professava sua fé, tendo em vista as relações entre as escolhas individuais e pertencimento social religioso.⁹⁵

Embora o argumento de Clara defenda as singularidades das religiões endógenas, o emprego da categoria "religião Yran" pode produzir um efeito de homogeneização das práticas religiosas, aproximando-se, em certa medida, da generalização criticada pela autora na obra de Hawthorne. Baseado em autores contemporâneos de grande relevância, como Abdulai Sila, Odete Smedo e Moema Augel, o termo Yran remete às forças divinas que

⁹³ SANTOS, Vanicleia Silva; FREITAS, Roberth Daylon. **A CULTURA MATERIAL EM PRÁTICAS FUNERÁRIAS NO OESTE AFRICANO (SÉCULOS 16-17)**. Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, v. 21, n. 2, 2023. p. 457.

⁹⁴ HAWTHORNE, Walter. **Da África ao Brasil: Cultura, identidade e um tráfico atlântico de escravos, 1600-1830**. Cambridge University Press, 2010, p. 210.

⁹⁵ PEREIRA, Clara Abrahão Leonardo. **Se alguém morreu, alguém o matou: religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021, p. 162.

ligam o mundo dos vivos ao dos ancestrais.⁹⁶ Contudo, apesar do amplo alcance desse termo crioulo, existe uma infinidade de nomenclaturas endógenas, como “*Ussai*”, utilizado pelos Papel e Manjaco, além de “*Aule*”, empregado pelos Balanta.⁹⁷ Essa diversidade terminológica é corroborada pelo *Tarikh Mandinga de Bijini* que, como explicado anteriormente, demonstra que as comunidades muçulmanas guineenses nomeavam tais práticas como “espíritas”.⁹⁸

Diante dessa pluralidade, esta pesquisa adota o termo “religiões endógenas” como categoria analítica abrangente. Essa escolha não busca homogeneizar práticas distintas, mas possibilitar uma análise regional das experiências sociorreligiosas nos rios da Guiné, respeitando suas especificidades históricas e linguísticas. Trata-se de um conceito operacional, que permite identificar elementos estruturantes compartilhados sem apagar diferenças internas.

A historicidade dessas denominações torna-se ainda mais evidente quando observamos as transformações terminológicas registradas ao longo do tempo. Nesse sentido, a passagem do termo “China” para “Irã” revela processos mais amplos de mediação cultural e circulação linguística. Essa oscilação terminológica atravessou os séculos e ecoou nas codificações coloniais do século XX. O conceito de *Yran*, tal como empregado por Clara Pereira, foi acessado nesta pesquisa por meio da versão do *Tarikh Mandinga de Bijini* publicada apenas em 1948 por Jorge Vellez Caroço. Capitão português e filho do ex-governador da colônia, Frederico Jorge Vellez Caroço, ele visitou a região e, ao descrever o mito de fundação da aldeia, utilizou o termo “*Irã*” para enfatizar o poder sobrenatural presente naquele evento. Veja como o termo foi empregado originalmente por Caroço:

Que maravilha foi quando todos encontraram Tenem-Bá com três crianças, suas filhas, nascidas inevitavelmente por um Milagre do Irã [gênio], e, por isso, dotadas de um poder sobrenatural. A notícia se espalhou pelo mundo. Ela provocou encantamento e alegria em toda a região. Pessoas correram em grandes peregrinações a Pirada para admirar este evento curioso e extraordinário. As festas não terminavam e as três graças eram agraciadas com as melhores atenções e distinções.⁹⁹

É importante ressaltar que a variação na escrita — entre “*Yran*” e “*Irã*” — é resultante da ausência de uma ortografia oficial para esses termos. Sem uma padronização, os registros históricos frequentemente oscilam entre a fonética do observador e as convenções de escrita

⁹⁶ *Ibidem*, pp.168-171.

⁹⁷ SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares; **AS MANDJUANDADI - CANTIGAS DE MULHER NA GUINÉ-BISSAU: da tradição oral à literatura**. Belo Horizonte; PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS, 2010. p. 116.

⁹⁸ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu**. In: *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)*. Brill, 2007, p. 83.

⁹⁹ *Ibidem*.

de sua língua de origem. Assim, enquanto Caroço opta pela grafia “Irã”, Clara utiliza-se da grafia com “Y” e sem acentuação, uma diferenciação estratégica que busca conferir ao termo uma identidade própria, afastando-o da denominação geográfica moderna (o país Irã).

Desse modo, faz-se necessário questionar como os elementos de mediação ritual ligados às religiões endógenas passaram de China — concepção acessada por meio da oralidade interna — a Irã, termo empregado por Caroço em 1934. De acordo com essa mesma versão, intitulada *Monjur: O Gabú e sua História*, as informações por ele registradas são o resultado do acesso aos manuscritos de Bijini, registrados por meio do alfabeto árabe e em mandinga, que foram disponibilizados por muçulmanos guineenses influentes no comércio e na religião. Esses manuscritos e as informações coletadas pela oralidade foram traduzidos para o *crioulo*¹⁰⁰ por indivíduos locais de confiança da administração colonial.¹⁰¹ É importante ressaltar que, no período da tradução (1934) e da publicação (1948), o contexto guineense se caracterizou por uma administração portuguesa ainda em estabelecimento. Nessa época, ao superar os conflitos com os grupos locais de maior expressão, como os papéis, buscou-se estabelecer relações com a população por meio de uma classe de intermediários, responsáveis por viabilizar a comunicação e promover o poder colonial, os crioulos.¹⁰²

Contudo, pode-se afirmar que a dinâmica histórica revela que a sobreposição do termo “Irã” (ou “Yran”) sobre “China” não é recente, mas remonta ao próprio século XVII, gestada no interior das transformações na Alta Guiné. Vanicleia Silva Santos detectou o uso do termo “Hirã” em um documentação inquisitorial seiscentista: o processo contra Crispina Peres, influente comerciante luso-africana em Cacheu, cita a denúncia de uma “Cobra Hirã”, símbolo ritual de proteção e riqueza fornecido por *jambacouses* (sacerdotes locais).¹⁰³

Sabe-se que a praça de Cacheu, estava localizada em uma posição estratégica, situada nas margens do rio São Domingos. Este era um importante porto comercial que atraía traficantes de escravizados e, por isso, era tido como um ponto de apoio aos comerciantes que

¹⁰⁰ A língua crioula, hoje reconhecida como elemento central da identidade cabo-verdiana, surgiu durante o período colonial. Sua formação foi impulsionada pela necessidade de adaptar dialetos e criar uma ferramenta de comunicação mútua entre os diversos povos ali presentes. Como resultado desse processo, a língua portuguesa (europeia) forneceu a base, que, pela incorporação de expressões de várias línguas africanas da região, deu origem à língua crioula. Para saber mais, veja: MADEIRA, João Paulo. **A língua cabo-verdiana como elemento da identidade**. Revista de Letras, v. 2, n. 12, p. 77-85, 2013.

¹⁰¹ VELLEZ CAROÇO, J. **Monjur, o Gabú e a sua história**. Bissau: Centro de Estudos de Guiné Portuguesa. 1948, p. 9.

¹⁰² CARDOSO, Carlos. **Formação e recomposição da elite política moderna na Guiné-Bissau: Continuidades e rupturas (1910-1999)**. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. 2004, p. 7.

¹⁰³ SANTOS, Vanicleia Silva. **Mulheres africanas nas redes dos agentes da Inquisição de Lisboa: o caso de Crispina Peres, em Cacheu, século XVII**. Politeia-História E Sociedade, v. 20, n. 1, 2021. p. 82.

se aventuraram nesta região, os lançados. Antes ocupado pelo grupo identitário Papel, o espaço transformou-se em um porto em 1580, por estes que em sua maioria possuíam ascendência luso-africana, o que facilitava a comunicação e a comercialização com os grupos locais.¹⁰⁴ Nesse sentido, a emergência de “*Irã*” não deve ser compreendida como simples substituição terminológica, mas como parte de um processo histórico mais amplo de reconfiguração semântica, ligado às dinâmicas de contato, comércio e mediação cultural nesta região guineense.

Nesse sentido, podemos inferir que a consolidação do termo “*Irã*” não decorreu exclusivamente de dinâmicas locais, estando também relacionada aos processos de mediação linguística e cultural promovidos pelos intermediários ligados ao universo luso-africano. Para além disso, a terminologia “*Irã*”, empregada, alinhava-se às mudanças resultantes das interações sociais advindas do comércio e das demais redes de sociabilidades instauradas ainda no século XVII. A emergência de “*Irã*” em detrimento de “*China*” sinaliza a transição de uma terminologia ligada à raiz endógena (Banhun) para uma categoria do universo crioulo, própria dos espaços de mediação, negociação, comércio e ascensão social, como a Praça de Cacheu. A mudança reflete mais do que interferência na língua, mas também, na dinâmica social, revelando agências e jogos de interesse político.

Aqui demonstramos que, apesar de possuir a mesma significância do termo *China* — de origem local e amplamente utilizado por Manuel Álvares, Almada e Donelha entre 1594 e 1625 —, o termo *Irã* passa a ser usado de modo a sobrepor-se ao anterior ainda no início do século XVII, período de intensas trocas comerciais transatlânticas. O que se observa, portanto, é um mosaico de denominações que refletem a complexa alteridade e a pluralidade religiosa da região. O uso do termo “*Yran*” por Pereira acaba por reproduzir a própria lógica da língua crioula seiscentista, uma ferramenta de padronização que, ao buscar a comunicação entre diferentes grupos nas zonas de contato, sobrepôs uma identidade comum às especificidades identitárias locais.

Em suma, sustentamos que não é possível compreender as religiões endógenas por meio de categorias fixas e universalizantes, uma vez que termos como “*China*”, “*Irã*” e “*Yran*” constituem construções históricas mediadas pela oralidade, pela tradução e pelas transformações socioculturais ao longo do tempo. Assim, ao optar pelo uso da categoria “religiões endógenas”, esta pesquisa não pretende uniformizar práticas distintas, mas oferecer

¹⁰⁴ HAVIK, Philip J. **A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX.** Afro-Ásia, n. 27, 2002.p. 86.

uma ferramenta analítica capaz de abarcar a pluralidade religiosa existente nos rios guineenses entre os séculos XVI e XVII. Mais do que definir rigidamente essas experiências religiosas, buscamos compreender suas formas de funcionamento, suas mediações com o mundo espiritual e os modos pelos quais foram mobilizadas socialmente em contextos marcados pela diversidade e pela constante interação entre grupos locais.

2.2. CULTURA RELIGIOSA ENDÓGENA: ELEMENTOS DE COMUNICAÇÃO COM O MUNDO ESPIRITUAL E A FORMAÇÃO SOCIAL

A cultura religiosa endógena se manifestava por meio de rituais, cerimônias de ciclo de vida e do uso de objetos místicos. A continuidade dessas práticas pelas novas gerações tornava-as tradições que, como tal, garantiam a preservação dos saberes ancestrais. Mediada por conhecedores dessa herança, os Jambacouses, a cultura religiosa se institucionalizou, conformando normas que fundamentavam a vida de seus seguidores. Em consonância com Thiago Mota, é importante ressaltar que a subsistência da religião de um modo geral, bem como das culturas religiosas que a consolidaram, estavam condicionadas à legitimação dessas práticas no cotidiano destes grupos, permitindo que as mesmas pudessem resistir mediante as tensões existentes ao longo do tempo.¹⁰⁵

Na região dos rios Casamansa, São Domingos e Grande, a forma como os grupos guineenses viviam e expressavam suas crenças em muito se assemelhava. Como já mencionado, de acordo com Walter Hawthorne, eles buscavam preservar suas crenças centrais endógenas, as adaptando de acordo com seus costumes particulares. A dança, o canto, o choro incessante no funeral, a sacralização das florestas como santuários ancestrais, a consulta ao mundo espiritual na tomada de decisões coletivas e os rituais realizados por intermédio das *Chinas* para a manutenção do equilíbrio terreno são algumas das práticas religiosas que constituíram a moralidade e identidade dos grupos guineenses quinhentistas e seiscentistas.

Todos esses elementos citados tinham como objetivo comunicar o mundo material com os espíritos ancestrais no plano imaterial. Para entender melhor, é preciso pontuar a organização desses espíritos no conjunto de crenças centrais das religiões endógenas. Em sua

¹⁰⁵ MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI - XVII)**. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. SciELO-Editora da Unicamp, 2021, p. 184.

pesquisa intitulada, “*A religião dos Barbacins, Casanga, Banhus e Papeis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)*”, Jeocasta de Freitas classifica-os em dois grupos: os espíritos naturais que estavam estritamente ligados à natureza, presentes em florestas, rios e árvores; além dos espíritos ancestrais que eram as almas de familiares e personalidades importantes da comunidade que, após a morte, passavam a integrar o mundo invisível e a interferir no mundo material.¹⁰⁶

Ainda segundo Jeocasta, a ancestralidade não era um status automático para o indivíduo após a morte. Para alcançá-la, era preciso vivenciar plenamente os ritos de passagem ao longo da vida, agregando saberes tradicionais de grande importância para a comunidade. Somente assim era possível integrar o seletivo grupo dos anciãos.¹⁰⁷ Nesse mesmo sentido, segundo Vanicleia Silva Santos e Robert Daylon, os ancestrais eram espíritos muito poderosos e utilizavam desse poder para a manutenção da vida terrena: garantindo boas colheitas, protegendo-as de pragas e livrando a comunidade de infortúnios provocados pelos feiticeiros denominados “comedores de almas”. Além disso, trabalhavam para proteger a comunidade de doenças e direcionar as vitórias em conflitos.¹⁰⁸

Contudo, esse suporte do mundo espiritual estava condicionado ao zelo que essa comunidade tinha para com seus ancestrais no plano imaterial. A rememoração desses entes falecidos, bem como a oferta de alimento, bebida e adoração em rituais, garantia o bom relacionamento entre os vivos e os mortos. Em seu tratado, Almada descreveu a relação entre os Jalofo e Sereres (Barbacins) com seus ancestrais:

Oferecem a seus defuntos em potes, ao longo daquelas covas, vinho e leite e outros mantimentos; os quais comem as aves e bichos. E mete-se em cabeça a estes pobres, que os mortos comem aquilo que lhes oferecem, e quando passam ao longo dos cemitérios saúdam aos defuntos, pondo-se de joelhos, falando algumas palavras.¹⁰⁹

Por meio dessa conexão dialética, o agrado aos ancestrais (desde os ritos fúnebres até a rememoração perto dos sepulcros) representava a esperança no sobrenatural para a solução dos problemas cotidianos e a restauração do equilíbrio. O sacrifício de animais e a oferta de

¹⁰⁶ DE FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 80.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰⁸ SILVA SANTOS, V.; FREITAS, R. D. **A CULTURA MATERIAL EM PRÁTICAS FUNERÁRIAS NO OESTE AFRICANO (SÉCULOS 16-17)**. Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, Brasil, v. 21, n. 2, 2024, p. 257.

¹⁰⁹ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 265.

alimentos e vinho de palma eram manifestações de profundas tradições endógenas, nas quais a religião atuava como motor para o funcionamento de todas as demais esferas sociais.

Tais práticas eram mobilizadas pelas autoridades das linhagens, regidas pela gerontocracia, ou seja, o governo dos anciãos (vivos ou falecidos). A função dos sábios anciãos vivos era estabelecer a ligação entre o mundo material e o espiritual. Assim como os espíritos ancestrais que haviam feito a passagem, esses anciãos recebiam oferendas e ritos da população, buscando respaldo e direcionamento para o cotidiano terreno. Esse elo entre os sábios vivos e os ancestrais garantia maior proteção e sucesso, visto que, por meio da mediação dos primeiros, os segundos proporcionaram informações privilegiadas que a condição humana, por si só, não os permitiria obter.¹¹⁰

Nessa mesma linha de sábios, havia os Jambacouses, agentes religiosos ligados as religiões endógenas que mediavam o acesso aos cosmos sagrados. Eles mobilizavam a maioria das culturas religiosas a fim de obter benesses e garantir a adoração aos ancestrais. Essa figura é destacada em todas as fontes aqui analisadas, desde os séculos remotos que antecedem a fundação de Bijini até os relatos dos viajantes luso-africanos. O Jambacouse era tido como uma figura que, embora restrita aos assuntos religiosos e ligados à tradição, atuava como conselheiro dos governantes endógenos. A tomada de decisões importantes passava por estes, visto que, por meio deles, a comunidade podia acessar o mundo espiritual e obter as respostas necessárias.

Dessa forma Almada descreveu a agência deste sábio:

há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Jabacouces; estes, quando adoecer algum, o vêm a visitar como médico, mas não tomam o pulso aos enfermos, nem lhes aplicam mezinhas nenhuma; somente dizem que as feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo, não lhes parecendo que as pessoas morrem quando a hora é chegada e Deus servido, senão que os feiticeiros as comem; e fazem sobre isto muita diligência.¹¹¹

Reconhecido em grande parte da região da Guiné pré-colonial, os Jambacouses também foram citados nos manuscritos muçulmanos de Bijini. Ao descrever a chegada das irmãs Teneenba e Kuta à aldeia, os registros da entrevista de Kooba revelam a atuação desses agentes no auxílio do governante na resolução de problemáticas. De acordo com ele, quando o governante ficou sabendo da presença das irmãs na caverna, o rei disse: “Mas eu não sei como podemos pegá-las. Os videntes do país lhe disseram: Encontre cinco ferreiros, e

¹¹⁰ KOPYTOFF, Igor. *Ancestors as Elders in Africa*. Africa, v. 41, n. 2, 1971. p. 137-138.

¹¹¹ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana*. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 249.

envie-os, que eles vão com as pessoas, as capturam e os trazem aqui por meio dos videntes”.¹¹²

Nota-se que, apesar da alteração terminológica (*vidente* em vez de *Jambacouse*), o reconhecimento desses sábios como mediadores entre os mundos ancestral e material permanecia central. Tal função, que visava interferir nas decisões locais por meio de rituais espirituais e do manejo de ervas, já estava consolidada no período anterior à conversão de Bijini em centro religioso islâmico. A agência desses sábios na constituição das culturas religiosas endógenas garantiu que eles permanecessem nas genealogias das famílias de Bijini. Posteriormente, no entanto, estes foram ressignificados, passando a ser vistos apenas como guardiões do conhecimento muçulmano local. Isso ocorre porque a mentalidade e as narrativas que imperam desde o século XIX são focadas na diferenciação dos muçulmanos em relação aos demais grupos adeptos à religião endógena.

À vista disso, essa seção teve como objetivo demonstrar o fundamento principal das religiões endógenas, a comunicação com o mundo espiritual ancestral e como este era reconhecido nas fontes aqui analisadas. Notou-se que a mobilização deste pilar se dá por meio do intermédio dos Jambacouses e, por isso, a próxima seção será dedicada a elucidar como as culturas religiosas endógenas eram mobilizadas por estes e pelos seus seguidores. Desse modo, nos ateremos aos rituais de iniciação que marcavam a vida dos indivíduos, às cerimônias de comunicação com o mundo espiritual por intermédio das Chinas e às suas contribuições para a constituição das sociedades guineenses ao longo dos rios Casamansa, Grande e São Domingos.

2.3. OS RITOS E A SACRALIZAÇÃO DAS FLORESTAS: UMA ANÁLISE DE SEUS USOS

Grande parte das sociedades da região da Guiné em finais do século XVI e XVII, viviam aos moldes culturais das tradições ancestrais que determinavam a vida dos indivíduos com um objetivo comum: após a morte, ingressar ao mundo espiritual e atuar em prol dos seus. Contudo, como já exposto, era preciso que o indivíduo cumprisse ao longo de sua vida

¹¹² “Le roi appela tous les gens du pays, il parla aux gens de ces femmes, il leur dit: Mais je ne sais pas comment nous pouvons les attraper. Les clairvoyants du pays lui dirent : Trouve cinq forgerons . e envie-os, que eles vão, com as pessoas, os capturem e os tragam aqui por meio dos clairvoyants.” (GIESING & VYDRINE, 2007, p. 77.).

terrena alguns requisitos para que isso se concretizasse. As cerimônias de circuncisão, mediadas pelos sábios Jambacouses, selava a passagem do indivíduo da fase criança/jovem para a fase adulta. Junto ao novo status na hierarquia social, assumiam responsabilidades para com seu núcleo familiar de forma particular e para com sua comunidade em um sentido mais amplo.

Dos grupos identitários que habitavam ao longo dos rios aqui analisados, ganham destaque os Sereres (barbecins), Beafares, Bur Salum (Borçalo), Mandingas e Jalofos como praticantes da circuncisão. De acordo com Almada, “estes negros se circuncidam como os outros de que já tratámos, com as mesmas cerimónias”.¹¹³ Esse evento só é descrito com detalhes pelo viajante ao se tratar dos grupos Mandingas, onde tanto homens, quanto mulheres passam por essa etapa. Assim foi elucidado pelo autor:

Estes negros se circuncidam de idade de quinze anos e mais, porque sem o serem não podem casar nem ter cópula com mulheres. E por este respeito se circuncidam. E quando estão circuncidados, antes de serem sãos, não os vê ninguém senão o cirurgião (") que serve de fazer aquele ofício; estão metidos em um bosque, perto do lugar onde moram, e ali lhes levam moças donzelas de comer, as quais os não o vêm, pondo o comer que levam em certo lugar, e eles o vêm ai tomar. (...) depois de sãos se saem, e podem casar e ter mulheres, exercitar as armas. As mulheres usam de outra coisa, que também se dirá, que além de consentirem que lhe cortem as carnes para lhe fazerem labores pelo corpo e pelo rosto, também têm muitas por galanteria terem os beijos grandes, e para isso os picam com umas espinhas muito agudas, os debaixo principalmente. E fazem isto sendo donzelas, as quais também se emboscam no mato, em mentes não estão de todo sãs. E trazem nos beijos umas estaquinhos de pau, que apertam os beijos, para os derrubar para baixo. E os Barbecins usam isto mais que os Jalofos. E quando picam os beijos os untam com manteiga crua, misturada com pós de carvão, para os fazerem pretos.¹¹⁴

A cerimônia, acompanhada apenas pelo mentor espiritual (e, no caso das religiões endógenas, pelo Jambacouse), demonstra a força das tradições, indo além do simples cumprimento de uma obrigatoriedade sociocorreligiosa. A partir desse processo formativo, homens e mulheres reafirmam suas identidades culturais, seu compromisso com o passado ancestral, com o presente a zelar e com o futuro das gerações que formariam. A fissura corpórea é apenas um símbolo que comunica ao restante do grupo o cumprimento dessa etapa. O objetivo maior era, na reclusão, a vivência do processo de amadurecimento, que proporcionava a formação e a ciência de si e do meio em que o indivíduo se inseria. Nesse contexto, honrar as demandas espirituais significava a prosperidade da comunidade.

¹¹³ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 334.

¹¹⁴ *Ibidem*, p, 268-269.

Uma cerimônia com significado semelhante também foi descrita no mito de fundação da aldeia de Bijini. No mito, ao ser capturada e levada ao governante local, Tenenbaa permanece reclusa em uma cabana até ser encontrada com as crianças.¹¹⁵ A reclusão dessa mulher, que daria origem ao centro muçulmano africano guineense, demonstra a tradicionalidade dos povos soninké de usar o isolamento como meio de formação. Quando é encontrada, a mulher e as crianças se tornam símbolo da ação das divindades sobrenaturais que contemplaram aquela sociedade com novas vidas, demonstrando a interferência divina no meio material. Para os adeptos das religiões endógenas, o retorno dessa figura de origem muçulmana significava que ela, após esse tempo de retiro forçado, se alinhou aos preceitos fundamentais daquele espaço por meio da ação dos espíritos ancestrais.

Tanto nas descrições de Almada, quanto na narrativa do *Tarikh Mandinga de Bijini*, a reclusão é tida como uma forma de expressão e reforço dessa cultura religiosa. Por isso, argumentamos que as cerimônias de circuncisão, sendo elas símbolo do avanço a uma etapa da vida comunitária ou vivenciada de forma forçada em uma cabana isolada, tinham como pressuposto serem executadas em um espaço de natureza, onde elementos como árvores, grandes troncos de madeira ou ainda o contato direto com a terra canalizavam o poder dos espíritos ancestrais por eles adorados. Nesse contexto, conforme elucidado no início desse capítulo, os espíritos ancestrais, bem como os presentes na natureza, mantinham relações dialéticas a fim de receberem adorações e retribuir em forma de bênçãos.

Em outro trecho em que descreve os povos existentes ao longo do rio de Casamansa, no reino de mesmo nome, Almada lança luz a uma das formas de sucessão do governante local. Nota-se que o candidato é posto à prova mediante a sua resistência em permanecer em um dos bosques que cercam o espaço habitado por aquele grupo. Veja:

(...) e os que entram em paz [são] obedecidos por todos; há lei entre eles que hão-de estar um ano metidos dentro naquele bosque, e ali lhe dão o necessário os que governam; passante o termo o recolhem para os paços, e é obedecido dali por diante e temido altissimamente.¹¹⁶

Observa-se que no reino de Casamansa no século XVI, um estrangeiro poderia ser incorporado ao grupo local e até mesmo se tornar governante, desde que passasse pela prova de permanecer nos bosques pelo prazo de um ano. Como já argumentado, o isolamento era

¹¹⁵ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)*. Brill, 2007, p. 79-80.

¹¹⁶ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana.** In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 296.

um elemento de formação para aqueles que desejassem integrar aquele grupo identitário. Isso porque, durante o tempo de permanência e restrição nas florestas — a casa dos ancestrais — o indivíduo seria testado pelos espíritos que ali habitavam. Estes espíritos, que conheciam as tradições mais remotas e prezavam pelo bem da comunidade, eram responsáveis por essa avaliação. Esse direcionamento da responsabilidade de aceitação do outro para estes, demonstra a confiança que os grupos guineenses depositavam em seus antepassados. Visto que, para além do bem comum no mundo material, esses espíritos prezavam pela manutenção das tradições e, desse modo, sua rememoração por meio de rituais e cerimônias.

Da mesma forma, outra evidência de que os elementos naturais eram meio de canalização do poder das *Chinas* pode ser observada nas descrições de Almada ao explicar um dos espaços habitados pelos grupos Sereres (Barbecins) ao longo do rio São Domingos:

Causa isto, além de ele ser muito bom capitão e animoso, tem as suas terras muito cobertas de mato e bosque cerrado, no qual se mete e dele ofende os inimigos. O seu conselho de guerra jamais se descobre, nem se sabe, porque, quando determinam fazer, toma primeiro conselho com os seus para isso deputados e se mete com eles no bosque que está apegado aos seus paços, e ali fazem uma cova de altura de três palmos, redonda, e todos os do conselho se põe à roda dela com as cabeças baixas, olhando nela. Ali praticam todos sobre se farão guerra ou não. E, depois de tudo bem examinado e a determinação do que há de fazer, tornam a cobrir a cova. E diz o Rei: 'A terra não há de descobrir isto, porque fica enterrado nela'. Há os do conselho tamanho medo de descobrirem o que ali passam, que jamais se sabe. E, desta maneira, nunca cometeu cousa que não sáisse bem nela, sendo um Rei de pouca posse, que, quando muito, não terá quarenta léguas de terra.¹¹⁷

Localizados em uma região cercada por bosques e mata fechada, este grupo tinha a geografia local como aliada na defesa contra ataques de inimigos externos. No trecho, nota-se que mais do que uma barreira natural de isolamento, as matas eram usadas como espaço de acesso aos espíritos ancestrais. A tomada de decisões neste espaço consagrado às divindades remonta a confiabilidade na interferência sobrenatural. Por isso, era preciso que todos os que a eles buscassem, estivessem alinhados em suas crenças, e para isso, fazia-se necessário o êxito em provas às quais fossem submetidos. A lógica da cultura religiosa, nesse sentido, funcionava de modo cíclico, em que ao longo das fases da vida do indivíduo, sua fé era reforçada pelo meio em que se inseria.

Nota-se que a cultura religiosa, para além de orientar a vida social desses grupos, era ela própria o sistema político e jurídico guineense. A sacralidade dos ritos se materializava na

¹¹⁷ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 257.

cova onde se reuniam os governantes e os sábios que mediavam o acesso aos espíritos ancestrais. Esse espaço de isolamento, e, neste caso, tribunal dos governos locais, era centro de tomadas de decisões por vezes inquestionáveis, visto que os ancestrais, conforme já posto por Igor Kopytoff, tinham acesso a informações privilegiadas pelo poder sobrenatural.¹¹⁸ Contudo, não descartamos a interferência mundana nas deliberações jurídicas e sociais, visto que o contexto dos séculos XVI e XVII foi marcado por instabilidade e disputas.

A exemplo disso, o temido rito de juramento da água vermelha, utilizado em situações excepcionais de dúvida sobre a autoria de crimes (como morte por feitiçaria, roubo e adultério), demonstra que a origem sacra da cerimônia, com vistas a consultar o mundo espiritual, era frequentemente atravessada por interesses mundanos. Assim foi elucidado por Almada ao descrever a terra dos Cassangas no rio Casamansa:

E quando há dúvida e a prova não é bastante, dá-se juramento, mas diferente do modo que se dá na Costa. Chama-se este juramento o da água vermelha, que eles temem muito; a qual trazem, quando se dá, em uma panela, e à água é em si vermelha, pisada de cortiça de algumas árvores desfeita em água, ou que tenha sumo que baste para este mister. E esta água dão às partes, E aquele que primeiro vomita fica livre; muitos morrem tomando esta água, e são aquelas pessoas que quer o Rei que morram, se são ricas. E tem este ardil: dá aviso a quem dá os juramentos que não escapem de morrer tal pessoa ou tal; traz este que dá esta água, no dedo polegar uma peçonha muito fina que despacha em poucas horas. E vai dando esta água primeiro àquelas pessoas que não querem que morram, por não terem que tomar e herdar delas, por serem pobres. E indo dando, tanto que chega às pessoas que lhe tem dito o Rei que não escapem, as quais sempre ficam depois dos outros tomarem, e querendo dar-lhes a água, mete o dedo da peçonha dentro dela, e em metendo diz ao outro que a tome. E fica a água tão peçonhenta que morrem em poucas horas, e ficam homicidas e condenados a perdimento dos bens. E há casos por onde as gerações ficam cativas do Rei e se vendem. Parece que é esta água em si asquerosa. Causa vômitos.¹¹⁹

De acordo com Thiago Mota, o sistema era, em suas palavras, "viciado" e, portanto, operava em dois sentidos. De um lado, buscava evitar divisões sociais e provocar receio para coibir a prática de delitos. De outro, objetivava reter os bens das pessoas condenadas, bem como produzir um número significativo de escravizados com o réu e toda sua linhagem.¹²⁰ Concordamos e reconhecemos a análise política e econômica feita por Mota e por isso, abrimos este parêntese sobre a interferência mundana nas culturas religiosas, evitando a generalização de que elas funcionavam apenas pelas determinações ancestrais no mundo espiritual.

¹¹⁸ KOPYTOFF, Igor. *Ancestors as Elders in Africa*. Africa, v. 41, n. 2, 1971. p. 137-138.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 293-294.

¹²⁰ MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: História e Representações do Islã na África (c. 1570-1625)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 211.

Contudo, argumentamos que a mudança na tomada de decisões, que colocava os governantes no papel de protagonistas, nem sempre agradava os espíritos ancestrais (podendo gerar retaliações), mas demonstrava a necessidade de adaptabilidade das culturas ao contexto. O argumento aqui desenvolvido, que será o princípio do próximo capítulo, entende essas culturas não como leis imutáveis, mas como crenças que fundamentavam o social e acompanhavam as mudanças de contexto mediante a agência dos indivíduos.

Apesar dessas tensões políticas, a função dos ritos na coesão das culturas religiosas e sua relevância social permaneciam fundamentais. Nesse sentido, Clara Abrahão chama atenção para a importância simbólica do rito, onde mais do que marcas físicas, a circuncisão dos grupos guineenses, e, neste caso, adeptos a religiões endógenas e os mandingas muçulmanos, era uma forma de rememoração coletiva dos compromissos feitos por todos daquela comunidade. A iniciação dos jovens marcava não só a evolução destes, mas a confirmação dos valores e virtudes desenvolvidas por tantos outros já iniciados, o que reforçava o sentimento identitário de pertencimento coletivo.¹²¹ Após a conclusão dos ritos que envolviam a reclusão, os indivíduos podiam se casar, guerrear, assumir posições de governo e deliberar em favor dos interesses coletivos, o que fortalecia ainda mais o senso comunitário.

Em "*A Interpretação das Culturas*", Clifford Geertz destaca como as religiões e seus padrões culturais estruturam a existência do indivíduo e de suas sociedades. Nesse sentido, o autor argumenta que o ser humano é dependente de seus padrões simbólicos e tradições culturais. Posto que, sem o amparo destes, o indivíduo se sentiria perdido e incompleto, pois perderia a capacidade de criar um sentido para a existência em meio às adversidades.¹²² Do mesmo modo, Émile Durkheim expôs como as crenças religiosas estão sempre intrínsecas à coletividade; elas são o produto social do consenso coletivo que pratica os ritos e assegura sua existência.¹²³ Essa dependência é observada no caso guineense: os ritos e crenças daqueles grupos sustentavam a compreensão que eles tinham de política, organização social, justiça e até mesmo saúde, conforme exposto nos trechos analisados.

Contudo, o caráter social marcado pela conexão comunitária, não fazia deste um rito público, como já mencionado na análise da reclusão em espaços de habitação dos espíritos ancestrais. À vista disso, Jeocasta de Freitas chama atenção para a disparidade no número de descrições sobre o rito de iniciação e as demais cerimônias tradicionais nas documentos

¹²¹ PEREIRA, Clara Abrahão Leonardo. **Se alguém morreu, alguém o matou: religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021, p. 187.

¹²² GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Livros básicos, 2017, p. 99.

¹²³ DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: (o sistema totêmico na Austrália)**. Paulus, 2001, p. 28.

ocidentais, dentre eles os tratados de Almada e Donelha e as cartas dos padres jesuítas. Isso porque, segundo Jeocasta e em conformidade com os trechos acima analisados, as cerimônias de circuncisão tinham como fundamento a restrição social como forma de desenvolvimento religioso e comunitário. Logo, a volta desses indivíduos após o tempo de reclusão significava a morte para a vida antiga e o nascimento para uma nova trajetória baseada no conhecimento secreto adquirido neste período.¹²⁴

A mesma lacuna é notada em nossa análise do *Tarikh Mandinga de Bijini* que descreve a iniciação de Teneenba de forma indireta, sem definir seu isolamento como um rito tradicional local. Contudo, mediante a leitura entrecruzada das fontes, podemos inferir que a mesma passou pela transição de estrangeira a pertencente aos grupos soninkés. Desse modo, é importante salientar que a citação da cerimônia no manuscrito, assim como nas fontes ocidentais, não detalha as características do processo, somente seus objetivos mais gerais. Isso demonstra não somente a sacralidade dessa cerimônia para esses grupos, mas também o consenso comunitário de necessidade de manter alguns conhecimentos em segredo, visto que os mesmos são revelados pelos ancestrais acessados nas florestas de reclusão.

Essa concordância de ordem social evidenciou o profundo respeito dos vivos pela ancestralidade no mundo espiritual, bem como o temor à retaliação no mundo material. Foi essa dinâmica que garantiu, por séculos, a continuidade das tradições, mesmo diante da instabilidade dos contextos. A longevidade dessas culturas religiosas era sustentada pelas genealogias formativas das famílias guineenses, que equilibravam a adoração aos seus espíritos ancestrais familiares e aqueles compartilhados pela comunidade. Essa prática não apenas garantia a sobrevivência dos grupos, mas também servia como um mecanismo de resistência às tentativas de dominação estrangeira. A capacidade de mobilizar o mundo espiritual em favor do mundo material, e de intervir humanamente nessas esferas em situações adversas, demonstra a agência autêntica dos indivíduos guineenses no período que antecede o colonialismo, onde o contexto demandava a constante implementação de novas estratégias.

Em síntese, a cultura religiosa endógena enraizada na Guiné, atuava de modo a moldar a visão de mundo desses grupos. Essa cosmovisão foi preservada mesmo diante de contextos de mudanças, à exemplo, a inserção do Islã na região. Desse modo, esta seção, objetivou desvendar tanto os pilares das religiões endógenas quanto a cultura intrínseca a

¹²⁴ DE FREITAS, Jeocasta Juiet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 137-138.

elas. Agora, a fim de consolidar uma base histórica e teórica para este estudo, cujo foco se volta para as interações entre essa religiosidade endógena e o Islã, buscaremos compreender que a nova fé não foi vista como substituta, mas sim como um complemento espiritual a cultura religiosa endógena já consolidada. Nesse sentido, analisaremos como o Islã se integrou ao tecido social e cultural local, e de que forma suas contribuições enriqueceram a formação sociorreligiosa da Guiné quinhentista e seiscentista.

2.4. COMPREENDENDO O ISLÃ NA GUINÉ PRÉ-COLONIAL:

A região que hoje corresponde à Guiné-Bissau já possuía uma estrutura social organizada e um sistema de jurisdição baseado em suas culturas religiosas endógenas, mesmo antes das transformações ocasionadas pelo comércio transaariano e atlântico. Compreender esses espaços em períodos que antecedem a colonização, portanto, revela a singularidade desses povos, contrastando com as concepções generalistas e estereotipadas das narrativas etnocêntricas. Dessa forma, ao analisar o Islã professado neste espaço à luz de suas complexidades e estratégias de interação e desenvolvimento, fica evidente como a cultura religiosa islâmica era fundamentada em princípios universais, porém, com formas de expressão moldadas pelo meio em que se inseria. Portanto, nesta seção objetivamos compreender as contribuições e estratégias culturais islâmicas de inserção social por meio do sagrado, onde a religião muçulmana era compreendida como mais um veículo de mediação entre o mundo visível e o mundo espiritual, base da cultura religiosa endógena aqui já esplanada.

Retomamos a definição de religião proposta por Thiago Mota: a comunicação entre o mundo visível e o invisível. Para Mota, o mundo espiritual age em socorro do visível por meio da fé, e a religião, embora ancorada em instituições e tradições, adapta-se às demandas de cada geração de adeptos.¹²⁵ É nesse contexto de dinamismo e capacidade de negociação que se insere o Islã, uma religião de característica missionária, na qual seu profeta, Maomé, convida os fiéis à disseminação da fé.

Várias são as passagens do Corão que exortam seus seguidores a difundirem a palavra do mensageiro entre aqueles que ainda não a alcançaram. Dentre os Cinco Pilares, os fiéis

¹²⁵ MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI - XVII)**. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. SciELO-Editora da Unicamp, 2021, p. 185.

devem professar a fé, bem como realizar suas orações durante o dia, jejuar no mês do Ramadã, doar esmolas a fim de integrar os diversos estamentos sociais e, por último, peregrinar a Meca pelo menos uma vez na vida.¹²⁶ Logo, como veremos mais adiante, a presença dos pregadores e comerciantes Mandingas ao longo dos rios da região era uma forma de estabelecer redes de sociabilidade, empreender trocas comerciais e exercer um dos principais pilares islâmicos: a divulgação da fé àqueles que ainda não a conheciam.

2.4.1 EXPANSÃO E PRESTÍGIO SOCIAL: A FORMAÇÃO DA CULTURA RELIGIOSA MUÇULMANA GUINEENSE

Lamin Sanneh, em seu livro intitulado *Beyond Jihad*, discute como a expansão do Islã se iniciou no norte da África por volta do século VII e se expandiu para o oeste por meio das rotas comerciais transaarianas que iam do interior até a costa. Sanneh ainda discorre sobre como este movimento se deu de forma pacífica, por meio da adesão dos preceitos islâmicos à cultura local dos povos existentes. O principal argumento defendido pelo autor é de que essa expansão e consolidação islâmica na África Ocidental só foi possível devido à agência dos clérigos religiosos que se opunham ao radicalismo jihadista e acreditavam na difusão da crença por meio da educação, jurisdição e práticas religiosas.¹²⁷ Nesse sentido, percebe-se que os pregadores islâmicos (os quais analisaremos adiante como mediadores da espiritualidade muçulmana local), desde seus primeiros contatos com as diversas comunidades guineenses, desenvolveram formas de consolidar a religião islâmica, integrando-a à lógica sociocultural e religiosa da região.

Segundo Sanneh, o deserto do Saara era um importante meio de contato entre as sociedades da costa e as do interior, onde os agentes comerciais estabeleciam relações de confiança com os governantes do interior. Os mercadores muçulmanos se estabeleceram nessa região de tal forma que não eram mais considerados uma força externa, mas sim um elemento primordial ao funcionamento social.¹²⁸ As novas gerações desses grupos possuíam identidades culturais conformadas no espaço guineense, marcado pela complexidade cultural e religiosa, onde a coexistência territorial permitia o acesso aos demais credos. Logo, a

¹²⁶ DEMANT, Peter R. **Islam vs. Islamism: The dilemma of the Muslim world**. Bloomsbury Publishing USA, 2006, p. 5-6.

¹²⁷ SANNEH, Lamin. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford University Press, 2016. p. 1

¹²⁸ *Ibidem*, p. 6.

inserção do Islã nessa região da África Ocidental ocorreu de forma mútua: a religião contribuiu com as mudanças do meio, sendo também influenciada por ele.¹²⁹

Outra forma de expansão islâmica na região ocorreu por meio da constituição de poderosos impérios, como o do Mali, um grande centro de poder e influência cuja religião islâmica tinha caráter exclusivo e proselitista. A conversão dos inúmeros grupos guineenses era importante para os comerciantes islâmicos. Em contrapartida, a adesão ao Islã interessava a essas elites, pois lhes proporcionavam para além do uso do capital cultural islâmico, uma identidade comunitária comercial de benefício recíproco.¹³⁰ Em seu auge, o Império do Mali abrangia grupos subordinados ao poder Mandinga, os quais foram convertidos ao Islã, aumentando significativamente o número de adeptos à religião muçulmana na região. Em seu auge de poder, o Império do Mali exercia autoridade sobre alguns rios da Guiné, dentre eles o Gâmbia, Casamansa, São Domingos e Grande.¹³¹

A queda desse império ocorreu em virtude das fragilidades que o assolaram no século XV. Os ataques e as constantes ameaças de seus vizinhos Sossos, Fulas, Mourão e Tuaregues, aliados ao surgimento do Império Songhai e às crises políticas internas, foram fatores determinantes para seu desmembramento e para a migração de parte de sua população para as demais regiões.¹³² A mudança territorial passou, então, a ser sinônimo do estabelecimento de laços com os demais grupos por meio da sociabilidade: comércio, política e matrimônio.

Diante da desagregação dessa unidade, surgiram inúmeras organizações sociais autônomas que ocuparam a região guineense entre o Rio Gâmbia e o Rio Corubal, alcançando até mesmo a região montanhosa do Futa-Djalon. Atraídos pela fertilidade do solo dessa região margeada por diversos rios, muitos Mandingas se estabeleceram ao longo do território do Gâmbia, Casamansa e Kaabu.¹³³ Este última, mais tarde, veio a se tornar um dos grandes centros de poder da época. Contudo, nesse primeiro momento pós-desagregação do Mali, a grande maioria dessas pequenas unidades sociais integraram as comunidades Mandingas locais como forma de se estabelecer na região.¹³⁴ É importante ressaltar que a

¹²⁹ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁰ GREEN, Toby. **The rise of the trans-Atlantic slave trade in Western Africa, 1300–1589**. Cambridge University Press, 2011, p. 38.

¹³¹ DE FREITAS, Jeocasta Juiet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. 2016. p.42.

¹³² CÁ JÚNIOR, Domingos Mula. **A islamização na África ocidental: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (Séculos XVIII-XIX)**. 2021. p. 22.

¹³³ *Ibidem*, p. 23.

¹³⁴ GARCIA, Francisco Proença. **O Islão na África subsariana. Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa**. *Africana studia*, n. 6, 2020. p. 70.

expansão islâmica na região não ocorreu de maneira uniforme, visto que se dava mediante um contexto de mudanças e instabilidade política.

Como mencionado no capítulo anterior, os Mandingas muçulmanos, junto a uma comitiva que contava também com indivíduos de origem Jalofo, se estabeleceram em Kaabu e fundaram a aldeia que atualmente é denominada Bijini. A origem desse povoamento foi registrada pela oralidade local e, posteriormente, por meio da escrita em Mandinga utilizando o alfabeto árabe. A migração desses grupos, resultantes da desagregação do Império do Mali, também está na base do mito de origem do reino de Kaabu, que tem nas irmãs Teneenba e Kuta suas figuras precursoras. Ao se estabelecerem na região, assimilaram-se aos Mandingas Soninke, povos locais que seguiam as religiões endógenas. Para se integrarem, os Mandingas muçulmanos adotaram tais práticas religiosas, visando enraizar-se nessas sociedades por meio de relações de confiabilidade.

Nesse sentido, à medida que fortaleciam seus laços de pertencimento, esses grupos Mandingas muçulmanos ganharam maior autonomia e poder, o que lhes proporcionava mais segurança para restabelecer suas práticas muçulmanas por meio de sua cultura religiosa resiliente às demandas do meio que se inseria. Nesse contexto, o Islã, por meio de seus pregadores, os Bixirins, atuou como um fator de unificação e centralização do poder islâmico na região do Kaabu. A estratégia desses pregadores de não impor a religião muçulmana e sim, de incorporar a cultura religiosa endógena considerada "pagã" às práticas islâmicas, resultou em relações de confiança que os integraram à lógica social vigente.¹³⁵ A superação de obstáculos de diferenciação cultural e religiosa por parte dos muçulmanos que se estabeleceram nessas terras foi um elemento central para o seu crescimento político e social na região. Observa-se, assim, que o processo de coexistência entre as religiões endógenas e o Islã, desde os primórdios, se pautou em negociações que visavam à manutenção do equilíbrio social diante dos interesses em disputa.

Durante os séculos XVI e XVII, aqui analisados, o Islã já se encontrava consolidado, ou seja, não era considerado um completo estrangeiro em terras alheias, mas sim, já se inseria na dinâmica social de diversos grupos guineenses. Em seus escritos, André Donelha descreveu a existência de um governante soberano na Guiné, o qual exercia seu poder sobre grupos expressivos, como os Fulas, Jalofo, Barbercins e Mandingas. Mandimansa,¹³⁶ como denominado pelo viajante, era um grande senhor a quem os governantes menores prestavam

¹³⁵ CÁ JÚNIOR, Domingos Mula. **A islamização na África ocidental: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (Séculos XVIII-XIX)**. 2021. p.46.

¹³⁶ O nome "Mandimansa" combina a origem dos povos "Mandi" (do Mali, migrados para Gâmbia e Casamanse) com "Mansa", o título de rei na região de Kaabu, onde se fixaram posteriormente.

obediência e pagavam tributos.¹³⁷ À vista disso nota-se que a essa altura, os Mandingas muçulmanos já eram grupos influentes, tanto em seu poderio político quanto em sua capacidade mercadológica que sustentavam boa parte de suas relações sociais.

Os pregadores muçulmanos eram encontrados em quase todos os grupos ribeirinhos na região da Guiné. Donelha, ao descrever os povos existentes ao longo do rio Gâmbia, destaca a presença Mandinga em diferentes espaços. Fundamentado por um viés cultural ocidental, o tratadista demonstra indignação com a dinâmica dos mercadores islâmico na região. Assim foi registrado por ele:

Há de se saber que os maiores mercadores que há na Guiné são os Mandingas, e especialmente os bixirins que são sacerdotes e assim tiram proveito de como semear a maldita seita de mafoma entre a gente bondosa. Correm todo o sertão da Guiné e todos os portos do mar, e assim, se não acham nenhum porto desde os Jalofo, São Domingos, Rio Grande até Serra Leoa que neles se não achem mandingas bixirins e o que levam a vender são feitiços e couros de carneiro, nominas, e papeis escritos que vendem. Relíquias que vendem tudo e com isso semeiam a seita mafamede por muitas partes e vão em romaria à casa de meca, e correm todo o sertão da Etiópia.¹³⁸

Nota-se que o proselitismo islâmico se dava alinhado aos tratos comerciais, onde as rotas que peregrinavam até Meca eram utilizadas como meio de troca de mercadorias e difusão da fé. As relações de sociabilidade firmadas não somente nesses espaços, mas também na presença recorrente destes pregadores nos mais diversos portos e povoados ao longo dos rios, conformaram dinâmicas socioculturais e religiosas voltadas à acomodação dos interesses individuais e coletivos. Essa abordagem facilitava a manutenção de boas relações com outros grupos, mesmo entre diferentes grupos guineenses, visto que as comunidades ligadas às religiões endógenas compreendiam a importância de conexões comerciais benéficas.

Ao descrever algumas negociações, Almada registrou a importância do comercial dos Mandingas e como sua relação era atraente para os demais povos:

Neste rio, subindo por ele cento e vinte léguas da foz, na margem norte, em um porto que se chama Jagrançura, na aldeia chamada Sutuco, há comércio de ouro. Este é trazido ali por mercadores Mandingas, que também são religiosos. O ouro que aqui trazem vem, em sua maior parte, em pó, e uma parte em peças, sendo muito fino. Esses mercadores são muito entendidos, tanto nos pesos quanto em outras coisas. Trazem balanças muito preciosas, incrustadas de prata e com cordões de trás.

¹³⁷ DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha**. IN: BRÁSIO, Antonio. Monumenta Missionária Africana, n. II, 1979. p. 116.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 137.

Carregam pequenos escritórios de couro cru, sem fechos; nas gavetas, trazem pesos, que são de latão, no formato de dados.¹³⁹

O conhecimento mercadológico Mandinga foi desenvolvido e aprimorado a partir das experiências de seus antepassados vinculados às rotas comerciais transaarianas. Como exposto por Toby Green, esses povos mantinham influências comerciais desde o século XIII, com os ferreiros habitantes de Kaabu sendo os primeiros exploradores de ouro e produtores de ferro da região e tendo suas mercadorias integradas a importantes rotas comerciais do Saara.¹⁴⁰ Logo, o conhecimento Mandinga sobre negociações era um atrativo para os demais povos existentes às margens e no interior desses rios, visto que o uso de balanças e elementos de precisão significava uma vantagem sobre os demais comerciantes nas grandes feiras. Nesse sentido, o comércio atuava como um elemento central na constituição de vínculos, onde essas ligações superaram as possíveis barreiras culturais e religiosas existentes, atuando de forma a aproximar e integrar esses povos que, para além de mercadorias, disseminavam elementos culturais e religiosos.¹⁴¹

O protagonismo islâmico nessas sociedades tão diversas quanto numerosas chamou a atenção, de forma negativa, dos missionários portugueses que expressavam, por meio de suas cartas, suas indignações e intolerâncias para com os pregadores muçulmanos. Em carta datada de 1606, Padre Baltasar Barreira salienta não somente a presença islâmica ao longo de quase todos os grupos ribeirinhos, mas também o prestígio conferido a estes por parte dos governantes locais. Esses privilégios, como foram nomeados por Barreira, manifestavam-se no meio político, na prioridade comercial, na mobilidade e na liberdade religiosa desfrutada por esses agentes islâmicos. Assim foi elucidado pelo Padre:

Tem estes cacizes quase em todos os reinos uma ou mais apartadas, em que vivem com muitos privilégios que os portugueses não têm. São muito acatados e todos consultados nas coisas de guerra e de paz, tratam em escravos que vendem aos mouros de berberia e aos portugueses destas partes; e com este título entram onde querem e semeiam suas falsidades e posto que as outras nações que estão para o sul as não seguem em tudo. é todavia muito impedimento o que lhes ensinam para receber nossa santa fê.¹⁴²

¹³⁹ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo -Verde dê do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964. p. 276.

¹⁴⁰ GREEN, Toby. **The rise of the trans-Atlantic slave trade in Western Africa, 1300–1589**. Cambridge University Press, 2011, p. 36.

¹⁴¹ SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde”(séc. XVI e XVII)**. 2013. p. 59-60. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2013. p. 59-60.

¹⁴² **Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares**. MMA, s.2, v.4. p.166.

Nota-se que os pregadores muçulmanos ocupavam um lugar importante na política das sociedades guineenses, onde a sua opinião era sempre consultada nas tomadas de decisões dos governantes locais. Isso se deve ao fato de as culturas religiosas endógenas, baseadas no acesso ao sagrado como forma de promover o sucesso terreno, verem nos Bixirins um agente de mediação para acessar a espiritualidade. Essa mediação, por sua vez, era facilitada pela cultura religiosa islâmica, que se pautava na assistência como forma de expansão de seus preceitos. Já a indignação de Barreira, por sua vez, não se restringia aos resquícios dos ressentimentos portugueses em relação aos mouros durante seus conflitos remotos, mas também era motivada pela ambição lusitana de usufruir dos mesmos privilégios concedidos aos muçulmanos da região.

Observa-se que o Islã no contexto guineense, diferentemente do catolicismo pregado por Barreira e pelos demais missionários que buscavam, de todas as formas, a conversão dos diversos grupos guineenses, enraizou-se nessas sociedades a partir da acomodação, onde a tolerância abria não somente portas no que tange ao comércio e à política, mas também despertava o desejo de conhecimento da crença muçulmana por meio de sua cultura religiosa atuante neste meio. A não imposição dos preceitos islâmicos por parte dos pregadores Mandingas, bem como o poder político e comercial (capital cultural islâmico), era o que lhes garantia prestígio e privilégios junto aos grupos locais. Essa coexistência geográfica e espiritual era o que despertava a indignação dos clérigos portugueses, visto que, direcionados por uma visão de mundo dicotômica, acreditavam que a influência islâmica na tomada de decisões políticas significava também a conversão à fé. Contudo, conforme já salientado, as relações eram complexas e pautadas em negociações de interesses e crenças.

A notoriedade islâmica nessa região também foi registrada por outros viajantes que nela se estabeleceram. Almada, ao descrever os povos Beafadas que habitavam ao longo do rio Grande, pontua que, mesmo que estes seguissem as religiões endógenas, por toda a sua territorialidade era possível encontrar Mandingas. Ou seja, os pregadores e mercadores possuíam não somente liberdade de locomoção no interior desses grupos, como também mantinham estreitas relações com os mesmos. No trecho a seguir, Almada relata como as pregações desses homens religiosos eram bem recebidas por esses grupos locais:

E por toda esta terra dos Beafares andam negros Mandingas, principalmente daqueles religiosos chamados bixirins, dando nóminas a estes gentios, e dizendo-lhes mil

mentiras. E como falam pela boca do diabo, e como dizem muitas mentiras, acerca de ser alguma verdade e por essa lhes dão muito crédito.¹⁴³

Em outro trecho, o tratadista refere-se a como esses pregadores Mandingas também se faziam presentes no círculo de confiança do governante Beafare. Contudo, nota-se que, apesar de estarem em posição de privilégio e, por vezes, atuarem como conselheiros desses administradores locais, eles não lhes impunham a fé muçulmana. Os governantes, assim como grande parte do restante do coletivo, continuavam a professar as religiões endógenas ao mesmo tempo em que usufruíam do auxílio desses homens religiosos islâmicos, visto que, o mais importante para eles era o acesso ao mundo espiritual e não a nomeação da vertente que os auxiliaria. Segue a narrativa do viajante:

O Rei quando sai fora vai muito acompanhado com grande guarda de flecheiros e às vezes com pouca. E posto que andem muitos Mandingas cacizes entre estes Beafares, dizendo muitas coisas, não têm que fazer com eles. Seguem a sua gentilidade, e não põe[m] dúvida a serem cristãos.¹⁴⁴

Almada demonstra repulsa pela credibilidade que estes recebem dos Beafares, visto que, considerando que estes em sua maioria seguiam as religiões endógenas de tradição ancestral, na visão do viajante, eles não deveriam se relacionar com Mandingas muçulmanos. Essa visão polarizada do viajante se calcava no ideário eurocêntrico que separava o mundo em dois lados opostos sem possibilidade de qualquer interação.

Do mesmo modo, no rio Casamansa também é possível notar não somente a presença, mas a credibilidade dos pregadores Mandingas que, juntamente com os Jalofos, confinavam com os grupos Jabundos, Banhuns e Falupos que formavam o chamado “reino” de Casamansa. Dada a proximidade geográfica, os grupos mencionados adotavam vestimentas similares às dos Mandingas estabelecidos na região. Estes últimos, por sua vez, também ocupavam posições de destaque nas cortes dos governantes e eram frequentemente consultados em decisões cruciais, especialmente aquelas relacionadas a conflitos. Almada, ao destacar sua passagem pelo rio Casamansa, pontua essa proximidade entre os grupos guineenses e esses mercadores:

¹⁴³ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo -Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana.** In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964. p. 327.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 329.

Andam os desta nação vestidos como os Jalofos e Mandingas, e ficam cingidos estes por cima dos Mandingas. E nesta terra correm alguma roupa de algodão; usam cavalos, mas poucos, porque alguns que têm se levam da Ilha do Cabo Verde, ou da terra dos Jalofos ou Mandingas, os quais andam contínuos na corte deste Rei, principalmente daqueles religiosos, dizendo muitas mentiras aos negros, e fazendo-lhes crer muitas coisas. Veio ali ter um destes, das três casas que no Rio de Gâmbia há, chamado Alemame; este falava muitas vezes com o Rei, e quando o Rei queria saber alguma coisa do que se fazia em outra parte.¹⁴⁵

A busca do governante pela ajuda do pregador islâmico, demonstra que a dinâmica social guineense durante os séculos XVI e XVII era pautada na coexistência geográfica e religiosa desses grupos, sem que as crenças distintas fossem entendidas como empecilhos à busca pelo equilíbrio terreno. O Bixirim acima descrito e acessado pelo administrador local era um dos mais importantes no que tange à expansão da cultura religiosa nesta região. Alemame, como é denominado na documentação, era uma liderança muçulmana pertencente a uma das três casas de religião existentes na parte norte do Rio Gâmbia, local de maior concentração destes.

O ponto central deste trecho é pensar não somente a mobilidade desses grupos ao longo dos rios, mas também destacar a capacidade desses pregadores de se aliarem aos governantes com base nas necessidades destes. Essas estratégias de expansão são o que defende Thiago Mota: que o Islã, em contexto africano, transformou os significados das práticas sociais sem se impor a fim de mudar as mentalidades existentes nas sociedades africanas. Ainda de acordo com o autor, a religião muçulmana na região foi influenciada pelas culturas locais, que foram incorporadas à sua prática religiosa. Ou seja, os comportamentos e significados religiosos se moldaram conforme o contato entre as diferentes sociedades e culturas ao longo do tempo, resultando em um Islã que reflete a diversidade cultural.¹⁴⁶ Logo, a solicitação da presença do Bixirim para consultá-lo sobre seus inimigos reflete a cultura religiosa endógena que se baseia na consulta dos ancestrais para alcançar sucesso nas decisões políticas. Nesse sentido, o pregador muçulmano não rechaça essa prática local, mas usa dela a fim de promover os preceitos de Maomé.

Ao debater sobre as formas de expansão islâmica, Lamin Sanneh aborda como o Islã concebe a religião como uma verdade revelada, resultante da visita do anjo Gabriel ao profeta Maomé. Na África Ocidental, essa noção se adequa à ideia de oráculo sagrado. Dessa forma, percebe-se que os pregadores islâmicos africanos praticavam os preceitos centrais da fé

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 291.

¹⁴⁶ MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI-XVII)**. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. SciELO-Editora da Unicamp, 2021. p. 209.

mediante a influência do meio em que esta era propagada. Ainda em consonância com Sanneh, esses homens religiosos, ao longo do tempo, cultivaram de maneira pacífica e rotineira formas de tornar o Islã acessível nessas regiões.¹⁴⁷ Defende-se, assim, que por meio da distribuição de amuletos sagrados, das escolas de ler e escrever, bem como a influência dos Bixirins na tomada de decisões governamentais, a cultura religiosa islâmica se solidificou como uma importante alternativa para acesso ao sagrado e restituição do equilíbrio social em contextos de mudanças e crises. Essa possível interação religiosa será melhor trabalhada no próximo capítulo.

Debater sobre as culturas religiosas islâmicas em contexto africano possibilita um maior entendimento das estratégias de promoção da fé muçulmana que transcendem as generalizações sobre violência que permeiam essa religião. Ao longo dos anos, estudiosos de várias gerações como Nehemia Levtzion, Lamin Sanneh, Thiago Mota e Toby Green, já comprovaram que a concepção veiculada pelo ocidente a respeito da imposição da religião islâmica por meio da guerra não se sustenta quando analisada historicamente. Além disso, essa investigação contribui para um maior conhecimento sobre a agência dos diversos grupos africanos em se valer das possibilidades religiosas existentes em favor de seus interesses. Nesta seção, buscou-se salientar o processo de coexistência e acomodação desses grupos guineenses que, mesmo orientados pela cultura religiosa endógena, negociaram e se ajustaram em favor da integração com a cultura religiosa islâmica, o que resultou na construção e manutenção de um imaginário sociorreligioso local específico. A próxima seção, por sua vez, será dedicada a compreender e analisar como essa cultura religiosa islâmica, já inserida no meio, foi professada à luz das complexidades que marcaram os séculos XVI e XVII.

2.4.2. OS CINCO PILARES E A UNIVERSALIDADE DA FÉ NO ESPAÇO GUINEENSE

O Islã se fundamenta nos pilares centrais e universais da fé, pautados no reconhecimento de um só Deus (*Shahada*), na realização de cinco orações diárias (*Salah*), na prática da caridade (*Zakat*), o jejum durante o mês do Ramadã (*Sawm*) e na peregrinação à cidade sagrada de Meca ao menos uma vez na vida, se possível (*Hajj*). Nesse sentido, a prática religiosa fundamentada nesses preceitos é interpretada em cada espaço ao redor do

¹⁴⁷ SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. Oxford University Press, 2016. p. 9.

globo conforme o meio em que se insere, exercendo influência sobre este e sendo, igualmente, por ele influenciada. As estratégias utilizadas pelos pregadores muçulmanos para se integrarem à dinâmica social ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Grande, oferecendo auxílio às necessidades desses grupos e, dessa forma, disseminando o Islã, devem ser vistas, portanto, como uma parte fundamental da manifestação do contexto islâmico global.¹⁴⁸

Por muito tempo, e até os dias de hoje, sedimentado por concepções eurocêntricas de cunho racista, bem como pela ortodoxia etnocêntrica de matriz árabe, o Islã professado no contexto africano foi concebido como uma prática religiosa deturpada. Essa visão negativa fundamentava-se em uma utopia ortodoxa que condenava qualquer interação da crença islâmica com as culturas religiosas endógenas e que vigora desde o século XIX nas mudanças descritas na crônica do *Tarikh Mandinka de Bijini*. O conceito de “Islão Negro” surgiu baseado no colonialismo francófono,¹⁴⁹ que buscava desacreditar a prática islâmica africana, caracterizando-a como inferior e hibridizada. Essa concepção já está sendo questionada por novos pesquisadores, uma vez que contraria os pilares centrais do Islã pautados na comunhão universal entre seus fiéis. Esse conceito, ainda empregado por trabalhos acadêmicos, não só municia argumentos sobre um Islã ortodoxo, radicalista e restrito apenas às culturas árabes, mas também desvaloriza a crença dos demais fiéis em todas as partes do globo.¹⁵⁰

Na região guineense, como já citado, os povos Mandingas, Jalofos e Fulas foram os principais disseminadores do Islã. Todavia, é imprescindível salientar que ao descreverem os demais povos ao longo dos rios, os registradores frequentemente generalizavam ao indicar se estes seguiam as religiões endógenas ou o Islã. Defendemos aqui que essas simplificações não representavam a realidade e tendiam a englobar, em um mesmo grupo, pessoas que não se adequaram a essa dicotomia. Acreditamos que a coexistência territorial tenha levado indivíduos de outros grupos à adoção do Islã, ao mesmo tempo em que influenciou membros

¹⁴⁸ MOTA, Thiago Henrique. **Questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia (1570- 1625).** *Revista de Ciências Humanas*, n. 2, 2014. p.340

¹⁴⁹ Francófono refere-se a países ou regiões onde o francês é a língua oficial ou predominantemente falada. A expressão “Islão Negro,” cunhada por Vincent Monteil, está relacionada à concepção de que o Islã praticado no continente africano seria de alguma forma deturpado ou menos ortodoxo. Essa visão baseia-se na persistência de ligações entre a fé muçulmana e as culturas religiosas endógenas. Para saber mais ver: SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde”(séc. XVI e XVII).** 2013. p. 59-60. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2013, p. 56.

¹⁵⁰ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII.** Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 11.

dos grupos Mandingas muçulmanos a viverem de acordo com as religiões endógenas. Em trecho retirado do *Tarikh Mandinka de Bijini*, ganha destaque a forma como a lógica social local é descrita, sendo esta construída desde a chegada dos primeiros Mandingas muçulmanos até a consolidação do Kaabu. Veja:

Pessoas do Mandinga, instalem-se em nosso país! Eles mudaram seu nome, passaram a se chamar Mandinka. As pessoas do Manding permaneceram em suas casas. E eles se casavam uns com os outros e se misturavam. Os Mandinka se casavam com as pessoas do Kaabu, as pessoas do Kaabu se casavam com os Mandinka. Eles se misturavam como se fossem "irmãos de leite".¹⁵¹

A tese de que houve acomodações e negociações, face às divergências de cada grupo, fundamenta-se no registro da chegada dos Mandingas muçulmanos na região onde seria fundada Bijini, que atualmente corresponde à Guiné-Bissau. Neste documento, a grafia “Mandinka” (com 'k') é utilizada para diferenciá-los dos Mandingas de Kaabu (com 'g'). A afirmação de uma “mistura” entre estes refere-se ao primeiro momento em que os Mandingas muçulmanos se tornaram adeptos às religiões endógenas, seguindo suas tradições. Somente mais tarde, já consolidados no tecido social, puderam expressar sua fé islâmica e disseminá-la aos demais interessados. Conclui-se, assim, que a ideia de mistura está alinhada às estratégias de convívio social, nas quais ambos os grupos mantiveram sua religião, tanto coletiva quanto individual, sem perder a essência das culturas religiosas endógenas que sedimentaram esse encontro.

Nesse mesmo sentido, ao registrar sua passagem pelos povoados existentes ao longo do rio Grande, Padre Baltasar Barreira salienta a recorrente presença de pregadores muçulmanos na região. Suas práticas comerciais e os amuletos por eles produzidos eram, segundo ele, utilizados como forma de proselitismo religioso islâmico. Assim foi descrito pelo sacerdote:

Há nestas partes certa gentilidade a que chamam Mandingas, que é a pior gente, porque guardam a seita dos mouros e confinam com eles nos costumes e nas terras com os Jalofof. Estes andam metidos com esta gentilidade e os enganam dando-lhe nominas e uns relicários que trazem ao pescoço, assim como os agnus Dei e outras relíquias. São estas nominas uns pedaços de couros cozidos de diversos modos e neles trazem o que estes mouros lhe dão, e semeiam também a cizânia de sua perversa seita.¹⁵²

¹⁵¹ “Gens du Manding, installez-vous dans notre pays ! » Ils changèrent leur nom, ils les nommèrent Mandinka. Les gens du Manding restèrent chez eux. Et ils se mariaient les uns avec les autres et se mêlèrent. Les Mandinka se mariaient avec les gens du Kaabu, les gens du Kaabu se mariaient avec les Mandinka. Ils se mélangeaient comme s'ils étaient « frères du lait.” (GIESING & VYDRINE, 2007, p.111.) A versão original está em Mandinga, mas foi traduzida para o francês pelos compiladores da obra, Geising e Vydrine.

¹⁵² **Relações de coisas da Guiné - 1607**, MMA, s.2, v.4. p. 274.

Ao descrever os povos Mandingas, chama a atenção que estes se confinavam nas terras com os Jalofos, mas, nos costumes, com os povos existentes ao longo do rio Grande, todos submissos ao governante Beafare. Como já mencionado anteriormente, o governante Beafare seguia as religiões endógenas, mas mantinha boas relações com os pregadores muçulmanos, consultando-os como conselheiros sempre que necessário. Portanto, à luz da descrição do *Tarikh Mandinga de Bijini*, bem como dos registros do sacerdote, nota-se que o compartilhamento territorial resultou em conformações socioculturais que mantinham a coesão do tecido social, mesmo diante da coabitação de pessoas adeptas a crenças distintas.

Desse modo, percebe-se que o Islã professado por esses grupos guineenses foi moldado pela interação com as religiões endógenas e pela construção de um imaginário social baseado nas culturas religiosas de tradição ancestral, por ele também influenciadas. Assim, alinhado à tese de Thiago Mota, destaca-se como este se integrou a um todo mais amplo, assumindo singularidades locais sem, contudo, desviar-se das ideias do Islã universal almejado pelo Profeta.¹⁵³ Ao analisar a documentação é possível perceber que desde os primórdios da presença islâmica na região do Kaabu, os muçulmanos já desempenhavam suas obrigações pautadas nos cinco pilares e no estudo do Alcorão. Nos registros do *Tarikh Mandinga de Bijini*, ao descrever o mito das irmãs fundadoras da aldeia muçulmana que mais tarde viria a ser o reino do Kaabu, foram elucidadas as práticas das orações durante o dia, sendo estas voltadas em direção a cidade sagrada de Meca:

Um dia, um caçador fulani, que estava do lado de fora da caverna, as viu. Mas foi assim que ele as viu. Tenenbaa chamou Kuta e disse-lhe: "Traga a cabaça e o odre para fora da caverna, eu quero rezar." (...) Assim que chegou a hora da segunda oração, ele viu Kuta sair com uma cabaça e colocar água nela, pois havia um poço na caverna onde moravam. Bem, Kuta tirou uma cabaça e um odre para rezar. Elas vieram islamizadas.¹⁵⁴

No século XVI a prática dessas orações também foram registradas por Almada que, durante sua passagem pelo Rio Gâmbia, descreveu não somente as características dos grupos

¹⁵³ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. p. 93.

¹⁵⁴ “Un jour, où un chasseur peul, qui était à l’extérieur de la grotte, il les vit. Mais voici la façon dont il les vit. Tenenbaa appela Kuta et lui dit: apporte la calebasse et la peau de prière à l’extérieur de la grotte, je veux faire la prière. (...) Dès que le temps de la deuxième prière fut arrivé, ils virent Kuta sortir avec une calebasse, elle sortit y mettre de l’eau, comme il y avait un puits dans la grotte où elles demeuraient. Eh bien, Kuta sortit une calebasse et une peau de prière. Elles sont venues islamisées.” (GIESING & VYDRINE, 2007, p. 66-69.) A versão original está em Mandinga, mas foi traduzida para o francês pelos compiladores da obra, Geising e Vydrine.

muçulmanos que nele habitavam, como também documentou de forma detalhada a maneira como estes faziam suas orações. Assim, foi descrito pelo tratadista:

Escrevem em livros encadernados, que eles fazem, como já fica dito, nos quais dizem muitas mentiras; e dá o demónio ouvidos aos outros, para os ouvirem e crerem; andam estes Cacizes magros e debilitados das suas abstinências e jejuns e manjares, não comendo cousa morta por mão de pessoa que não seja religiosa; trazem os vestidos compridos e por cima deles capas e farragoilos, de baetas ou bedens, e chapéus grandes, pretos e brancos, que lhes levam os nossos; fazem suas salas para o oriente, postos os rostos, e antes de as fazerem, lavam primeiro o traseiro e depois o rosto. Rezam juntos com uma vozeria alta, como muitos clérigos em coro; e no cabo, acabam com Ala-arabi, e Ala-mimi.¹⁵⁵

A descrição de Almada refere-se à prática do *Salat*, orações que devem ser realizadas cinco vezes ao dia com o corpo e a mente já purificados e direcionados à cidade de Meca, ponto sagrado e de unificação dos fieis muçulmanos. A limpeza que antecede a oração, tal como a posição descrita no tratado, demonstra o caráter divino do exercício da oração. A prece é considerada pelos muçulmanos como um dom de Deus que lhes foi ensinado pelo profeta Maomé.¹⁵⁶ As observações do *Tarikh Mandinga de Bijini*, aliadas ao relato de Almada, pontuam a fidelidade dos grupos muçulmanos guineenses para com os pilares que sedimentam a crença islâmica, questionando assim a equivocada e preconceituosa concepção de que a crença muçulmana professada no contexto africano seria deturpada e contrária à unificação pregada pelo profeta.

Além disso, a busca pelo exercício de outros pilares pode ser notada nessa descrição do viajante. Segundo ele, esses pregadores Mandingas andavam debilitados em razão dos jejuns que praticavam; ou seja, esses indivíduos praticavam o *Sawm* (jejum), em especial no mês do Ramadã. Outro pilar descrito é a *Shahada*, na qual os fiéis não somente reconhecem a existência de um único Deus, Alá, como seu único profeta, mas também buscavam espalhar essa mensagem aos que não a conheciam, disseminando, assim, a fé islâmica. A implementação de escolas corânicas, onde se aprendia a ler para recitar o Alcorão, e a distribuição de amuletos de proteção aos grupos ao longo dos rios são exemplos dessa difusão. De acordo com Thiago Mota, essas escolas se popularizaram durante os séculos XVI

¹⁵⁵ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo -Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964. p. 275-276.

¹⁵⁶ LUCCHESI, Marco. **Caminhos do islã**. Editora Record, 2012. s.p.

e XVII, sendo utilizadas como meio de formação de indivíduos que mais tarde se tornariam pregadores da fé islâmica com base na palavra sagrada.¹⁵⁷

No geral, muitos dos grupos existentes ao longo dos rios aqui analisados — Grande, Casamansa e São Domingos — coexistiam com a presença, influência e profissão da fé dos Mandingas muçulmanos. Ao se inserirem na lógica social guineense pautada na cultura ancestral local, o Islã era professado em meio a esse contexto de heterogeneidade no que tange ao acesso ao sagrado. Isso porque, para ser válida, a religião precisava ser útil e, nesse contexto, a articulação entre práticas islâmicas e concepções religiosas endógenas configurava uma alternativa viável para atender às necessidades espirituais e sociais desses grupos.¹⁵⁸ A profissão da fé islâmica no contexto guineense se insere no processo de universalização islâmica, no qual a unificação dos fiéis se dava mediante a prática dos Cinco Pilares. Entretanto, esses pilares da cultura religiosa islâmica eram atravessados pelas culturas religiosas endógenas, o que enriquecia ainda mais essa vertente como um espaço de pertencimento e mediação ao acesso ao sagrado.

Ao se pautar no princípio da universalidade, o Islã na região da Guiné evidencia a capacidade de adequação dessa religião a diferentes contextos, contribuindo para sua difusão em múltiplos espaços. O contexto heterogêneo aqui contemplado mostra-se, nesse sentido, favorável à expansão muçulmana, ao possibilitar a convivência entre práticas religiosas e culturais diversas em um mesmo espaço. Nesse sentido, para além dos grupos islamizados, surgem questionamentos a respeito do pragmatismo da religião islâmica na região da Guiné nos séculos XVI e XVII: em que medida o Islã poderia constituir uma alternativa complementar de acesso ao sagrado para diferentes grupos guineenses? Quais as possibilidades e os limites de interação entre essas práticas religiosas diante de suas dinâmicas próprias? Essas questões serão debatidas no próximo capítulo.

2.5. CULTURA RELIGIOSA GUINEENSE E A FORMAÇÃO DO MOSAICO SOCIORRELIGIOSO

¹⁵⁷ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 143.

¹⁵⁸ SANNEH, Lamin. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford University Press, 2016. p. 78.

O pluralismo sociocultural e religioso que abarca a região dos rios Casamansa, São Domingos e Grande constituía-se de uma ampla gama de grupos, com línguas, crenças e organizações políticas que, por vezes, se assimilavam e, por outras tantas, se diferenciavam. Porém, como apontado por Peter Mendy, mesmo diante de tamanha complexidade, os grupos de pertencimento que compunham essa região conseguiam compartilhar preceitos de forma positiva. Esses preceitos se acomodavam por meio de negociações que visavam interesses comuns.¹⁵⁹ A construção de um imaginário local que equilibrava as culturas religiosas endógenas e islâmica, pautado no acolhimento e na coexistência foi um elemento central para a consolidação do Islã na região que, com o passar do tempo, tornou-se essencial para a manutenção e continuidade dessa estrutura.

Portanto, do final do século XVI ao XVII, a relação dos diversos grupos guineenses com o mundo espiritual encontrava-se intrinsecamente ligada às complexidades multiculturais que caracterizavam o território. A coexistência religiosa entre as comunidades adeptas ao Islã e aquelas voltadas às religiões endógenas somente se concretizou em virtude de uma lógica interna fundamentada nas tradições ancestrais preexistentes. A dinâmica sociocultural e, principalmente, religiosa, constituída por esses agentes, propiciou a essas comunidades diversas formas de mediação para o acesso à espiritualidade. Contudo, torna-se notório como essa dinâmica foi sendo moldada pela agência de ambos os grupos: os povos muçulmanos, articulando-se com os grupos guineenses a fim de se integrarem à dinâmica social; e estes últimos, acolhendo o novo em seus próprios termos, garantindo, assim, a continuidade de seus códigos culturais centrais e usufruindo do auxílio espiritual muçulmano.

¹⁵⁹ MENDY, Peter Michael Karibe. **Colonialismo português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)**. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994. p.78.

CAPÍTULO 3

**Entre versos, preces e raízes:
Formas de acesso ao sagrado nos rios da Guiné**

A cultura religiosa guineense, formada ao longo dos rios da Guiné entre os séculos XVI e XVII, caracterizou-se pela coexistência e interação entre diferentes experiências religiosas. Nesse espaço, a circulação de pessoas, saberes e práticas produziu múltiplas formas de relação com o sagrado, marcadas por constante negociação e adaptação. Nesse contexto, a inserção do Islã não implicou na ruptura com as estruturas religiosas locais, mas em sua incorporação em um sistema mais amplo de práticas espirituais, no qual diferentes tradições passaram a operar de forma articulada.

As transformações sociais, políticas e comerciais ocorridas na região favoreceram a circulação de agentes religiosos, conhecimentos e práticas voltadas à comunicação com o mundo invisível. Guerras, deslocamentos populacionais, relações comerciais e alianças políticas intensificaram o contato entre grupos distintos, possibilitando a difusão de novos princípios espirituais e a reelaboração contínua das formas de experiência religiosa. Nesse cenário, a religião ocupava posição central na organização da vida social, influenciando diretamente as relações políticas, econômicas e comunitárias.

Buscando compreender as religiões africanas, Evan Zuesse, em seu livro intitulado *Ritual Cosmos*, as denomina como "religiões de estruturas". Tais religiões, segundo ele, encontram sua realização por meio de relacionamentos eternos que estruturam as mudanças no mundo terreno. Desse modo, são religiões estruturadas por relações duradouras entre o mundo visível e o invisível, de modo que a incorporação de novos princípios religiosos ocorre por meio de processos profundos de acomodação e integração.¹⁶⁰ Já Robert Baum, em sua pesquisa sobre os povos Diola (Jola), localizados na região do Rio Casamansa, traz uma importante contribuição sobre como as religiões nesta região se conformaram mediante o encontro de inúmeras experiências religiosas anteriores.¹⁶¹ Estas advêm dos contatos promovidos seja pela dominação por conflitos ou ainda pela mobilidade social dos grupos existentes ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Grande, espaços estes de constante movimentação de mercadorias e valores.

Municiados dessas considerações, buscaremos compreender como as relações sociais, políticas e comerciais possibilitaram a circulação de saberes religiosos e a incorporação contínua de novos princípios espirituais às estruturas religiosas já existentes. Em um contexto marcado pela intensa interação entre diferentes tradições religiosas, determinados agentes

¹⁶⁰ ZUESSE, Evan M: **Ritual Cosmos: The sanctification of life in African religions**. Ohio Univ. Press, 1979, p. 7.

¹⁶¹ BAUM, Robert M. **Shrines of the slave trade: Diola religion and society in precolonial Senegambia**. Oxford University Press, 1999, p. 63.

ganharam especial relevância por atuarem como mediadores entre diferentes formas de acesso ao sagrado.

Dentre eles, destacavam-se os Jaxankés, originários de grupos soninké islamizados ao longo da Senegâmbia. Ligados ao comércio de longa distância e à difusão do saber islâmico, esses clérigos atuaram de maneira significativa na inserção do Islã nos espaços guineenses. Segundo Lamin Sanneh, os Jaxankés utilizaram-se de prerrogativas comerciais e religiosas para estabelecer redes de circulação da fé muçulmana, ocupando posições tradicionalmente associadas às autoridades religiosas locais.¹⁶² A fundação de Bijini, que possuía entre seus grupos formadores mulheres de ascendência jaxanké, como Tennenba e Kuta, constitui um exemplo relevante de como esses pregadores islâmicos desenvolveram estratégias de inserção e transmissão da fé muçulmana, estabelecendo redes islâmicas fundamentais ao funcionamento social e econômico local. Embora amplamente associados à expansão islâmica na região, os grupos mandingas não eram originalmente muçulmanos em sua totalidade, tendo passado por processos graduais e distintos de adesão ao Islã ao longo do tempo.

Paralelamente à atuação dos Jaxankés, destacavam-se os Bixirins, importantes na perpetuação e circulação do Islã na região ao longo dos séculos aqui investigados. Esses homens locais aderiram à religião muçulmana e contribuíram para sua inserção entre os diferentes grupos guineenses. Conhecedores das tradições endógenas e, na maioria das vezes, formados no interior dessas estruturas religiosas, buscavam aprofundar seus conhecimentos nas leis islâmicas em centros especializados no estudo do Alcorão.¹⁶³ Com amplo domínio das dinâmicas locais e dos fundamentos islâmicos, essas figuras atuavam no comércio regional e utilizavam sua mobilidade e prestígio social entre diferentes grupos para não apenas disseminar os princípios muçulmanos, mas também adaptá-los às demandas espirituais e sociais das comunidades locais. Produzindo amuletos de proteção e cura, os Bixirins atuavam, na maior parte das vezes, como mediadores religiosos que dialogavam diretamente com os grupos guineenses, possibilitando a inserção pragmática da fé islâmica no cotidiano dessas sociedades.

Paralelamente, a documentação colonial registra a atuação dos Jambacouses, especialistas vinculados às tradições religiosas endógenas. Em uma de suas cartas, o padre

¹⁶² SANNEH, Lamin O. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford University Press, 2016. p. 13.

¹⁶³ MOTA, Thiago H. **The Ivory Saltcellars: A contribution to the history of Islamic expansion in Greater Senegambia during the 16th and 17th centuries**. *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, n. 10, 2019, s.p.

Baltazar Barreira os define como “adivinhos que curam com remédios e com palavras (...)”¹⁶⁴. Essas figuras eram responsáveis por amenizar os infortúnios da sociedade, julgar casos de feitiçaria, manusear amuletos de intermediação espiritual e orientar a comunicação entre o mundo material e o imaterial. Os Jambacouses desempenhavam, portanto, funções essenciais na organização religiosa e social das comunidades guineenses.

Contudo, torna-se importante salientar que a atuação desses agentes, assim como a dos Bixirins, não configurava uma relação de oposição rígida, mas de coexistência e complementaridade. Em muitos contextos, os diferentes recursos espirituais mobilizados por essas duas figuras religiosas eram acionados conjuntamente, de acordo com as necessidades sociais e espirituais das comunidades locais. Tal dinâmica evidencia a fluidez das fronteiras religiosas guineenses, nas quais a inserção islâmica se desenvolveu por meio de constantes processos de negociação, adaptação e reelaboração das experiências com o sagrado.

Posto isso, nota-se que a experiência religiosa nessa região pode ser compreendida a partir de uma lógica somatória, argumento central desta dissertação. A inserção islâmica nesse espaço ocorreu mediante aquilo que Maria Cristina Pompa denomina como tradução, isto é, uma construção negociada da experiência religiosa. Nessa dinâmica, a inserção de novos princípios espirituais realizava-se por meio de mediações contínuas, nas quais tanto as tradições islâmicas quanto as endógenas buscavam interpretar a diversidade da outra, permitindo que a alteridade adquirisse sentidos culturalmente compreensíveis às comunidades locais.¹⁶⁵ Desse modo, constituiu-se uma lógica religiosa voltada mais à coexistência, reelaboração e interação entre diferentes experiências espirituais do que à exclusão das tradições anteriores. Assim, o sagrado passou a ser experienciado de formas múltiplas, articuladas às necessidades sociais, políticas e espirituais dos diversos grupos existentes na região.

Aqui, analisaremos as interações entre os diferentes preceitos religiosos presentes na região como elementos fundamentais na constituição de uma cultura religiosa sólida e socialmente significativa para os grupos guineenses. Por meio da atuação espiritual de Bixirins e Jambacouses, os símbolos, as práticas e os saberes religiosos foram continuamente reinterpretados pelos diversos grupos locais, de modo a adquirirem sentidos compatíveis com suas realidades sociais e espirituais. Independentemente das barreiras impostas pelas ortodoxias religiosas, a cultura religiosa guineense caracterizou-se por uma lógica marcada

¹⁶⁴ **Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal**. MMA, s.2, v.4, p. 378.

¹⁶⁵ POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e "e; Tapuia" e; no Brasil colonial**. Tese de Doutorado - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. p. 44.

pela ortoprática, na qual a experiência com o sagrado se estruturava menos pela rigidez doutrinária e mais pelas práticas cotidianas, pelos rituais de proteção, pelas mediações espirituais e pelas múltiplas formas de acesso ao mundo invisível.¹⁶⁶

Assim, as interações entre agentes religiosos, redes comerciais e estruturas sociais revelam um sistema religioso caracterizado pela flexibilidade e pela acomodação contínua. A adesão ao Islã, nesse contexto, não implica na ruptura com as práticas anteriores, mas na sua incorporação em um campo ampliado de possibilidades de relação com o sagrado. Nesse sentido, a permanência e relevância de diferentes agentes religiosos se explicam menos por critérios de ortodoxia e mais pela eficácia de suas ações no interior das dinâmicas sociais.

3.1. A AGÊNCIA DOS RELIGIOSOS LOCAIS E AS FORMAS DE SOCIABILIDADE

Em razão dos argumentos apresentados acima, nota-se que a identidade guineense, de modo geral, se alinhava a uma perspectiva de acomodação. Esta, por sua vez, só foi possível mediante a atuação de indivíduos dotados do poder da palavra e da negociação. Eruditos, influentes no comércio e mediadores de conflitos, os pregadores islâmicos são peça-chave para a compreensão da cultura religiosa existente na região dos rios da Guiné. Desde a fundação do centro religioso islâmico (Bijini) até a consolidação da presença deste grupo em meados dos séculos XVIII, os sacerdotes islâmicos atuaram de forma contundente, visando assegurar a longevidade das relações comerciais e o enraizamento sociocultural muçulmano em um espaço de poderio endógeno. Nesta seção, objetivamos destacar como os Bixirins possibilitaram o contato entre diferentes grupos guineenses e muçulmanos, integrando práticas, identidades e valores, o que resultou em interações religiosas singulares por meio das redes de sociabilidade existentes.

Phillip Havik, ao debater sobre a região da Alta Guiné, em especial, os rios que interligavam grupos distintos, bem como seus valores e crenças, destaca a existência de mercados semanais ou, como descritos por Almada, as feiras de comércio. Por meio dessas, eram trocados gêneros alimentícios, mercadorias, remédios e informações. Ainda de acordo com o autor, a cultura religiosa local resultante da interação sociocultural era reforçada pelo clientelismo, pela tutela, pelo penhor de escravizados, pelo parentesco e por casamentos

¹⁶⁶ MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625)**. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 182.

intergrupais.¹⁶⁷ Nesse sentido, nos ateremos a esses meios de sinergia cultural que, por meio da agência de determinados indivíduos, possibilitaram a constituição de uma cultura religiosa local pautada no incremento somatório das leis islâmicas, e não em sua sobreposição ou exigência de conversão.

O Rio Gâmbia, um dos mais importantes para o comércio regional e ponto de intersecção entre os aqui analisados, era utilizado como principal via de trânsito por comerciantes e clérigos muçulmanos, fossem eles "autônomos" ou filiados a irmandades, permitindo-lhes circular entre as áreas de contato comercial e cultural.¹⁶⁸ Estabelecidos em aldeias muçulmanas, a exemplo de Bijini, esses pregadores consolidaram relações em várias outras regiões. Os primeiros pregadores a se instalarem neste meio eram os chamados Jhakankés, originários do Mali. Eles eram sábios, marabutos e agricultores responsáveis pelo comércio de longa distância.¹⁶⁹ Pioneiros na região desde a fundação de Bijini entre os séculos XIII e XV, esses propagadores religiosos e comerciais foram essenciais na construção das tradições ideológicas mandingas muçulmanas expressas na crônica do *Tarikh Mandinga de Bijini*.

Nos séculos XVI e XVII, os tratados sobre a região dos rios investigados são vastos nas descrições de outra categoria de pregadores islâmicos, os Bixirins, figuras essenciais para a inserção islâmica mediante as interpretações locais. Com base na perspectiva cronológica e no cruzamento dos tratados de Almada e Donelha com o *Tarikh Mandinga de Bijini*, argumentamos que os Bixirins representavam uma versão mais evoluída no que concerne aos conhecimento das religiões endógenas se comparados aos Jakhankés, ancestrais islâmicos presentes desde os primórdios de Bijini. Isso porque, de acordo com Thiago Mota, os Bixirins eram agentes locais que aderiram ao Islã e se adequavam ao contexto e às demandas regionais. Estudiosos das leis islâmicas, eles fundaram centros de formação em diversas regiões,¹⁷⁰ expandindo suas redes de sociabilidade e interações religiosas e comerciais.

Partindo da premissa das redes de sociabilidade, muita das vezes mediada pela figura dos Bixirins e dos benefícios econômicos do Islã na região, nosso foco se voltará aos vínculos sociais resultantes destas negociações que solidificaram a cultura religiosa guineense. O primeiro desses vínculos é o matrimônio, no qual, por meio do casamento entre pares ou

¹⁶⁷ HAVIK, Philip J. *Hybridising medicine: Illness, healing and the dynamics of reciprocal exchange on the Upper Guinea Coast (West Africa)*. Medical History, v. 60, n. 2, 2016, p. 187.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu*. BRILL, 2007, p. 13.

¹⁷⁰ MOTA, Thiago H. *The Ivory Saltcellars: A contribution to the history of Islamic expansion in Greater Senegambia during the 16th and 17th centuries*. Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire, n. 10, 2019, s.p.

intergrupar, os preceitos islâmicos foram inseridos na lógica religiosa endógena. A crença de um dos cônjuges transformava o Islã em uma via adicional de comunicação com o sagrado. O pragmatismo nas urgências cotidianas não diferenciava os meios religiosos acionados, objetivando apenas a obtenção de uma resposta rápida e eficaz às intercorrências.

Robert Baum, em seu trabalho sobre os grupos Diola no final do século XX, nos fornece importantes informações sobre esses povos, descendentes dos Cassangas que habitavam o Rio Casamansa. À luz de suas investigações, Baum afirma que as negociações envolvendo gêneros alimentícios e técnicas de agricultura, frequentemente compartilhadas entre grupos distintos, resultaram em casamentos intergrupais, visto que, apesar da preferência por uniões arranjadas entre os pares, não excluía essa possibilidade.¹⁷¹ Nesse sentido, com a inserção e o enraizamento islâmico, conformou-se um novo dinamismo sociocultural e religioso. Este dinamismo passava a ser indicativo da formação de novas linhagens ou ainda de reformulação das já existentes, o que justifica a existência de narrativas complexas e, por vezes, contraditórias no que concerne à reivindicação das identidades guineenses.

O casamento de Teneenba com o sábio mandinga Soninké no mito de fundação ilustra o início desse processo. A princípio, ela foi associada à religião tradicional endógena, mas, com o tempo, seus descendentes e os de suas filhas introduziram os princípios islâmicos na aldeia de Bijini, marcando uma significativa mudança política e religiosa local. De acordo com os manuscritos do *Tarikh Mandinga de Bijini*:

Ela era muçulmana, Tenenbaa. O rei lhe deu o país de Puropaanaa como recompensa. (...) Assim que ele lhe deu, ela mesma foi construir uma cidade ali, que é chamada Kansalaa. Quando ela terminou, disse: Isso pertence a todos os meus filhos.¹⁷²

Além disso, o matrimônio das filhas de Teneenba com governantes locais de Kaabu determinou a continuidade do poder da família desta figura fundadora. Contudo, a expansão islâmica não se deu apenas na classe governante, sendo difundida de forma contundente nos demais grupos existentes. De acordo com Geising e Vydrine, era comum nessas sociedades que homens muçulmanos, ao chegarem na região, se casassem com filhas dos senhores

¹⁷¹ BAUM, Robert M. *Shrines of the slave trade: Diola religion and society in precolonial Senegambia*. Oxford University Press, 1999, p. 87.

¹⁷² “Elle était une musulmane, Tenenbaa. Le roi lui a donné le pays de Puropaanaa en récompense. Aussitôt qu’il le lui eut donné, elle-même alla y bâtir une ville, on l’appelle Kansalaa. Quand elle eut ni, elle dit: Cela appartient à tous mes enfants. GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. *Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu*. BRILL, 2007, p. 95. A versão original está em Mandinga, mas foi traduzida para o francês pelos compiladores da obra, Geising e Vydrine.

locais, visando o poder e a inserção que as filhas representavam.¹⁷³ Inversamente, no mito de fundação, observamos o oposto: uma mulher estrangeira e muçulmana casa-se com um governante local e se estabelece no centro das tomadas de decisão.

Resultante a isso, as gerações descendentes de Teneenba tornaram-se as únicas a ocupar o poder, dando início a uma política sucessória pautada na origem materna muçulmana, de acordo com a narrativa mandinga islâmica. De modo similar, o tratado de Almada elucida a influência do Bixirin nas decisões do governante local para instaurar a política sucessória matrilinear. Apesar da mobilidade das narrativas debatidas no Capítulo 1, o foco aqui é demonstrar como o matrimônio do governante que consulta o pregador muçulmano interfere na vida de sua esposa, possibilitando que ela viva as consequências dos preceitos indicados pelo clérigo, mesmo que sem concordar. Este evento foi registrado da seguinte forma:

E como a saúde é sempre desejada, e mais de um Rei que havia já anos que não governava nem era quase visto dos seus, e como os daquelas partes costumam ter muitas mulheres, e como são muitas parem muitos filhos, quer sejam do Rei quer não, por seus são tidos e havidos. E como tinha muitos, pareceu-lhe fácil mandar degolar a dois, pois o remédio da sua saúde, segundo lhe dizia o Caciz, estava em banhar-se no sangue dos filhos, determinou de mandar pôr isto por obra. Chamou a duas mulheres suas principais, as quais lhe amostravam, segundo lhe parecia, mais amor que todas as outras, e pode ser que por vezes lhe teriam dito, que, se pudesse ser, elas tomariam aquela enfermidade, com tanto que tivesse ele saúde, e chamando-as lhes disse o que lhe dissera o Caciz.¹⁷⁴

Nesse sentido, nota-se que, apesar das diferenças culturais e religiosas entre grupos como Sereres (estes adeptos às religiões endógenas), Jalofos e Mandingas (adeptos às leis muçulmanas) ao longo do rio São Domingos, o matrimônio — enquanto relação de sociabilidade — funcionava como um veículo de mediação para a inserção dos princípios muçulmanos na lógica ancestral local. A união de dois indivíduos, mesmo que pertencentes a um mesmo grupo, lhes possibilitava acessar e reconhecer o Islã como uma via adicional ao sagrado.

Neste caso, a solução acessada pelo governante por intermédio do pregador foi ao encontro da busca pelo equilíbrio do clã, onde a possível mudança de poder ocasionada pela morte do rei significaria um período de instabilidade. O ritual de derramamento de sangue representava, neste contexto, uma maneira de comunicação com o mundo invisível. Todavia,

¹⁷³ *Ibidem*, p. 176.

¹⁷⁴ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo -Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 236.

apesar de a indicação vir de um agente externo a essa crença, a eficácia dessa ação resultou na resposta imediata necessária à manutenção do equilíbrio grupal.

No trecho acima, nota-se uma releitura do ritual de libação (como forma de comunicação) por indicação do pregador islâmico, onde o derramamento do sangue do filho do governante sobre ele, traria-lhe a cura. A adesão à esta solução só foi possível, posto que esta era significativa a cosmovisão ancestral do governante. Portanto, mais uma vez a figura do Bixirim reaparece como ponto-chave para a mobilidade de identidade, preceitos e valores socioculturais. Este agente, conhecedor das tradições religiosas endógenas, atuava de modo a aplicá-las à luz dos preceitos islâmicos, visto que apresentar resoluções efetivas aos problemas cotidianos significava uma inserção sólida no seio dessas comunidades.

Outra forma de sociabilidade intermediada por estes agentes era o clientelismo por vias comerciais, onde as relações estabelecidas por meio das trocas de mercadorias evoluíam para troca de favores e, neste caso, aconselhamentos sobre eventos pontuais. De forma geral, esta prática pode ser entendida como uma troca de favores e benefícios mútuos. Em uma de suas cartas que descreve a região dos rios da Guiné e partes de Serra Leoa, padre Baltazar Barreira descreve essa prática entre *bixirins* e governantes locais:

No tempo em que deus o tinha disposto desta maneira para receber nossa santa fê, veio ao seu reino um ministro de satanás a que os mouros de berbería chama casizes, e os de guiné bexerins. Este tratou com ele, e tais coisas lhe pregou da maldita seita de mafoma, que o rendeu, e fez seu discípulo, crendo e pondo por obra tudo o que ensinava. Foi tão estreita esta amizade, que nem o rei podia viver sem ter a par de si ao bexerim, nem o bexerim perdia ocasião de tirar do rei tudo quanto queria, porque nada lhe negava, e entre as mais cousas lhe deu algumas de estima, das que os portugueses levaram a aquellas partes.¹⁷⁵

A partir desta descrição e considerando a autonomia de mobilidade dos pregadores muçulmanos na Alta Guiné, podemos afirmar que as trocas empreendidas na região eram resultantes de relações recíprocas. Os governantes usufruíram dos ensinamentos islâmicos na busca pelo êxito em seus governos terrenos, o que agradava aos seus ancestrais no mundo espiritual, garantindo o equilíbrio na vida de seu grupo. Em troca, retribuíam a estes pregadores não apenas a confiança em seus direcionamentos, mas também a liberdade comercial em seu território. Isso, por sua vez, abria margem para o *bixirim* disseminar a cultura religiosa islâmica, por meio do exemplo do próprio governante, para aqueles que desejassem recorrer a ele e sua religião.

¹⁷⁵ Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal. MMA, s.2, v.4, p.370.

Lamin Sanneh afirma que as histórias de "milagres" destes clérigos ganhavam forte reverberação social. De acordo com a crença islâmica, essas benesses não eram meras recompensas ou sinais de pureza de vida; eram, antes, graças de Deus concedidas àqueles que estavam próximos a Ele. Além disso, segundo o autor, diferentemente de algumas tradições, a dos eruditos Jhakanké não incentivava que seus pregadores trabalhassem mal vestidos ou mal alimentados. Pelo contrário, eles buscavam passar uma imagem de sucesso e prosperidade como promotores do saber, da formação de novos discípulos e das benfeitorias comunitárias.¹⁷⁶ Essa visão justifica o clientelismo exercido nesta região dos rios guineenses, onde as relações bilaterais, comerciais e religiosas, resultaram em privilégios para os religiosos islâmicos.

No trecho a seguir, Giesing e Vydrine não somente elucidam a importância destes agentes religiosos no seio da governança guineense, mas também as tensões que a presença dos mesmos acarretavam. Essas relações complexas de tensão e negociação do poder não podiam ser compreendidas pelos registradores eurocêntricos, visto que se referia a lógica de funcionamento interno ao qual estes não estavam inseridos. Segundo os compiladores:

Sejam marabutos de guerra, parceiros comerciais, conselheiros ideológicos ou criadores de mitos a serviço de reis e chefes, os móori ocupam sempre o status de «hóspedes» ou «estrangeiros» (lúnta) no solo de Kaabu. No entanto, seu trabalho é considerado de importância existencial para os chefes sòoninke, que buscam atraí-los de forma duradoura. Uma maneira de conseguir isso é através do presente de uma filha, um motivo muito presente na tradição oral. Os homens poderosos ou em busca de poder têm várias razões para querer atrair marabutos; sobretudo, querem evitar que seus rivais se beneficiem dos mesmos segredos e técnicas, nos quais se baseia seu próprio poder.¹⁷⁷

Com base na oralidade senegambiana acessada por meio de pesquisa de campo, os autores demonstram que, desde a consolidação da aldeia de Bijini até a presença portuguesa no século XVI, a agência do pregador islâmico era considerada uma vantagem estratégica de um governante contra seus opositores. Isso demonstra que a lógica interna guineense era complexa e não pode ser reduzida a generalizações, visto que grupos da mesma região entravam constantemente em conflito devido a disputas de interesse. Logo, ter mais um aliado na consulta ao mundo espiritual era uma forma de obter superioridade contra seus oponentes que também buscavam meios de se municiar.

¹⁷⁶ SANNEH, Lamin O. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford University Press, 2016. p. 146.

¹⁷⁷ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu**. BRILL, 2007, p. 285.

À exemplo Padre Baltazar Barreira em uma de suas cartas que descreve sua missão nos rios da Guiné do Cabo-Verde, registra de forma prática como os *Bixirins* atuavam de forma a garantir a vitória de determinado governante sobre os demais. A proteção por meio do uso de objetos sacramentados pela oração, definia os rumos políticos e sociais dos grupos existentes nesta região. Assim foi descrita a situação pelo sacerdote:

Vindo um destes de outro Reino em busca do Padre para receber dele o Santo Batismo, um rei principal por cujas terras passou fez quanto pôde para desviar do intento que levava, mas procurou induzi-lo a que fizesse o mesmo; contou este ao Padre algum tempo depois de ser cristão, que quando era gentio ganhou de um Mandinga, ministro da maldita seita de Mafoma, uma vestidura chea de certas nominas, com que enganam os gentios, afirmando lhe que tendo vestida nenhuma arma lhe poderia fazer dano algum na guerra, e fora dela; esta tinha ele em tanta estima que por nenhum preço a dera.¹⁷⁸

Percebe-se que, mesmo diante da confissão do governante ao sacerdote, ele ainda reafirma sua crença na vestimenta dada pelo pregador islâmico. Isso ocorre porque, de forma prática, o objeto foi útil nas situações de guerra, atestando sua ligação com o sagrado. Desse modo, atravessados pela definição da cultura religiosa islâmica proposta por Sanneh, observa-se que os *Bixirins* eram vistos como indivíduos dedicados à purificação, à oração e, por isso, agraciados com o dom de um só Deus, Allah.¹⁷⁹ Paralelamente, na cultura religiosa endógena, eles eram percebidos como pessoas capazes de se comunicar com o mundo ancestral por meio de amuletos que lhes garantiam o êxito. Portanto, defendemos que o resultado desse encontro entre culturas religiosas que possuíam como ponto de convergência a comunicação com o sagrado para a obtenção de bênçãos se deu no uso dos preceitos religiosos islâmicos de modo a somar forças às tradições religiosas endógenas e, assim, garantir vitórias e poder.

Vanicleia Silva Santos argumenta que a figura destes pregadores islâmicos, assim como os Jabacouses, estava diretamente atrelada ao bem-estar da comunidade de modo geral, pois atuavam para resolver conflitos, amenizar tensões, curar os doentes e identificar indivíduos que pudessem estar desequilibrando a ordem social e, com isso, desagradando os

¹⁷⁸ **Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do ano de 1610 até Julho de 1611.** MMA, s.2, v.5, p. 441.

¹⁷⁹ Inúmeras são as descrições que atestam que os *Bixirins* não consumiam, além da bebida alcoólica aqui citada, a carne de porco. De acordo com Barreira: “Nenhuma sorte de vinho bebem os Fulos nem comem carne de porco nem de animal que eles não degolam por sua mão; tem certas cerimônias e assim ainda que são dados a caçar não aproveitam a carne dos elefantes, porcos monteses e outros animais que mata.” (**Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares.** MMA, s.2, v.4. p.164). De acordo com o Alcorão, a carne de porco é considerada impura e, por isso, é estritamente proibida, visto que compromete a pureza necessária para a prática religiosa.

ancestrais no mundo invisível.¹⁸⁰ Em razão da análise apresentada, concordamos com Vanicleia, mas questionamos em que medida a ação desses agentes, seja por meio do arranjo de matrimônios, do comércio ou da consultoria política, surtia o efeito de conversão dos diversos grupos guineenses, visto que a coexistência territorial e espiritual já era consolidada. Nesse sentido, na próxima seção faremos uma pequena discussão sobre a ideia de conversão e se esta se aplicava a este contexto pré-colonial dos séculos XVI e XVII ou se foi apenas um movimento que marcou os séculos subsequentes.

3.2. PARA ALÉM DA CONVERSÃO: INTERAÇÕES RELIGIOSAS

Nos tratados, bem como nas cartas dos padres jesuítas, a generalização dos grupos torna-se um incômodo a pesquisadores que, como nós, buscam lançar luz às complexidades de modo a subverter estereótipos que invisibilizam o pluralismo do espaço. Por isso, esta seção será dedicada não apenas a expor as problemáticas que atravessam o emprego do conceito de conversão no sentido literal neste espaço e temporalidade, mas também a apresentar outras formas de adoção de religiões sem que fosse necessário o apagamento das identidades sociais ancestrais. Ademais, iremos propor uma nova forma de analisar os grupos existentes ao longo dos rios Casamansa, Grande e São Domingos, buscando apresentar o dinamismo sociorreligioso capaz de aplicar as duas culturas religiosas, a endógena e a islâmica, em conjunto e de forma consensual.

De modo geral, a conversão no sentido de pertencimento é definida como uma "mudança/transformação". Conforme argumenta Gomes, a conversão religiosa, para além da mudança de credo, significa a transformação dos valores e da cosmovisão do sujeito, alterando a maneira como ele compreende a si e o meio em que vive.¹⁸¹ Nesse sentido, a conversão alteraria não apenas as formas de acesso ao sagrado, mas também a identidade do indivíduo, que, no caso dos rios da Guiné, passaria a ser a identidade muçulmana.

É importante salientar que a historiografia tradicional, influenciada pelo etnocentrismo europeu, definiu a conversão como o fenômeno do abandono de uma vida em detrimento de uma nova. No contexto aqui analisado, isso implicaria que o matrimônio e o clientelismo, antes debatidos, seriam fatores determinantes na escolha de uma única vertente

¹⁸⁰ SANTOS, Vanicleia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, p. 129.

¹⁸¹ GOMES, A. M. A. **Um estudo sobre a conversão religiosa no protestantismo histórico e na psicologia social da religião**. *Ciências da Religião - História e Sociedade*, 9(2), 2001, p. 158.

religiosa como definidora da vida do indivíduo, e não como uma interação entre as crenças do casal ou do cliente. Essa definição, contudo, é falha, visto que a coexistência característica dos grupos guineenses se pautava no pragmatismo religioso que visava o bem-estar social e os interesses comuns.

Para compreender esse uso da religião islâmica de maneira somatória às forças religiosas endógenas, utilizaremos o conceito de ortoprática, analisado por Thiago Mota à luz da inserção islâmica na região da Senegâmbia durante os séculos XVI e XVII. De acordo com o autor, o termo deve ser compreendido por meio de comportamentos, simbolismo e inserção na cultura religiosa já existente — no caso dos rios aqui contemplados, a endógena ancestral —, onde o Islã foi socialmente enraizado, compartilhado e reconhecido por grupos de diferentes sociedades e culturas ao longo do tempo.¹⁸² É uma cultura religiosa que se constitui de modo conjunto e prático, com ações eficientes e determinantes para os anseios sociais.

Portanto, nesse contexto, a generalização da ideia de conversão das massas resulta em uma análise rasa que contraria os objetivos desta pesquisa, que são demonstrar a complexidade e os atravessamentos do dinamismo sociocultural empreendidos por esses grupos identitários nos anos quinhentos e seiscentos. Além disso, limitar a análise apenas à mudança da cosmovisão cultural destes grupos abre margem para conclusões equivocadas sobre a conversão por uso da violência, bem como invisibiliza a agência dos grupos guineenses como negociadores, podendo também simplificar as relações a meras tensões ou apenas a uma coexistência pacífica, o que não corresponde à realidade.

Nesse sentido, trabalharemos com o conceito de adesão para além do conceito de conversão. O termo adesão, salvo a significância de mudança no sistema de valores que regem o mundo, destaca uma forma de participação em um movimento religioso sem que haja a alteração dos valores do grupo que o acessa.¹⁸³ O emprego do termo adesão tem como objetivo elucidar o uso pragmático da religião islâmica no contexto guineense, onde as transformações ocasionadas pela inserção dos princípios muçulmanos não acarretaram um abandono das mentalidades existentes, como defendido por Mota em sua tese.¹⁸⁴ Aqui, a cultura religiosa específica deste espaço é analisada de modo a compreender a comunicação

¹⁸² MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI - XVII)**. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). *África, margens e oceanos: perspectivas de história social*. SciELO-Editora da Unicamp, 2021, p. 186.

¹⁸³ FREITAS, Denis de; HOLANDA, Adriano Furtado. **Conversão religiosa: buscando significados na religião**. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, v. 7, n. 1, 2014, p. 94.

¹⁸⁴ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

com o mundo espiritual como resultante de um constante atravessamento de crenças e princípios, relidos à luz de sua experiência social. A análise por essa ótica nos permite perceber a liberdade dos indivíduos e seus grupos de pertencimento para a expressão espiritual e suas intencionalidades para a manutenção da harmonia social no contexto pré-colonial.

À exemplo, na documentação luso-africana, que tende a simplificar as relações, a adesão religiosa é registrada no sentido pragmático. Em carta do Padre Baltasar Barreira que descreve os povos dos rios da Guiné de modo geral, a situação foi assim registrada:

A disposição para se fazer fruto desta gentilidade em uns é grande, e noutros não; daqueles que já receberam a seita de Mafoma não parece que há que tratar, os outros que somente a cheiraram e ainda tem ídolos que adoram.¹⁸⁵

O relato do sacerdote sobre as possibilidades de conversão dos grupos guineenses — e, neste caso, conversão no sentido de abandono literal da cosmovisão e identidade cultural — demonstra a solidez das tradições religiosas ancestrais, bem como a funcionalidade da religião islâmica nas sociedades em questão. O pragmatismo religioso aqui descrito revela a bilateralidade das relações socioculturais entre os grupos guineenses, sejam eles vinculados ao Islã ou às religiões endógenas. O uso do termo "cheiraram" para descrever aqueles que apenas tiveram algum tipo de contato pontual com a religião abre margem interpretativa para inferir que o Islã se configurava como uma via acessível, sendo mobilizado por seus pregadores de modo a torná-lo atrativo a diferentes grupos guineenses.

Donelha, em seu capítulo dedicado ao reino dos Jalofo, demonstra a complexidade que caracterizava esse espaço. Este grupo, assim como os Mandingas, eram conhecidos pela sua crença islâmica, sendo junto a estes últimos, precursores da fé nestes espaços. Com poder político vigente sob vários grupos nesta região, o governante local, conhecido como Gran Jalofo, determinava que em suas terras era proibida a disputa por crenças, visto que, era eminente e incontestável a liberdade religiosa, tanto aos adeptos às religiões endógenas e islâmica, bem como aos estrangeiros cristãos. Assim foi registrado pelo viajante:

Estes Jalofo eram gentios, há menos de oitenta anos que tomaram a lei de Mafamede, vivem no seu reino judeus portugueses e portugueses cristãos, que andam lá lançados a resgatar, e franceses, mas não consentem que haja disputa quais das leis

¹⁸⁵ Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares. MMA, s.2, v.4, p.172.

é melhor; diz que cada um faça seu projeto e vivam como quiserem na lei que tiverem, e não havia por fazer, porque serão castigados no seu reino.¹⁸⁶

O excerto acima não apenas destaca a liberdade religiosa no espaço guineense, como também deslegitima noções de conversão por violência ou "de cima para baixo". Isso se explica pelo fato de que, embora o governante Jalofo fosse adepto à religião islâmica, ele priorizava a preservação das relações comerciais com estrangeiros. Consequentemente, não impunha a crença a seus súditos, permitindo a coexistência de credos e retaliando aqueles que gerassem disputas por este motivo. As tensões entre os indivíduos resultariam não apenas em prejuízos econômicos, mas também políticos. Ao abrigar esses estrangeiros, o governante Jalofo ao passo que se fortalecia economicamente e militarmente contra seus oponentes locais, também mantinha sob seus domínios aqueles que poderiam constituir ameaças aos seus. Portanto, a autonomia religiosa nesses espaços, para além de ser uma cultura local ligada ao sagrado, estava intrinsecamente relacionada às demais esferas sociais, visto que em um ambiente de harmonia e intersecção espiritual, a arrecadação de tributos e a atração de novos fiéis se tornavam uma estratégia complexa, mas altamente efetiva.

Já nos manuscritos oficiais do *Tarikh Mandinga de Bijini*, a expressão conversão não aparece de modo literal. Contudo, na versão aqui analisada, o termo é utilizado pelo comentador herdeiro da crônica. De acordo com Kooba, os primeiros habitantes muçulmanos de Kaabu se estabeleceram da seguinte forma:

Eles são Sòoninke, Sòoninke do Kaabu. » Na época, nenhum muçulmano estava no Kaabu. O poder deles [dos primeiros imigrantes mandinga] cresceu, eles se tornaram pagãos, assimilando-se aos habitantes do Kaabu.¹⁸⁷

Assim sendo, a partir da análise interpretativa do herdeiro do manuscrito, certo de sua tese de que seus ancestrais, ao chegarem nas terras de Bijini, empregaram a estratégia de adesão como meio de inserção social, podemos inferir que a lógica guineense, formada desde os séculos que antecedem o surgimento do Kaabu e presente nas descrições do século XVI e XVII, baseia-se em um jogo político no qual grupos identitários muçulmanos e pertencentes

¹⁸⁶ DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha (1625)**. IN: BRÁSIO, António. *Monumenta Missionária Africana*, Vol. 5. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1979. p. 121-122.

¹⁸⁷ "Ils sont des Sòoninke, des Sòoninke du Kaabu. » À l'époque aucun musulman n'était dans le Kaabu. 169 Leur [des premiers immigrants mandinka] pouvoir grandit, ils se convertirent en païens, en s'assimilant aux habitants du Kaabu." GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu**. BRILL, 2007, p. 107. A versão original está em Mandinga, mas foi traduzida para o francês pelos compiladores da obra, Geising e Vydrine.

às religiões endógenas se alternavam no poder, visto que eram eles próprios pertencentes àquele espaço. Diante disso, com o passar do tempo, alguns desses grupos foram se fortalecendo e se firmando enquanto centros de poder social, político e econômico.

Desse modo, destaca-se que, apesar da existência de fronteiras identitárias, a cultura religiosa guineense se conformou de modo a se equilibrar diante da inserção ocidental, naturalizando a complexidade do meio social. Por isso, a ideia de conversão — entendida como o abandono total de um ideal de vida e religião em detrimento de outro — é, na verdade, uma importação teórica europeia projetada sobre as sociedades guineenses. Nesse sentido, é fundamental defender que o modelo de conversão no sentido rigoroso ocidental não se aplica a este contexto. As sociedades ao longo dos rios já vinham desenvolvendo, desde o século XIII, meios de coexistência e interações por meio da mobilidade geográfica, do parentesco e do comércio. A liberdade pragmática experienciada por séculos não poderia ser reduzida ou apagada. A resistência a esse modelo excludente era inerente à lógica social local, o que, por sua vez, causou o estranhamento e a incompreensão registrados nas fontes europeias e no apagamento como nos manuscritos oficiais do *Tarikh Mandinga de Bijini*.

3.3. SINERGIA DO SAGRADO: MÚLTIPLAS EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E O FORTALECIMENTO DO PODER LOCAL

A ortoprática da religião islâmica na região dos rios da Guiné nos séculos XVI e XVII não diminuiu a importância da mesma na constituição social das comunidades locais, pelo contrário. O que começou como uma estratégia de conversão em massa, apoiada no princípio da *Shahada* (profissão da fé), tornou-se grandioso, sendo a identidade muçulmana inserida nas identidades endógenas e interagindo de forma mútua. Essa interação respeitava os limites daqueles que se mantinham fiéis às religiões endógenas, mas que também buscavam outras formas associativas de acesso ao sagrado. Nesse sentido, defendemos que, embora o Islã apresentasse particularidades em relação às religiões endógenas já presentes na região, sua inserção no espaço local o transformava em mais um elemento no interior de um cosmos religioso plural. Nesta seção, buscaremos demonstrar o uso pragmático da religião islâmica por diferentes grupos guineenses, de modo a revelar a complexidade da cultura religiosa local, constituída tanto por singularidades quanto por aproximações entre distintas práticas religiosas.

Para compreender essa dinâmica de complementaridade religiosa, é fundamental retomar o que foi estabelecido no Capítulo 2 sobre a cultura religiosa endógena que antecede a chegada do Islã. A naturalização da busca por benesses em outras vertentes religiosas pelas comunidades locais era uma prática intrínseca à sua cosmovisão, não exigindo uma ruptura de identidade. A heterogênea relação com o sagrado e com a ancestralidade já pressupunha que o mundo espiritual era margeado por múltiplas forças, sendo sua eficácia o principal critério de adesão, posto que a relação dialética entre os dois mundos era a base dessas sociedades.

Com uma cosmologia que pode ser definida como “espírita”, o sistema plural de crenças se baseavam em diversas instituições de cultos que definiam os princípios de lealdade grupal e as similitudes que possibilitavam as relações intergrupais.¹⁸⁸ Destarte, Vanicleia Silva Santos nos alerta que os espíritos e o contato destes com o mundo visível são um pensamento comum a diversos grupos, sendo centrais na solução de problemas, visto que possuem poderes especiais.¹⁸⁹ Nesse contexto, a adesão a elementos islâmicos não era uma conversão, mas sim um ato ortoprático: a incorporação de novas técnicas (amuletos, orações, conselhos) para acessar as forças endógenas já existentes.

Diante disso, defendemos que o poder espiritual exercido pela religião islâmica no cotidiano guineense cresceu significativamente, sendo o Islã considerado parte da ação ancestral local. A reinterpretação da crença de seus antepassados pelos grupos vinculados ao Islã fazia com que ancestrais islâmicos fossem percebidos como figuras pertencentes e ativas no cosmos ancestral mais amplo. Com isso, diferentes grupos guineenses viam nas sociedades islâmicas uma alternativa de acesso ao sagrado, já que essas comunidades articulavam práticas religiosas e dinâmicas socioculturais próprias do espaço guineense, tornando-se também referências simbólicas para outros grupos da região.

Nesse sentido, Thiago Mota nos alerta para o processo de conexão genealógica, no qual os pregadores islâmicos eram inseridos na linhagem e tinham sua posição de ancestrais reivindicada de acordo com as culturas religiosas já presentes na região. Assim, a compreensão de seus antepassados como muçulmanos, mesmo que não o fossem,¹⁹⁰

¹⁸⁸ Crowley, E. L. *Contracts with the spirits: Religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. Tese de doutorado não publicada, Yale University, USA, 1990, p. 306. *apud* SILVA SANTOS, Vanicleia. Cultura material, ancestralidade e conexões globais em Cacheu no século XVII. In: *Sociedades africanas: Religiosidades, identidades e conexões globais*, 2022, p. 39

¹⁸⁹ SILVA SANTOS, Vanicleia. *Cultura material, ancestralidade e conexões globais em Cacheu no século XVII*. In: *Sociedades africanas: Religiosidades, identidades e conexões globais*, 2022, p. 39

¹⁹⁰ MOTA, Thiago Henrique. *História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 212.

corroborar a justificação da mudança nas informações descritas no *Tarikh Mandinga de Bijini*. Concordamos com as proposições de Mota e salientamos que o simbolismo inerente a esses requerimentos no mundo espiritual era, além de uma busca por ascensão política e social, o desejo de adquirir significado no âmbito religioso, o que conferia solidez à crença na sociedade em questão.

O acesso a esse panteão de divindades ancestrais no mundo espiritual ocorria por diversas formas, incluindo práticas já utilizadas pelos grupos guineenses no período anterior à inserção islâmica. Dentre elas, destacavam-se os rituais de comunicação com o mundo espiritual por intermédio dos chins e Irãs, compreendidos como objetos de mediação entre o mundo material e o imaterial, além das cerimônias de sacrifício, funeral e iniciação, bem como das oferendas de produtos alimentícios. Contudo, os grupos islâmicos, por meio de seus amuletos, incrementaram à cultura religiosa endógena novos canais de conexão com o sagrado.

De acordo com os compiladores do *Tarikh Mandinga de Bijini*, Giesing e Vydrine, o grupo de sapateiros que acompanhou a caravana de Suleymani Bayoo, um dos fundadores da aldeia de Bijini, era de suma importância no funcionamento da sociedade em formação. fabricavam bainhas de couro utilizadas para portar nômimas e amuletos. Os governantes locais constantemente precisavam desses produtos de couro para situações de guerra e conquista de territórios. Assim, por meio da manipulação desses amuletos e por atestarem a eficácia destes, os pregadores islâmicos instituíram suas primeiras interações com os grupos Soninké de religião endógena.¹⁹¹

Os amuletos eram, em sua maioria, pedaços de couro costurados contendo fragmentos do Alcorão, escritos em árabe e que eram utilizados como forma de proteção. Vanicleia Silva Santos, em seu trabalho intitulado *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*, destaca que os talismãs mandingas muçulmanos eram vendidos e distribuídos pelos marabutos mandingas em suas rotas comerciais. A crença era de que o porte do amuleto resultava em proteção contra males cotidianos e, quanto mais destes o indivíduo portasse, mais protegido estaria.¹⁹² Nesse sentido, seu uso logo se popularizou na costa e no interior dos rios guineenses, sendo utilizados por inúmeros grupos, mesmo aqueles que não se identificavam com a religião islâmica.

¹⁹¹ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu**. BRILL, 2007, p. 260.

¹⁹² SANTOS, Vanicleia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008, p. 92.

A adoção dos amuletos, bem como a crescente fé no poder destes, revela como a interação entre as culturas religiosas se deu por meio do intercâmbio entre os grupos. À vista disso, Lamin Sanneh afirma que a convicção na ação sobrenatural dos amuletos, bem como na interpretação de sonhos e na cura por meio da interferência espiritual, são crenças comuns tanto às tradições religiosas endógenas quanto às tradições muçulmanas professadas neste espaço. Por isso, qualquer tentativa de divisão sistemática entre dois polos opostos se torna falha.¹⁹³ Isso ocorre porque o espaço e todo seu conhecimento ancestral professado e difundido ao longo das genealogias, deu respaldo à adição de novos preceitos à luz das identidades existentes.

Inúmeros são os registros das fontes ocidentais que demonstram como o uso dos amuletos estavam enraizados nas comunidades que habitavam as margens dos rios Casamansa, São Domingos e Grande. Em uma de suas cartas, padre Baltasar Barreira elucida não apenas a liberdade mandinga muçulmana na mobilidade entre os grupos identitários, mas também o uso recorrente dos amuletos por parte dos indivíduos adeptos às religiões endógenas. Dessa forma foi descrito pelo sacerdote:

Segue a seita de Mafoma como os mais que atrás ficam, e tem mesquitas e escolas de ler e escrever, e muitos casizes, que levam esta peste a outros Reinos da banda do Sul, enganando a gente com nominais que fazem de metal e de couro, muito bem lavradas, em que mete escritos cheios de mentiras, afirmando que tendo consigo estas nominas nem na guerra nem na paz haverá coisa que lhes faça mal.¹⁹⁴

De acordo com os registros de Barreira, nota-se que os grupos já adeptos ao Islã inseriram-se nas demais sociedades, tendo como foco aquelas localizadas ao sul do rio Gâmbia. Conforme afirma Jeocasta de Freitas, os grupos que viviam nesta região eram majoritariamente seguidores das religiões endógenas, tornando-se, assim, um espaço de disputa entre missionários católicos e pregadores islâmicos.¹⁹⁵ Contudo, a diferença residia na maior capacidade de inserção destes últimos em relação ao trabalho desempenhado pelos católicos.

Nesse contexto, a atuação dos Bixirins e o uso dos amuletos associavam-se às demandas cotidianas das populações locais, sobretudo em questões relacionadas à proteção espiritual, saúde, fertilidade e conflitos políticos intergrupais. A amplitude dessa atuação

¹⁹³ SANNEH, Lamin. **The Crown and the Turban: Muslim and West African Pluralism**. Westview Press, 1997. p. 8.

¹⁹⁴ **Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares**. MMA, s.2, v.4. p.166.

¹⁹⁵ DE FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

demonstra que os especialistas religiosos islâmicos exerciam funções que ultrapassavam os limites estritamente confessionais, sendo procurados inclusive por indivíduos não muçulmanos. Tal dinâmica pode ser observada no seguinte trecho do *Tarikh* analisado por Giesing e Vydrine:

Bijini é um lugar duplamente sagrado, um reservatório de forças espirituais que podem ser invocadas por meio de sacrifícios, bem como com as palavras do Alcorão. (...) Mulheres e homens, muçulmanos, pagãos e cristãos, vinham a Bijini em busca de soluções para seus problemas em todas as áreas da vida, e sucesso em todos os tipos de projetos. Alguns buscavam poder, proteção contra seus rivais e vitória na guerra; outros pediam saúde e fertilidade. Para eles, os sacerdotes e marabus de Bijini colocavam em prática seus conhecimentos e recursos espirituais.¹⁹⁶

O trecho demonstra que os pregadores ocupavam uma função social e espiritual amplamente reconhecida, transcendendo divisões religiosas formais. Muçulmanos, cristãos e praticantes das religiões endógenas recorriam aos mesmos agentes de mediação com o sagrado, sobretudo em questões relacionadas à proteção, fertilidade, guerra e saúde. Tal dinâmica evidencia que a inserção do Islã nos rios guineenses não implicou a substituição das estruturas religiosas endógenas, mas sua ressignificação e integração em uma prática religiosa marcada pelo caráter pragmático e relacional da religiosidade local. A adesão às práticas islâmicas realizadas nesses espaços sagrados, tanto por adeptos das religiões endógenas quanto por muçulmanos guineenses, demonstra que a atuação dos pregadores islâmicos ultrapassava categorias religiosas rígidas formuladas a partir de perspectivas ocidentais. A eficácia atribuída às forças espirituais mobilizadas nesses espaços fundamentava-se em uma cultura religiosa local marcada menos pela exclusão entre diferentes tradições do que pela complementaridade entre elas.

À exemplo, em sua passagem pelo rio Casamansa, Almada registra um episódio que revela sua interpretação crítica das práticas associadas às chamadas *nominas* de couro, objetos de mediação espiritual amplamente mobilizados na região. Veja:

Não deixarei de dizer o que aconteceu a um caciz destes no Reino de Casamansa no tempo do Rei Masatamba, amigo nosso. E foi aí que se veio ao Rei e lhe apresentou uma nomina muito bem guarnecida, dizendo que a trouxesse, porque jamais, trazendo-a, seria ferido com arma nenhuma. Por ordem dos nossos mandou o Rei por a nomina no pescoço do caciz que lhe trouxe e atiraram lhe com uma azagaia, a qual lha não desviou o demônio nem lhe valeu a nomina, e foi passado de parte a parte e

¹⁹⁶ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòninkee du Kaabu**. BRILL, 2007, p. 304.

morreu logo; nem todos estes desenganos e outros que cada dia vem bastam para os desenganar.¹⁹⁷

Neste relato, mais do que um registro factual, o episódio evidencia o confronto entre diferentes concepções acerca da eficácia dos meios de acesso ao sagrado. Ao narrar a morte do portador da nómima, Almada procura deslegitimar os objetos rituais associados às práticas islâmicas presentes na região, avaliando-os segundo critérios externos às cosmologias guineenses. Para o autor, a incapacidade do amuleto de impedir o ferimento constituía uma prova de sua ineficácia e da falsidade das crenças que o sustentavam.

Entretanto, tal interpretação não esgota os significados atribuídos a esses objetos pelas populações locais. No contexto das culturas religiosas guineenses, a eficácia ritual não se fundamentava exclusivamente em resultados imediatos ou empiricamente verificáveis, mas em sistemas de crenças nos quais a ação de forças espirituais e ancestrais conferia sentido aos acontecimentos. Assim, para além da leitura proposta por Almada, o episódio revela a coexistência de diferentes regimes de interpretação sobre o sagrado e sobre os meios legítimos de acessá-lo. Desse modo, a permanência e a ampla circulação dos amuletos entre distintos grupos da região sugerem que sua legitimidade social e religiosa estava associada a lógicas locais de experiência e atribuição de sentido, que não podem ser reduzidas aos parâmetros de validação mobilizados pelos observadores europeus.

Nos manuscritos de Frei André de Faro sobre sua missão na região da Guiné, do rio de São Domingos até os afluentes de Serra Leoa em finais dos anos de 1600, o religioso descreve uma de suas intercorrências violentas contra as religiões endógenas. Contudo, para além desse episódio de intolerância, o que nos chama atenção é a combinação de amuletos islâmicos com amuletos de proteção da religião endógena feitos a base de ervas e sangue de animais. De acordo com o Frei:

(...) e de outros muitos gentios que estavam presentes, fui quebrando os idolos e chinas do fidalgo e com uma faca fui cortando as nominas e as bolsas; e em umas tinha várias castas de enguentos, em outras tinha papéis escritos com regras as avessas que os mandingas lhe tinham dado, que são uma casta de negros feiticeiros a quem eles reverenciam por seus padres em outra tinha casta de Gruas; e dentro dos chifres estavam uns panos com sangue tão fresco, como se o tiveram posto aquela hora: de dentro destes xifres. (confessou ele) que o diabo lhe falava, e havendo alguma coisa logo ia falar com aqueles chifres e lhe respondiam.¹⁹⁸

¹⁹⁷ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo -Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana.** In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 327.

¹⁹⁸ **Relação de Frei André de Faro Sobre as Missões da Guiné.** MMA, s.2, v.6, p. 221-222.

A conciliação dos amuletos pelos grupos guineenses, inseridos e praticantes da cultura religiosa guineense, não configurava a adesão exclusiva a uma ou outra vertente religiosa, visto que, em um cenário de inseguranças políticas e intensas disputas por poder, diferentes formas de comunicação com o sagrado eram mobilizadas. Além disso, podemos afirmar que a liberdade religiosa ancestral que caracterizava esses grupos permitia a incorporação de outras crenças, desde que estas fossem apropriadas de modo a preservar as tradições religiosas endógenas de culto aos antepassados no mundo imaterial.

O uso de objetos de madeiras e outros elementos da natureza era comum nas religiões endógenas, onde a conexão com o sagrado perpassava pela relação que os indivíduos mantinham com a natureza, casa de parte dos espíritos ancestrais. Em sua passagem pelo rio Casamansa, Almada descreve a crença dos povos de mesmo nome, enfatizando o vínculo entre os elementos naturais e o sagrado: Segundo ele:

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 fíncados no chão, para as guardar, parecendo a estes pobres que tem o pau poder para isso.¹⁹⁹

Neste caso, os objetos de madeira representavam estruturas simbólicas de mediação com o sagrado que, ao serem posicionadas em locais estratégicos do território comunitário, atuavam na proteção espiritual da coletividade e na manutenção da harmonia social da comunidade. O mesmo arranjo de madeira foi registrado por Giesing e Vydrine durante a passagem dos compiladores pela aldeia de Bijini, no final do século XX. A aldeia, que expressa a inserção do Islã em meio às religiões endógenas — sendo aquele professado à luz destas últimas — utiliza tais estruturas ancestrais como elementos de proteção e sacralização de seus espaços de culto, neste caso, a mesquita central. Veja a imagem abaixo:

¹⁹⁹ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo -Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana.** In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 296-297.



Image 3 : L'endroit où l'amulette protectrice (*táwu*) du village de Bijini fut enterrée, devant la mosquée actuelle, Bijini 1995.

Foto tirada por Giesing e Vydrine no período de pesquisa de campo na aldeia de Bijini, Guiné, 1995.²⁰⁰

A legenda da imagem afirma: “O local onde o *táwu* protetor da vila de Bijini foi enterrado, em frente à mesquita atual”. Ao analisar de forma entrecruzada o excerto de Almada, bem como a imagem e sua legenda, percebe-se que a estrutura ritual composta por madeiras fñcadas ao solo, além de sua posição estratégica diante do espaço religioso, aproxima-se significativamente da descrição realizada por Almada no século XVI. Embora a fotografia de Giesing e Vydrine pertença ao período contemporâneo, ela permite observar permanências sociorreligiosas e culturais entre esses grupos. Nesse sentido, reforça-se o argumento defendido pelos compiladores, bem como por Lamin Sanneh, acerca da bilateralidade das influências islâmicas e endógenas na constituição de uma cultura religiosa local singular e complexa.

Ademais, concordamos com Mota ao afirmar em sua tese que a conversão à religião islâmica não apagava as tradições das religiões endógenas já presentes na região.²⁰¹ Contudo, chamamos atenção para a possibilidade de existência de outras formas de relação com o sagrado, nas quais a confiabilidade e adesão a essa nova fé perpassa, em primeiro lugar, pela sua eficiência cotidiana (pautada na liberdade). A hipótese aqui defendida vai além da conversão como um produto final e definitivo, englobando também todas as diversas esferas, sentimentos e usos mobilizados diante do pragmatismo islâmico pelos grupos guineenses. Por isso, defendemos que, antes de analisar o esforço de conversão desses grupos ao Islã, seja por

²⁰⁰ GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu**. BRILL, 2007, p. 348.

²⁰¹ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

meio do comércio, do estudo ou pelas relações políticas, a historiografia carece de uma compreensão mais ampla da cultura religiosa que não apenas acolheu essa vertente, mas também possibilitou seu desenvolvimento, sendo, em parte, constituída a partir desta interação.

3.4. A ORTOPRAXIA DA ESCOLHA: UMA CULTURA RELIGIOSA SINGULAR

Diante do debate proposto acima, buscamos responder às questões que nortearam este trabalho: em que medida o Islã constituía uma alternativa complementar de acesso ao sagrado para diferentes grupos guineenses e quais eram as possibilidades e os limites de interação entre essas práticas religiosas diante de suas influências mútuas? As análises realizadas por meio do entrecruzamento entre fontes dos séculos XVI e XVII e fontes de origem local que remetem a eventos anteriores ao século XV permitiram acessar a constituição de uma cultura religiosa pautada nas tradições ancestrais e marcada pela incorporação contínua de novos elementos espirituais. Nesse contexto, o Islã não se apresentou como um sistema externo destinado à substituição das crenças locais, mas como uma experiência religiosa progressivamente reinterpretada e integrada às formas guineenses de mediação com o sagrado.

O encontro entre grupos de identidades múltiplas e fronteiras religiosas fluidas foi moldado ao longo dos séculos pelas necessidades cotidianas e pelas constantes buscas por equilíbrio social, proteção e prosperidade coletiva. Em um espaço marcado pelo pluralismo religioso e pelas intensas interações comerciais e políticas, como os rios Casamansa, Grande e São Domingos, a relação com o mundo espiritual assumia papel central na organização da vida social. Nesse cenário, a inserção no mercado atlântico e as tentativas de dominação estrangeira reforçaram ainda mais a importância das estruturas religiosas locais, cujas bases assentavam-se na negociação, na coexistência e na fidelidade às tradições ancestrais.

A atuação dos Bixirins foi fundamental nesse processo. Ao difundirem os princípios islâmicos por meio do comércio, da produção de amuletos, da cura e do aconselhamento político, esses agentes religiosos tornaram o Islã socialmente significativo para diferentes grupos guineenses. Contudo, ao mesmo tempo em que ampliavam a presença muçulmana na região, também eram incorporados à lógica religiosa local, passando a ocupar funções semelhantes às já desempenhadas pelos especialistas das religiões endógenas. Dessa forma, os Bixirins tornaram-se mediadores espirituais amplamente reconhecidos, sendo

frequentemente acionados por governantes e comunidades em busca de proteção, equilíbrio e legitimação política.

Paralelamente, os Jambacouses e demais especialistas ligados às tradições ancestrais mantiveram sua relevância social e espiritual. Longe de serem substituídos pela presença islâmica, continuaram atuando como importantes mediadores entre o mundo material e o imaterial, reafirmando a permanência das estruturas religiosas endógenas. A coexistência entre esses diferentes agentes religiosos evidencia que a inserção islâmica nos rios da Guiné ocorreu por meio de constantes processos de adaptação, reelaboração e negociação, nos quais diferentes práticas espirituais eram mobilizadas de forma complementar conforme as demandas sociais das comunidades locais.

Nesse sentido, defendemos que a cultura religiosa guineense constituiu-se a partir de uma lógica ortoprática e somatória. Mais do que a adesão rígida a sistemas doutrinários exclusivos, importava a eficácia das práticas religiosas no enfrentamento das necessidades cotidianas. A proteção espiritual, a cura, a fertilidade, o êxito político e a manutenção da harmonia coletiva orientavam a mobilização de diferentes recursos sagrados, independentemente de sua origem específica. Assim, amuletos islâmicos, rituais ancestrais, sacrifícios, orações e objetos de mediação espiritual coexistiam no interior de uma mesma experiência religiosa compartilhada.

Dessa forma, a análise das fontes permite problematizar interpretações historiográficas fundamentadas em modelos rígidos de conversão religiosa. No contexto guineense, a adesão ao Islã não implicava necessariamente o abandono das práticas ancestrais nem a ruptura com formas anteriores de pertencimento espiritual. Ao contrário, os grupos locais reinterpretavam os novos princípios religiosos à luz de suas cosmologias já existentes, integrando-os às estruturas sociais e espirituais previamente consolidadas. O Islã tornava-se, portanto, mais uma possibilidade de acesso ao sagrado dentro de um universo religioso plural e dinâmico.

É importante salientar que não buscamos romantizar essas relações a ponto de ignorar os conflitos, tensões e disputas presentes nesse contexto. As interações entre grupos islâmicos e adeptos das religiões endógenas foram atravessadas por negociações políticas, interesses econômicos e disputas por prestígio e poder espiritual. Contudo, mesmo diante dessas tensões, a documentação analisada demonstra que as experiências religiosas nos rios da Guiné estruturavam-se menos pela exclusão entre diferentes crenças do que pela constante capacidade de adaptação e acomodação entre elas.

Desse modo, o cenário religioso guineense não se limitava à dicotomia entre convertidos e não convertidos, mas estruturava-se a partir de múltiplas formas de adesão, interação e pertencimento espiritual. Ao privilegiar a análise das práticas, das negociações e das experiências religiosas compartilhadas, torna-se possível compreender os rios da Guiné como um espaço marcado pela fluidez das fronteiras identitárias e pela construção de uma cultura religiosa singular, na qual o Islã foi incorporado menos como ruptura e mais como ampliação das possibilidades de acesso ao sagrado.

Considerações Finais:

conflitos religiosos na Guiné-Bissau - passado e presente

A fluidez das fronteiras religiosas, equilibrada no entrelaçar das identidades sociais guineenses, constituiu ao longo da história uma cultura religiosa singular. Esta dissertação demonstrou que a solidez e a longevidade dessa cultura fundamentou-se em eventos políticos e socioculturais ocorridos entre os séculos XIII e XVII. De modo geral, tais eventos serviram de base para a contemporaneidade, marcada pela capacidade de coexistência, adaptação e interação constante entre as religiões. Através do debate aqui proposto, verificou-se que a configuração atual desses grupos é o resultado direto da influência da cultura religiosa ancestral, reafirmando processos de mudanças e permanências que se manifestaram ao longo dos séculos. Assim, as considerações aqui apresentadas consolidam a compreensão de que o mosaico religioso local não é um evento isolado do passado, mas uma força ativa que continua a mediar os conflitos e as negociações do tempo presente.

Nos séculos XVI e XVII, o Islã e as religiões endógenas coexistiram de maneira interativa e na maioria das vezes respeitosa, preservando suas especificidades. No entanto, essa percepção de coexistência pacífica foi posta à prova no século XVIII, com o declínio do Reino de Kaabu. Nesse período, a expansão islâmica sobre diversos grupos guineenses tornou-se impositiva, culminando em disputas políticas e identitárias. Nesse contexto de luta pela hegemonia do território, a *jihad* — entendida aqui como um esforço de conversão em massa pela força — ganhou centralidade.

Paul Lovejoy afirma que os movimentos jihadistas na África Ocidental, ocorridos entre os séculos XVII e XIX, foram motivados por disputas de autoridade e pela busca por governos que aplicassem a *Sharia* (lei islâmica).²⁰² Segundo Thiago Mota, a *Sharia* baseia-se no Alcorão e no consenso de juristas, uma vez que as orientações do livro sagrado exigem interpretações complementares. Esse processo resultou na compilação da *Suna* — as tradições proféticas que indicam o “caminho de Deus”.²⁰³ Desse modo, toda essa instabilidade política e social gerou um período turbulento para a cultura religiosa guineense. Esse novo cenário abalou as práticas de negociação e acomodação mútua que prevaleciam na região desde o período anterior à fundação da aldeia Bijini.

A invasão dos Fulas no território de Kaabu e a implementação de uma guerra santa — justificada pela busca de uma ortodoxia islâmica e pelo distanciamento das tradições endógenas — revelam uma nova face dessa sociedade. Como observado, a religião não pode ser analisada isoladamente, pois foi utilizada como instrumento de reivindicação de poder e

²⁰² LOVEJOY, Paul E. *Jihād in West Africa during the age of revolutions*. Ohio University Press, 2016, p. 36.

²⁰³ MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018, p. 95.

como tentativa de transformar raízes socioculturais já solidificadas. Se, na fundação de Bijini, mandingas muçulmanos e mandingas soninkés aliaram-se em um compartilhamento territorial e espiritual, nos séculos XVIII e XIX, os primeiros unem-se aos Fulas na perseguição aos grupos adeptos das religiões endógenas.²⁰⁴

Embora o poder fosse majoritariamente ocupado por líderes religiosos que priorizavam investidas pacíficas, é inegável que a violência operou como uma via de mão dupla, servindo como ferramenta de dominação tanto de minorias sobre majorias quanto o inverso. Lamin Sanneh, contudo, ao defender a existência de um Islã pacífico na região, traz contribuições essenciais ao debate. Ele demonstra que a expansão islâmica, mesmo em períodos de tensão, não se limitava ao uso da força. Segundo Sanneh, ainda no período pré-colonial, a *jihad* apresentava-se como um projeto ineficaz e inconsistente, sendo abandonada por governantes muçulmanos que viam nas escolas corânicas e na ação clerical uma via mais eficaz e coerente com seus princípios.²⁰⁵ Assim, na percepção do autor, os movimentos jihadistas foram marginalizados nos grandes centros de poder local, dando lugar a uma renovação da cultura religiosa guineense, composta pela síntese entre contribuições endógenas e islâmicas.

Nesse sentido, a interpretação proposta por Sanneh é muito mais minuciosa e produtiva ao debate historiográfico sobre a religião islâmica professada no contexto do oeste africano, demonstrando a força dos preceitos globais da religião, bem como seus atravessamentos locais que enriquecem a construção da comunhão entre os fiéis de modo universal. Reconhecer o emprego da *jihad* em determinado período por grupos específicos, demonstra a complexidade do espaço no que tange a construções socioreligiosas e políticas feitas por pessoas, seres humanos contraditórios que agem em favor dos interesses de uma época. Evitar a generalização da chamada guerra santa demonstra um profundo conhecimento das bases formativas da religião islâmica, bem como das culturas religiosas onde ela se enraizou, conforme debatido no capítulo anterior.

Na contemporaneidade, como destacam Ramon Sarró e Miguel de Barros, a Guiné-Bissau segue configurando um dos contextos de maior complexidade cultural da África Ocidental. As singularidades dos grupos existentes seguem sendo destacadas e sedimentadas pelas culturas religiosas existentes nesses espaços. Contudo, nos dias atuais,

²⁰⁴ CÁ JÚNIOR, Domingos Mula. *A islamização na África ocidental: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (Séculos XVIII-XIX)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021, p. 45.

²⁰⁵ SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. Oxford University Press, 2016, p. 269-270.

essas mesmas comunidades vivem sob as influências ocidentais que potencializam a ideia de conversão, principalmente no que tange às chamadas religiões monoteístas universais: o Islã, o catolicismo e as igrejas neopentecostais.²⁰⁶ Além disso, as redes transnacionais conectam a Guiné-Bissau a centros islâmicos ortodoxos, fomentando uma oposição crescente às religiões endógenas. Consequentemente, o país enfrenta períodos de tensão, marcados por conflitos internos na comunidade muçulmana guineense. Nesses embates, os setores influenciados por correntes externas passam a rechaçar a histórica interação de seus pares com as religiões endógenas. Em divisões cada vez mais extremistas, alguns grupos identitários formados a partir de uma cultura de negociação e coexistência, passam a enxergar a crença do outro não mais como uma forma auxiliar de buscar acesso ao sagrado, mas como uma ameaça à soberania de sua religião.

À vista disso, as fronteiras antes identitárias passam a ser religiosas. Todavia, como veremos mais adiante — e como demonstrado no Capítulo 1, nas contradições das narrativas com base nos eventos políticos de cada época —, a busca pela implantação de uma verdade absoluta ou a dominação de um grupo religioso sobre os demais esbarra na longevidade de uma cultura religiosa solidificada nas tradições ancestrais e na oralidade formativa das genealogias familiares que resistem ao apagamento da prática de negociação.

As investidas militares das elites muçulmanas em busca do poder político, expressas principalmente nas entrelinhas do *Tarikh Mandinga de Bijini*, aliadas à influência colonial no século XIX e as tensões políticas pós-coloniais revelaram novas formas de relação com o sagrado. A ortodoxia, antes restrita ao cristianismo dos padres jesuítas, retorna à cena social, manifestando-se agora tanto por uma parcela dos muçulmanos guineenses quanto, em contextos mais recentes, por pastores neopentecostais. Esse cenário demonstra como a busca pelo rigor religioso e pelo controle social atravessa diferentes épocas e matrizes de fé na região. Esta seção introdutória dedicou-se aos desdobramentos históricos da religião e da cultura guineense após os séculos XVI e XVII, fornecendo a base necessária para compreendermos, na próxima seção, os conflitos e as dinâmicas que se estendem até os dias atuais.

²⁰⁶ BARROS, Miguel de. SARRÓ, Ramon. **History, Mixture, Modernity: Religious Pluralism in Guinea-Bissau .Today**. In: Guinea-Bissau: Micro state to “narco-state”. Editora: Hurst. 2016, p. 106-107.

4.1. A BUSCA PELA INSERÇÃO GLOBAL E AS PERMANÊNCIAS ANCESTRAIS:

Se a seção anterior demonstrou como a ortodoxia foi forjada no calor das disputas jihadistas e coloniais, a análise do cenário contemporâneo revela que essas tensões não desapareceram, mas sim foram potencializadas por novos agentes. Atualmente, em razão da inserção de grupos religiosos de matriz ocidental, o rigor doutrinário ganha novos discursos, especialmente no ambiente urbano. Contudo, como veremos a seguir, essa ideia de uma ortodoxia, entendida em sua definição geral como uma crença que se sobrepõe a outras por se pretender única e verdadeira, não se aplica de forma absoluta à realidade guineense aqui investigada.

Em razão das disputas geopolíticas que marcaram a realidade guineense, nas quais diversas potências almejavam o controle e a exploração do território, emergiram movimentos que reivindicavam a independência. Com eles, consolidou-se a ideia de nação como uma forma única e generalizante de reconhecimento cultural entre os diversos povos. A partir de então, a preservação do conhecimento das genealogias locais deixou de residir nas decisões políticas ou nas características sociais das tabancas e dos diferentes grupos guineenses. Em seu lugar, surgiu uma história geral, compilada de modo a narrar o passado pelas lentes daqueles que detinham o poder. Assim, o conceito de “ser guineense” esbarra na complexidade sociocultural das dezenas de grupos já presentes na região, que resistem tanto às imposições externas quanto às pressões internas que tendem a ignorar a pluralidade que os constitui.

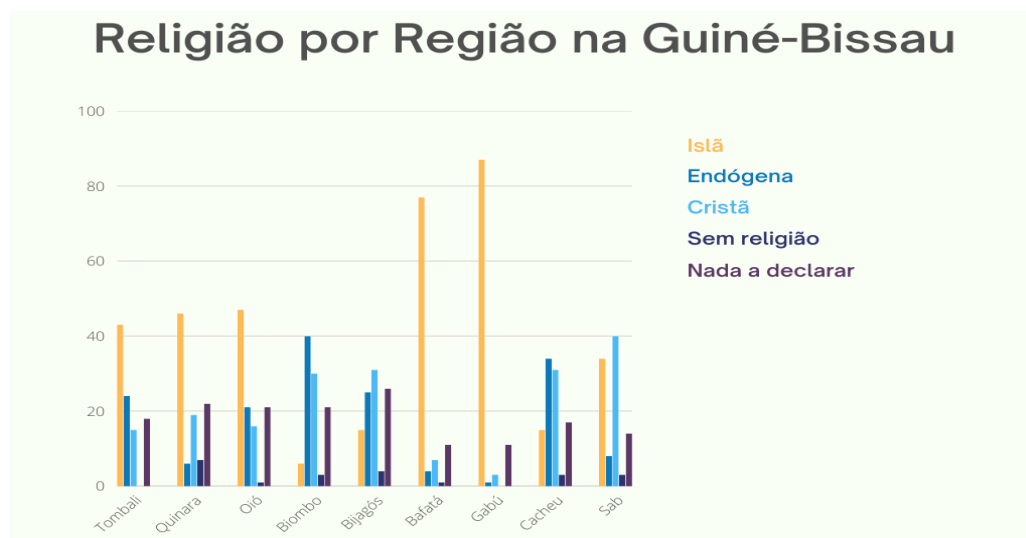
Com base nas concepções de Marc Bloch, que rejeita a análise do homem “mutilado” e prioriza o estudo do indivíduo em sua totalidade, deslocamos o foco para as mentalidades e atravessamentos culturais.²⁰⁷ Nesse sentido, no contexto guineense, aplicamos esse princípio à totalidade dos grupos guineenses que operam e se reconhecem enquanto coletivo. São esses grupos que, ao entrarem em contato com diferentes propostas de ordenamento religioso, como as de matriz islâmica e católica, passam a vivenciar conflitos internos. Tais tensões externalizam-se na prática e na vivência das religiões endógenas, revelando a complexidade das adaptações culturais diante das pressões externas.

Durante todo o período colonial e na contemporaneidade, a relação destes grupos com o sagrado seguiu uma via de mão dupla, as religiões universais chegam onde o governo não

²⁰⁷ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: J. Zahar, v. 200, 2001. s.p.

assiste e, com isso, tornam-se mais útil e por vezes, ganham tamanha expressão que se expandem por toda uma comunidade. De acordo com Ambra Formenti, as ações missionárias evangélicas formaram os primeiros líderes religiosos da Guiné-Bissau que, mesmo à margem da disputa pelas almas guineenses monopolizadas pelos clérigos católicos e os pregadores islâmicos, conquistou certo espaço nos centros populacionais.²⁰⁸ Atualmente, segundo o último Recenseamento Geral da População e Habitação (RGPH-2009), que é o estudo que demonstra as estatísticas populacionais de um país, na Guiné-Bissau, aproximadamente 47% da população é muçulmana, 31% professam as religiões endógenas e os 22% restante são adeptos as religiões cristãs.²⁰⁹

No gráfico abaixo (ca),²¹⁰ pode-se compreender a distribuição religiosa guineense com base nas regiões da Guiné-Bissau. De forma geral, o Islã é a religião de maior incidência sobre o país, conforme os dados acima descritos. No entanto, percebe-se que, para além da expansão das religiões cristãs, há uma manutenção da concentração das religiões endógenas e islâmicas justamente nas áreas onde estas já eram predominantes nos séculos XVI e XVII, períodos analisados ao longo deste trabalho. Veja:

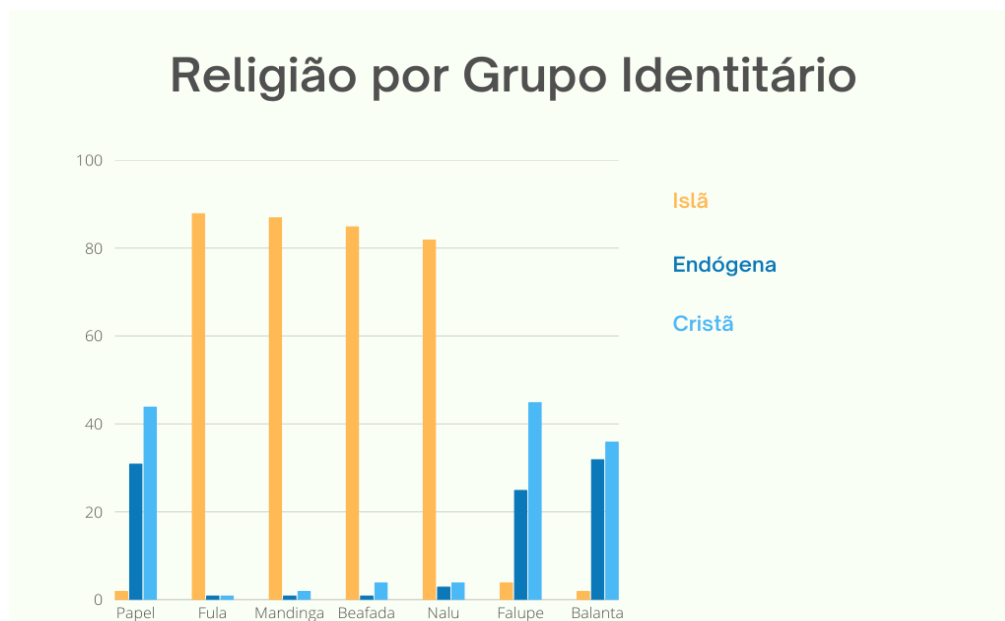


²⁰⁸ FORMENTI, Ambra. **Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau.** Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 21, n. 2), 2017, p. 303.

²⁰⁹ O último Recenseamento Geral da População e Habitação (RGPH) foi realizado em 2009, o que forneceu os dados oficiais mais recentes sobre a população. Atualmente, no ano de 2025, o processo de coleta de novos dados já foi iniciado de forma *online* para que as estatísticas sejam devidamente atualizadas. Para saber mais, veja: INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação de 2009 (RGPH-2009).** Bissau, 2009.

²¹⁰ De autoria própria, o gráfico foi gerado com base nos dados do último censo nacional oficial da Guiné-Bissau que data o ano de 2006. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação de 2009 (RGPH-2009).** Bissau, 2009.

Embora os dados do RGPH utilizem divisões regionais que não coincidem com as estudadas nos capítulos anteriores, visto que foram reformuladas por migrações e pelas administrações colonial e pós-independência, a continuidade histórica é notável. O que nos chama atenção é que, nas regiões dos rios Casamansa, São Domingos e Rio Grande, localizadas hoje em Tombali e Cacheu, além do território de Kaabu, onde se situa a aldeia de Bijini, mantém-se a incidência histórica das religiões endógenas e do Islã. De forma mais detalhada, o próximo gráfico (GRÁFICO 2)²¹¹ expressa a religião dos grupos específicos:



Constata-se que os grupos que habitavam ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Rio Grande, em especial os Mandingas, Balantas, Beafadas e Felupes, que possuem maior destaque nesta investigação, demonstram certo equilíbrio entre os adeptos das religiões endógenas e do Islã. Com raízes sólidas nessas regiões desde séculos mais remotos, esses dois pilares seguem sedimentando a cultura religiosa local, ainda que transpassados pela polaridade ocidental. No caso dos Balantas e Papéis, apesar dos altos índices de adesão ao cristianismo, por meio da “prática vivida”, as religiões endógenas continuam resistindo e apresentando altos percentuais entre esses grupos, o que garante a continuidade dos saberes ancestrais ligados à terra e ao pertencimento comunitário.

Todavia, é importante salientar que, ao nos referirmos à conversão, nem sempre trabalhamos o seu sentido literal. As religiões universais professadas nestes espaços são, assim como o Islã nos séculos XVI e XVII, relidas à luz das contribuições culturais onde são inseridas, mesmo diante de um esforço missionário para eliminar essa prática. O ponto

²¹¹ *Ibidem.*

central é que, apesar da ingerência ortodoxa de vertentes como o cristianismo católico, os grupos neopentecostais e certas alas muçulmanas, a cultura local resiste. Mesmo perante constantes ataques, às religiões endógenas mantêm-se como a segunda maior força religiosa do país, preservando a sua agência histórica.

Nesse sentido, faz-se necessário investigar a situação dos grupos identitários que, diante da interferência incisiva de concepções universalistas, veem as novas gerações serem assediadas pelas benesses oferecidas por tais vertentes. Emergem, portanto, as seguintes questões: quem profere os ataques e por quais motivos os faz? Em sua pesquisa sobre a implementação de uma fé global, Ambra Formenti destaca como o governo guineense tem se isentado de suas responsabilidades para com os habitantes do país, falhando em garantir serviços básicos à sobrevivência humana. Com isso, as missões religiosas ocupam o vácuo deixado pelo poder público, inserindo-se nessas sociedades como uma força motriz que representa a única esperança para grupos deixados à própria sorte.²¹²

À vista deste trabalho social, as religiões universalistas ganham respaldo sentimental, social e atuam diretamente no psicológico dos grupos por eles ajudados. Ainda de acordo com Formenti, constantemente inúmeros jovens, ao se integrarem à rede universalista das religiões monoteístas são apadrinhados por membros mais afortunados destas denominações e ganham bolsas de estudos em países estrangeiros. Ao retornarem para suas comunidades locais, esses jovens instruídos a partir de uma visão exógena, entram em conflitos com os membros mais velhos de seu núcleo familiar. Agora, a religião monoteísta antes interpretada à luz dos atravessamentos culturais guinesses, é condenada por esses jovens influenciados pela visão ortodoxa ocidental.²¹³ O julgamento da cultura tradicional por parte desses abre margem para a crescente intolerância contra o conhecimento ancestral, relegando a esses novos grupos o papel de missionários encarregados de erradicar qualquer prática por eles considerada como “desviada”.

Assim como ocorreu nos conflitos islâmicos dos séculos XVIII e XIX, cuja narrativa está registrada no *Tarikh Mandinga de Bijini*, esta nova fase de ascensão identitária demonstra como o fator religioso atua por vezes de forma violenta contra as tradições religiosas endógenas. Apesar de a religião historicamente integrar e auxiliar os centros de decisão política, a dinâmica atual reconfigura os antigos modelos de confronto. O foco deixa de ser a conquista do poder e passa a ser o embate ideológico pela “pureza” de fé, mantendo a

²¹² FORMENTI, Ambra. **Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau.** Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 21, n. 2), 2017, p. 305-306.

²¹³ *Ibidem*, p. 301.

religião como um pilar de influência social e governamental, mas que não se coloca no campo de disputas diretas por posições políticas. Os conflitos geracionais resultam em um desequilíbrio dos cosmos sociais que, se analisados à luz da cultura religiosa ancestral, baseiam-se na interação entre o mundo visível e o invisível. O avanço das religiões universalistas sobre os grupos identitários configura, para além de um assistencialismo econômico, uma cisão profunda no seio das organizações familiares.

Marina Temudo, em seus estudos históricos e sociais sobre os conflitos políticos que assolam a Guiné-Bissau, exemplifica de modo prático a estereotipização de grupos que optam por se manter distantes das oportunidades condicionadas à conversão às religiões universais. Os Balantas, que nos séculos XVI e XVII ocupavam as margens do Rio Grande, permanecem hoje como um dos maiores grupos guineense ao lado dos muçulmanos. Adeptos, em sua maioria, às religiões endógenas, esses grupos atuam com base na cultura religiosa guineense pré-colonial, pautada por uma interação margeada por tensões e negociações. Nesse sentido, os Balantas reafirmam suas crenças nas religiões endógenas, enquanto utilizam-se de outros preceitos disponíveis como forma de acessar o sagrado e alcançar seus objetivos.²¹⁴ Contudo, essa prática enfrenta atualmente a doutrinação de uma universalidade que busca erradicar quaisquer sinais de atravessamento ou contribuição da cultura religiosa endógena.

Ademais, de modo similar, Michelle Johnson, em sua pesquisa antropológica comparada entre o Islã professado na Guiné-Bissau e em Portugal, destaca as tensões na interação entre preceitos das religiões endógenas e muçulmanos por parte daqueles influenciados pela lógica ocidental. Segundo a autora, os pregadores muçulmanos que vivem em Lisboa enfrentam um conflito interno entre costume e inovação, tanto no que tange às suas identidades quanto ao desempenho de seus ofícios de cura. As tensões geracionais sob a ótica de um Islã Global fazem com que as religiões endógenas sejam rotuladas como primitivas e vinculadas a um poder desconhecido que não provém de Deus ou dos ensinamentos contidos no Alcorão, conforme defendido pelos muçulmanos inseridos no contexto ocidental.²¹⁵

Não obstante, apesar da forte oposição dos pregadores muçulmanos aos sábios vinculados às religiões endógenas, as práticas exercidas por ambos em muito se assemelham. Em entrevista a pesquisadora, um desses conhecedores das tradições islâmicas afirma que, apesar da interação entre os métodos e dos constantes empréstimos, a crença na força motriz

²¹⁴ TEMUDO, Marina Padrão. *From 'people's struggle' to 'this war of today': entanglements of peace and conflict in Guinea-Bissau*. *Africa*, v. 78, n. 2, 2008, p. 246.

²¹⁵ JOHNSON, Michelle C. *Remaking Islam in African Portugal: Lisbon'Mecca'Bissau*. Indiana University Press, 2021. s.p.

daquele que os emprega — ou, no caso dos amuletos, de quem os confecciona — é o que define a sua eficácia entre a bênção ou a enganação. Observa-se que há uma continuidade da cultura religiosa guineense professada nos séculos XVI e XVII, contudo, esta esbarra constantemente na dicotomia ocidental que, ao insistir em desqualificar as práticas africanas sob a influência do racismo ocidental, induz grupos guineenses a negar suas origens culturais e a violentarem moralmente seus iguais.

4.2. CONCLUSÃO

4.2.1. SINGULARIDADES GUINEENSES: PASSADO E PRESENTE DA CULTURA RELIGIOSA LOCAL

Como argumentado ao longo do capítulo anterior, a inserção islâmica ocorreu mediante a adesão voluntária de grupos identitários que viram no Islã uma via alternativa, e portanto complementar, de acesso à dimensão espiritual. Foi na aplicabilidade desses preceitos em situações cotidianas que os pregadores encontraram a oportunidade de construir laços de sociabilidade. Da mesma forma, outras vertentes religiosas de caráter universal também usufruíram dessa cultura local de negociação e acomodação para se expandirem nos últimos séculos. A utilidade da religião, contudo, deixou de se restringir ao plano espiritual, passando a ser demandada para ações concretas no mundo material, desestabilizado e arrasado pela constante exploração colonial e intensas disputas políticas cujos efeitos persistem até a atualidade.

Miguel de Barros e Ramon Sarró, importantes pesquisadores da religiosidade na Guiné-Bissau, ao debaterem o mosaico religioso local, salientam que a cultura religiosa islâmica possui denominações²¹⁶ que, apesar de se basearem nos mesmos pilares, divergem

²¹⁶ Atualmente na Guiné-Bissau coexistem diferentes categorias islâmicas, as principais são: Muçulmanos Sunitas tradicionais (obediência à lei islâmica (Sharia) e à Suna); Sunitas pertencentes às irmandades sufis Qadiriyya, Tujaniyya e Muridiyya (composta por colonos senegaleses, A busca por uma experiência pessoal e direta com Deus é central, alcançada por meio de práticas espirituais como o dhikr (recordação de Deus) e a meditação, que exigem a renúncia às coisas mundanas.); Sunitas Wahabiyya (reformistas, Defendem o retorno às práticas originais do Islã por meio da rejeição de inovações (bid'ah), do Sufismo e da veneração de santos.); Sunitas Ahmadiyya (criticado por afirmar que seu fundador, Mirza Ghulam Ahmad, foi o Mahdi e um profeta menor, o que contradiz a crença central de Maomé ser o último profeta.); Sunitas Tablighi Jama'at (é uma organização missionária transnacional que busca a renovação individual e a prática diligente do Islã entre muçulmanos, baseada em seus "seis princípios", sendo um movimento atraente a jovens); e os Muçulmanos Xiitas (Os xiitas creem que a liderança islâmica deveria ter passado para Ali — primo e genro de Maomé — e seus descendentes (Imãs), e não ser decidida por eleição).

em suas formas de expressão. Enquanto o Islã professado nos séculos XIII a XVII e as religiões endógenas convergiam na gerontocracia como base de autoridade e saber, as tendências atuais do Islã rompem com essa tradição. Ao priorizar uma ortodoxia alinhada aos padrões árabes, estas novas vertentes rejeitam o equilíbrio negociado do passado, objetivando uma pureza doutrinária que se sobrepõe às hierarquias sociais tradicionais.²¹⁷ Em contraposição a esse movimento de ruptura, a herança cultural guineense busca preservar uma formação escalonada e marcada por rituais de iniciação que sustentam a visão dos anciãos como poderoso meio de contato com o saber ancestral.

Contudo, esse ponto de convergência com as culturas religiosas endógenas é tido como um dos motivos das tensões entre as gerações muçulmanas da região. Ainda segundo Sarró e Barros, muitos jovens são influenciados pela urgência ocidental, que considera os ritos de passagem ultrapassados e excludentes. Parte da juventude muçulmana guineense critica a demora do processo de formação e, cada vez mais, anseia por ocupar os espaços de poder que são reservados aos mais velhos. Com isso, denominações mais imediatistas e inclinadas a essa ideia globalizada, pautada pela ortodoxia, vêm ganhando espaço entre a juventude local, que não apenas desafia os mais velhos, mas questiona abertamente a sua autoridade.²¹⁸

Munidos desse mesmo argumento, diversos jovens adeptos das religiões endógenas também demonstram a mesma impaciência no que tange ao seu desenvolvimento comunitário. O desejo de ocupar espaços em seus núcleos familiares, nas tabancas e nas decisões que afetam o corpo social, tem aberto margem para que as religiões monoteístas universais, cada vez mais guarnecidas de oportunidades e acesso a itens da cultura ocidental, possam assediar esses jovens. Estas organizações convencem os indivíduos de que, ao integrarem uma rede universal, poderão se tornar agentes sociais ativos em seu meio e, simultaneamente, desfrutar dos benefícios materiais e sociais por elas ofertados.

Em um mundo cada vez mais conectado e com distâncias encurtadas, a mobilidade dos grupos guineenses — que outrora foi o veículo de inserção interna do Islã à luz das religiões endógenas — tornou-se hoje uma via de tensões entre comunidades familiares e grupos identitários mais amplos. As novas influências ocidentais colidem com tradições que sobrevivem pela intercessão dos mais velhos, os quais reafirmam a importância de preservar o conhecimento ancestral que os sustentou durante toda a vida. A título de exemplo, em

²¹⁷ BARROS, Miguel de. SARRÓ, Ramon. **History, Mixture, Modernity: Religious Pluralism in Gionea-Bissau .Today**. In: Guinea-Bissau: Micro state to “narco-state”. Editora: Hurst. 2016, p. 117.

²¹⁸ *Ibidem*.

conversa com meu professor de Mandinga, — jovem mandinga muçulmano originário da aldeia de Bijini, membro de uma família influente na liderança local e atualmente pesquisador na Universidade Federal da Bahia —, enquanto discutíamos conceitos religiosos guineenses, relatou-me que, ao contatar seus pais e parentes mais velhos em sua aldeia, é considerado extremamente ofensivo dirigir-se a eles em qualquer língua ocidental ou, como eles se referem, na “língua do colonizador”. Segundo ele, é necessário que todo o diálogo ocorra por meio da língua mandinga, como forma de manter vivas as heranças ancestrais e a alteridade desses grupos frequentemente atravessados por influências externas.

Em razão das contribuições de Sarró e Barros, bem como do relato de meu jovem professor, nota-se que, apesar dos benefícios da lógica ocidental voltada ao capital e ao acesso à chamada “modernidade”, as novas conformações das religiões monoteístas que se inserem no contexto guineense colidem com a potência das tradições religiosas endógenas. Estas, ainda que preservadas majoritariamente por uma parcela da sociedade que caminha para a terceira idade, são mantidas vivas no seio das organizações familiares e dos grupos que historicamente ocuparam posições respeitadas. Embora exista um receio sobre a continuidade dos ensinamentos ancestrais, estes sempre se mantiveram atuantes no cotidiano popular, mesmo que, para isso, fosse necessário negociar e interagir com os grupos que detinham o poder.

Ao investigar a relação do Islã com as religiões endógenas, constata-se que, apesar de ter sido utilizado como instrumento de ascensão e manutenção do poder, o Islã integrou-se à cultura religiosa local e dialogou com o conhecimento ancestral. Em contrapartida, a violência e a intolerância manifestam-se hoje de forma evidente nos ataques religiosos de matriz ocidental. Mesmo que algumas vertentes islâmicas busquem uma utópica pureza ao atacar as religiões endógenas, o Islã é igualmente marginalizado em diversos contextos. Essa marginalização conjunta é frequentemente impulsionada pela ação de pastores neopentecostais e missionários católicos, cujas práticas reforçam a exclusão das alteridades religiosas no país.

Conforme demonstrado na última seção e ao longo de todo essa dissertação, constata-se como historicamente a cultura religiosa guineense se pautou na interação como forma de sobrevivência dos conhecimentos das tradições religiosas endógenas e da fortificação do acesso ao sagrado por meio dos preceitos das demais vertentes que se inseriram neste espaço. A cultura religiosa guineense, marcada pela fluidez, negociação e acomodação mútua entre o Islã e as religiões endógenas, hoje enfrenta seu maior desafio. A ascensão de concepções universalistas e ortodoxas, sejam elas cristãs ou islâmicas,

influenciadas pela lógica e capital ocidental, que não apenas marginaliza conjuntamente o Islã local e as religiões endógenas, mas também atua como um potente vetor de cisão geracional e desequilíbrio social (base da crença ancestral local).

A ilusória busca por uma "pureza" religiosa não só leva à violência moral contra o conhecimento ancestral, mas também desestrutura o cosmos social fundado no respeito à gerontocracia e à oralidade. Isso é evidenciado pelo relato do jovem professor de Mandinga e pelas contradições entre as informações orais e as registradas no *Tarikh Mandinga de Bijini*. No entanto, a persistência dos altos índices de adesão às religiões endógenas, especialmente entre grupos como os Balantas e Papeis, bem como a constante busca pela interação entre as culturas religiosas endógenas e islâmicas em contextos migratórios, revelam a força da tradição. Isso ocorre porque, no passado e no presente, diante de situações adversas do cotidiano, mesmo que se busque soluções materiais modernas em vertentes monoteístas ocidentais que possuem capital para tal, é no mundo espiritual que grande parte da sociedade recorre diante de uma problemática. Assim, o Islã professado à luz das culturas religiosas endógenas se encontra cada vez mais enraizado, sendo parte atuante e importante desse macrocosmo sociorreligioso. O equilíbrio de crenças que resiste na Guiné-Bissau não é mera coincidência histórica, mas a prova da longevidade e da resiliência de um modelo cultural que, ao negociar, garante a sobrevivência e a vitalidade do seu próprio saber ancestral, que proporciona benefícios por meio de um cosmos espiritual plural e efetivo.

5. FONTES:

ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dêz do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brásio. Vol. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.301.

BRÁSIO, Padre Antônio (org.). **Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.^a série, vol. II, (1500-1569)**, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

BRÁSIO, Padre Antônio (org.). **Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.^a série, vol. III, (1570-1600)**, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

BRÁSIO, Padre Antônio (org.). **Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.^a série, vol IV, (1600-1622)**, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968.

BRÁSIO, Padre Antônio (org.). **Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.^a série, vol. V, (1623-1650)**, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979.

BRÁSIO, Padre Antônio (org.). **Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.^a série, vol. VI, (1651-1684)**, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1991.

DONELHA, André. **Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha**. IN: BRÁSIO, Antonio. Monumenta Missionária Africana, n. s II, 1979.

GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu**. In: Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). Brill, 2007.

6. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS:

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado**. 1996.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. **Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África**. Mangualde: Pedago, 2014.

ARAUJO, Cristiano Santos. **COMER, BEBER E REZAR: UM CONCEITO DE SAÚDE E FÉ NO LIVRO SAGRADO DO ISLAM**. Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião, v. 20, n. 1, 2022.

BÂ, Amadou Hampâté et al. **A tradição viva**. História geral da África, v. 1, 2010.

BARBOSA, Muryatan Santana. **Eurocentrismo, história e história da África**. Sankofa (São Paulo), v. 1, n. 1. 2008.

BARROS, José D.ª Assunção. **Fontes históricas: olhares sobre um caminho percorrido e perspectivas sobre os novos tempos**. albuquerque: revista de história, v. 2, n. 3, 2010.

BARROS, Miguel de. SARRÓ, Ramon. **History, Mixture, Modernity: Religious Pluralism in Gionea-Bissau .Today**. In: Guinea-Bissau: Micro state to “narco-state”. Editora: Hurst. 2016.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional**. SEPHIS, 2000.

BAUM, Robert M. **Shrines of the slave trade: Diola religion and society in precolonial Senegambia**. Oxford University Press, 1999.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Zahar, 2002.

BROOKS, George E. **Landlords and strangers: ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630**. Routledge, 2019.

BROOKS, George. **Euroafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century**. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey Ltd. 2003.

BURKE, Peter. **A escrita da história**. Unesp, 2001.

CÁ JÚNIOR, Domingos Mula. **A islamização na África ocidental: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (Séculos XVIII-XIX)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

CARDOSO, Carlos. **Formação e recomposição da elite política moderna na Guiné-Bissau: Continuidades e rupturas (1910-1999)**. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. 2004.

CASTELLS, Manuel. **Le Pouvoir de l'Identité**. Paris: Fayard, 1999.

CERUTTI, Simona. **A contrapelo: diálogo sobre o método**. In: **Espaços, Escalas e Práticas Sociais na micro-história Italiana** (e-book), editado por D. Carneiro, M. Vendrame, 2021.

Convenção para grafia de nomes tribais. Revista de Antropologia, vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954.

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

DA SILVA HORTA, José. **Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (Séculos XV-XVII)**. Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História, v. 21, n. 40, 2014.

DE FREITAS, Jeocasta Juiet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

DE OLIVEIRA MALACCO, Felipe Silveira. **História social do comércio na Senegâmbia: espaço e agência local (1580-1700)**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

DE VITO, Christian G. **Por uma micro-história translocal**. In: VENDRAME, Maíra. KARSBURG, Alexandre. *Micro-história, um método em transformação*. 1ª ed. São Paulo: Editora Letra & Voz, 2020.

DEMANT, Peter R. **Islam vs. Islamism: The dilemma of the Muslim world**. Bloomsbury Publishing USA, 2006.

DOS SANTOS FILHO, Eudaldo Francisco; ALVES, Janaína Bastos. **A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: relevância da palavra**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 9, 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: (o systema totêmico na Austrália)**. Paulus, 2001.

FORMENTI, Ambra. **Rumo a uma fé global: história do movimento evangélico na Guiné-Bissau**. Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 21, n. 2), 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro. Graal editora, 1998.

FREITAS, Denis de; HOLANDA, Adriano Furtado. **Conversão religiosa: buscando significados na religião**. Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia, v. 7, n. 1, 2014.

GAI, Eunice Terezinha Piazza. **Narrativas e conhecimento**. Revista Desenredo, v. 5, n. 2, 2009.

GARCIA, Francisco Proença. **O Islão na África subsariana. Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa**. Africana studia, n. 6, 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Livros básicos, 2017.

- GEERTZ, Clifford. **A religião como sistema cultural. A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1997.
- GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu.** In: Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). Brill, 2007.
- GOMES, A. M. A. **Um estudo sobre a conversão religiosa no protestantismo histórico e na psicologia social da religião.** Ciências da Religião - História e Sociedade, 9(2), 2001.
- GREEN, Toby. **Etnia, religião e a história do poder popular: vozes do povo.** In: CARTER, Miguel; CARDOSO, Carlos (org.). Sociedade, política e opinião pública na Guiné-Bissau. Bissau: DEMOS, 2021.
- GREEN, Toby. **The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HALL, Stuart. **O ocidente e o resto: discurso e poder.** Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 56, 2016.
- HAVIK, Philip J. **Hybridising medicine: Illness, healing and the dynamics of reciprocal exchange on the Upper Guinea Coast (West Africa).** Medical History, v. 60, n. 2, 2016.
- HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: Culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600–1830.** Cambridge University Press, 2010.
- HORTA, José da Silva. **A “Guiné do Cabo Verde”: Produção Textual e Representações (1578-1684),** Lisboa. Tese de Doutorado em História da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2002.
- HORTA, José da Silva. **A representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508).** Mare Liberum, nº 2, Lisboa, 1991.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação de 2009 (RGPH-2009).** Bissau, 2009.
- JOHNSON, Michelle C. **Remaking Islam in African Portugal: Lisbon'Mecca'Bissau.** Indiana University Press, 2021.
- KI-ZERBO, Joseph et al. **História Geral da África–Vol. I–Metodologia e pré-história da África.** Unesco, 2010.
- KOPYTOFF, Igor. **Ancestrais como Anciãos na África.** África: Revista do Instituto Africano Internacional, v. 41, n. 2. 1971.
- LEVI, Giovanni. **A História: ciência das perguntas gerais e das respostas locais.** In: Territórios da História. Vendrame, M e Karsburg, A. São Paulo: Alameda, 2023.

LEVI, Giovanni. **Micro-história e história global**. In: **Micro-história - um método do em transformação**. Organizadores: Maira Vendrame, Alexandre Karsburg. São Paulo, SP: Letra e Voz, 2020.

LOPES, Carlos. **O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos**. Afro-Ásia, n. 32, 2005.

LOVEJOY, Paul E. **Jihād in West Africa during the age of revolutions**. Ohio University Press, 2016.

MADEIRA, João Paulo. **A língua cabo-verdiana como elemento da identidade**. Revista de Letras, v. 2, n. 12, p. 77-85, 2013.

MALACCO, Felipe. **História Social do Comércio na Senegâmbia: Espaço e Agência Local (1580-1700)**. Salvador - BA. SAGGA Editora e Comunicação, 2025.

MARTINS, Jeocasta Oliveira. **A tentativa de catequese dos povos da Guiné nos relatos de viagem**. Revista Escrita da História: Artigos livre, v. 2, 2015.

MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição**. Estudos afro-asiáticos, v. 23, 2001.

MENDY, Peter Michael Karibe. **Colonialismo português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)**. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994.

MOTA, Thiago H. **Islamização a partir de baixo: Educação e expansão islâmica na África Ocidental**. In: GIACOMAZZI, Gabriel dos Santos; MACEDO, José Rivair; BALDÉ, Saido (org.). Sociedades Africanas: religiosidades, identidades e conexões globais. Recife: EDUPE, 2024.

MOTA, Thiago H. **The Ivory Saltcellars: A contribution to the history of Islamic expansion in Greater Senegambia during the 16th and 17th centuries**. Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire, n. 10, 2019.

MOTA, Thiago Henrique et al. **Sobre o Alcorão e por Maomé”: Islã, produção intelectual e capital cultural na Senegâmbia (séculos XVI e XVII)**. REIS, Raissa Bréscia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido de; MOTA, Thiago Henrique. Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

MOTA, Thiago Henrique. **De conquista a concessão: a presença portuguesa na costa oeste-africana sob as normas jurídicas locais**. In: FREITAS, Camila Corrêa e Silva de; POMBO, Nívia; WILLIAMS, Rachel Saint (Org.). Heterologias modernas. Niterói, RJ: Ed. Proprietas, 2024.

- MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI - XVII)**. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). **África, margens e oceanos: perspectivas de história social**. SciELO-Editora da Unicamp, 2021.
- MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625)**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- MOTA, Thiago Henrique. **Questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia (1570- 1625)**. Revista de Ciências Humanas, n. 2, 2014.
- MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Editora Vozes, 2019.
- MUNANGA, Kabengele. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Palestra proferida, n. 1º, 2005.
- NANQUE, Mamadu. **Islamização e mandinguização nas origens do conflito entre os grupos Fula e Mandinga nos séculos XVIII e XIX**. Dissertação de Mestrado. ISCTE-Instituto Universitario de Lisboa (Portugal). 2022.
- PEREIRA, Clara Abrahão Leonardo. **Se alguém morreu, alguém o matou: religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e "e; Tapuia" e; no Brasil colonial**. Tese de Doutorado - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- PULGA, Rogério Miguel. **O Discurso (Etnográfico) da Alteridade no Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde (1594) do Capitão André Álvares de Almada**. In: O Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades: Atas do Congresso Internacional. 2005.
- RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. **No rastro de viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no Tratado Breve de Andre Alvares de Almada (1550-1625)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- SANNEH, Lamin O. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford University Press, 2016.

SANNEH, Lamin. **The Crown and the Turban: Muslim and West African Pluralism**. Westview Press, 1997.

SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde”(séc. XVI e XVII)**. 2013. p. 59-60. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2013.

SANTOS, Beatriz Carvalho. **Memórias do Ultramar: os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de crioulação (séc. XVI e XVII)**. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, Vanicléia Silva. **Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII)**. Métis: história & cultura, v. 10, n. 19, 2011.

SANTOS, Vanicléia Silva. **Mulheres africanas nas redes dos agentes da Inquisição de Lisboa: o caso de Crispina Peres, em Cacheu, século XVII**. Politeia-História E Sociedade, v. 20, n. 1, 2021

SANTOS, Vanicléia Silva; FREITAS, Roberth Daylon. **A CULTURA MATERIAL EM PRÁTICAS FUNERÁRIAS NO OESTE AFRICANO (SÉCULOS 16-17)**. Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, v. 21, n. 2, 2023.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares; **AS MANDJUANDADI - CANTIGAS DE MULHER NA GUINÉ-BISSAU: da tradição oral à literatura**. Belo Horizonte; PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS, 2010.

SILVA SANTOS, Vanicléia. **Cultura material, ancestralidade e conexões globais em Cacheu no século XVII**. In: Sociedades africanas: Religiosidades, identidades e conexões globais, 2022.

SQUIRE, Corinne. **O que é narrativa?**. Civitas-Revista de Ciências Sociais, v. 14, 2014.

TAQUETTE, Stella R.; BORGES, Luciana. **Pesquisa qualitativa para todos**. Editora Vozes, 2021.

TEMUDO, Marina Padrão. **From ‘people’s struggle’to ‘this war of today’: entanglements of peace and conflict in Guinea-Bissau**. Africa, v. 78, n. 2, 2008.

WIREDU, Kwasi. **African Religions from a Philosophical Point of View**. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (Org.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.

ZUESSE, Evan M. Cosmos ritual: **A santificação da vida nas religiões africanas**. Ohio Univ. Press, 1979.