

OS “PREGADORES DO *ALCORÃO* DE MAFOMA” E AS MISSÕES EUROPEIAS NA SENEGÂMBIA: DESAFIOS ISLÂMICOS AO PROSELITISMO CATÓLICO, SÉCULO XVII

Thiago Henrique Mota*

Resumo

Neste artigo, analisamos o estabelecimento de missões católicas na costa ocidental africana, entre a bacia do rio Senegal e norte da Serra Leoa, no século XVII. Nossos objetivos são apontar a presença da fé islâmica nesta região e o modo como ela influenciou nos rumos da missionação católica, seja na definição de estratégias ou limitação dos resultados esperados. Analisamos documentação narrativa e epistolar produzidas por jesuítas, franciscanos e lazaristas, portugueses, espanhóis e franceses. Somam-se tratados e memoriais de comerciantes cabo-verdianos, que visitaram a região no mesmo período. Ao término, argumentamos que o Islã foi um concorrente de peso no estabelecimento de relações políticas, econômicas e culturais na Senegâmbia, atuando no reduzido alcance das missões católicas.

Palavras-chave: Missões católicas, Islã, Senegâmbia, África Ocidental.

Abstract

THE “PREACHERS OF MAFOMA’S KORAN” AND THE EUROPEAN MISSIONS IN SENEGAMBIA: ISLAMIC CHALLENGES TO CATHOLIC PROSELYTISM, 17TH CENTURY

In this article, the establishment of Catholic missions in West African coast is analysed face to its relations to Islam. The region studied runs from Senegal River basin to northern Sierra Leone, during the 17th century. The aims are to highlight the presence of Islamic faith in the region and to understand how this African Islamic faith influenced Catholic strategies and missionaries outcomes. This piece is composed by narrative and epistolar sources produced by Jesuits, Franciscans and Lazarists from Portugal, Spain and France. Moreover,

* Thiago Henrique Mota é doutorando em História Social e História da África na Universidade Federal de Minas Gerais e na Universidade de Lisboa (cotutela). Investigador do Centro de História da Universidade de Lisboa. Contato: thiago.mota@ymail.com. Esta pesquisa contou com bolsa oferecida pela FAPEMIG e com auxílio oferecido pela Cátedra Jaime Cortesão, às quais o autor remete seus agradecimentos.

Cape-Verdean treatises and memorials written by traders who visited the same region at that time are added to these sources. In the end, we argue that Islam was an important rival to Catholic interests in economic, political, or religious matters, whose presence reduced missionaries achievements in Senegambia.

Keywords: Catholic missions, Islam, Senegambia, West Africa.

As narrativas europeias dos primeiros contatos entre cristãos europeus e muçulmanos africanos, a partir de meados do século XV, foram amparadas numa perspectiva de universalidade cristã. Luís de Cadamosto, em 1455, pressupunha a superioridade desta religião e a naturalidade da adesão dos africanos a ela, alcançada via contágio (BRÁSIO, 1958, p.317-318). O navegante português Diogo Gomes de Sintra (2002, p.81), almirante de Sintra que foi à Guiné em 1456, narrou a conversão de um governante local à fé professada na Europa, acompanhada da expulsão do marabu, o pregador muçulmano que lhe vivia na corte, e da proibição do credo islâmica. Tal perspectiva, no entanto, evidenciava certo reducionismo presente nas narrativas europeias sobre Islã na África, marcadas pelo desconhecimento da expansão islâmica ao sul do Saara. Basta lembrar que um dos mais importantes movimentos político-religiosos do Magrebe, que alcançou e conquistou a península ibérica, partiu do vale do rio Senegal, no século XI: a expansão dos Almorávidas.

Se os primeiros navegantes sustentaram expectativas positivas quanto à conversão dos africanos muçulmanos ao catolicismo, este projeto mostrar-se-ia, duzentos anos depois, um grande fracasso. Em 1647, o franciscano espanhol Diego de Guadalcanal, participando da missão dos capuchinhos da *Propaganda Fide*¹ no estado do Caio, afirmou

1 Criada em 1622 pelo Papa Gregório XV, a Congregação para Evangelização dos Povos ficou conhecida como *Propaganda Fide*, uma vez que a tarefa principal atribuída a ela foi a propagação da fé católica pelo mundo. Segundo a apresen-

que no porto de Recife não se faria “nenhum fruto na conversão dos naturais, se Deus não fizesse um milagre” (BRÁSIO, 1979, p.494). Em 1683, o frei Antônio de Trujillo escrevia a D. Pedro II, príncipe regente de Portugal, apresentando-lhe seu memorial sobre a costa da Guiné. O frei dizia que “na banda do norte de Cacheu estão os rios Gâmbia e Senegal” e descrevia o fracasso missionário na região, afirmando que, lá, a missão cristã era muito difícil devido à presença dos “pregadores do *Alcorão* de Mafoma”. A religião muçulmana, expressa nos termos Mafoma e Mafamede, referentes a Maomé, tinha larga abrangência social: conforme o missionário, “são inumeráveis os que a professam e a admitem” (BRÁSIO, 1991, p.491).

Ao longo do século XVII, essa percepção predominou entre os missionários que buscaram converter os muçulmanos da Senegâmbia ao catolicismo: a barreira religiosa parecia-lhes intransponível. Os jesuítas portugueses, franciscanos portugueses, espa-

tação institucional deste órgão da Cúria Romana, presente no site do Vaticano, a *Propaganda Fide* teve (e tem) a competência específica de “coordenar todas as forças missionárias, de proporcionar diretivas para as missões, de promover a formação do clero e das hierarquias locais, de incentivar a fundação de novos Institutos missionários e de prover às ajudas materiais para as atividades missionárias. A recém-criada Congregação se transformara, deste modo, o instrumento ordinário e exclusivo do Santo Padre e da Santa Sé, para o exercício da jurisdição sobre todas as missões e a cooperação missionária”. Ver http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/index_it.htm, acesso em 20 de julho de 2017. Através desta instituição, o papado buscava resguardar para si a tarefa missionária, até então sob alçada dos padroados régios português e espanhol.

nhóis e franceses, além dos lazaristas franceses, compõem as ordens missionárias que atuaram ou passaram pela Guiné, no século XVII, e legaram-nos documentos que nos possibilitam investigar o processo de expansão islâmica na África Ocidental, mormente na bacia dos rios Senegal e Gâmbia. Tais fontes são os principais recursos empregados nesta pesquisa. Não obstante, as missões religiosas inserem-se num momento de tensões vivido na Europa diante da competição atlântica e da gênese de um sistema internacional marcado por relações de poder, conflitos bélicos e diplomacia (SUMMAVIELLE, 2006; SANTOS, 2014). As narrativas produzidas pelos religiosos devem ser compreendidas a partir de seus lugares de origem e destino, evidenciando conflitos entre Coroas, padroado régio e Sé romana; e entre ordens missionárias. Neste artigo, buscamos analisar as fontes procedentes da missão católica na África no período Moderno nesta perspectiva e, através dela, discutimos características da expansão islâmica no território africano

O Islã e as missões cristãs na Guiné: historiografia

A maior parte das pesquisas que se dedicaram ao estudo das missões católicas na região da Senegâmbia, entre o rio Senegal e o norte da atual Serra Leoa, no século XVII, manteve o interesse no processo de funcionamento institucional da empreitada missionária.² Os trabalhos dos padres católicos

² O período analisado diz respeito à missão jesuíta de Cabo Verde (1604-1642), com jurisdição sob a costa adjacente, e às missões franciscanas das ordens capuchas, que se desenvolveram na Guiné a partir de 1633, ao longo do século XVII. Na Guiné do século XVII, houve quatro missões franciscanas, duas suportadas pela *Propaganda Fide* e duas pelo Padroado português: os franceses (1633-1638) e espanhóis (1646-1686); e os portugueses das províncias da Piedade (a

Henrique Rema e Nuno Gonçalves, sobre os franciscanos e os jesuítas, respectivamente, constituem as principais referências no campo de estudos, sendo fartamente documentados. O foco de ambos está em analisar a atividade religiosa, suas relações com burocracias régias e desempenho na conversão da população africana. A atuação missionária é o centro da questão, discutindo os alcances e funcionamento das missões, seus desafios e as formas como foram encarados. Assim, Rema e Gonçalves discutem os dilemas e êxitos missionários rumo à conversão da população africana, através de marcado viés religioso. Nesta direção, segue a dissertação de Carlene Recheado, com ênfase no funcionamento da empreitada capucha na Guiné seiscentista (REMA, 1968; GONÇALVES, 1996; RECHEADO, 2010).

A missão jesuíta de Cabo Verde (1604-1642, com atuação no arquipélago e na costa adjacente) esteve no horizonte de análise de vários pesquisadores, ainda que poucos tenham se dedicado à relação dos padres inacianos com os muçulmanos, na costa africana (ALMEIDA, 2007; HORTA, 2006; HORTA, 2013). Quanto a este ponto, destacamos o trabalho de Maria Emília Madeira Santos e Maria João Soares que, ainda que não tenham o Islã como objeto, aponta as restrições impostas pelos muçulmanos à atuação missionária católica na costa africana. As autoras destacam os objetivos civis da missão na costa, ligada à ocupação da região, e religiosos, sobretudo na conversão da população local diante do manifesto desinteresse do clero secular de Cabo Verde pelo continente (SANTOS; SOARES, 1995,

partir de 1657) e da Soledade (a partir de 1674), respectivamente. Os franciscanos portugueses atuaram em Guiné até cerca de 1770 e em Cabo Verde aparecem em documentação até 1814 (REMA, 1968, p.155; PEDRO, 1970; REMA, 1982; GONÇALVES, 1991; GONÇALVES, 1996; RECHEADO, 2010).

p.442). Argumentam que o principal objeto da atuação missionária foi o “gentio da Guiné”, em oposição aos muçulmanos, visto que a presença islâmica na região foi mobilizada pelos inacianos como um corte operatório: o rio Gâmbia tornar-se-ia a fronteira ao norte da qual a conversão seria muitíssimo difícil devido à atuação muçulmana, mantendo o foco nas regiões ao sul.

Em sua contribuição na coletânea *História Geral de Cabo Verde*, Santos e Soares identificam, acertadamente, o Islã como “principal adversário político-religioso do cristianismo” a assombrar o imaginário político europeu, no período em tela. Na promoção da fé católica, os inacianos foram confrontados pela expansão islâmica que, do ponto de vista católico, “urgia a todo custo travar, na sua frente de progressão de norte para sul, através da constituição de um sólido núcleo cristão que lhe servisse de ponto de travagem” (SANTOS; SOARES, 1995, p.443). O interesse das autoras, portanto, acompanha a ação jesuíta diante de populações não-muçulmanas, mostrando-se de relevada importância na produção historiográfica sobre a região à época tratada como Guiné, na África Ocidental.

Em diálogo com esta produção, novas pesquisas têm discutido relações entre missões cristãs e religiosidades de experiência local, como as religiões autóctones e o Islã. No primeiro caso, destaca-se o trabalho de Jeocasta Freitas (2016). Em sua dissertação de mestrado, a autora partiu de cartas de padres jesuítas e tratados de comerciantes cabo-verdianos para analisar a religião praticada por povos da costa. Em suas considerações, Freitas parte do princípio de que as práticas religiosas locais são elementos centrais para compreensão de formas de sociabilidade, cultura jurídica e solução de conflitos, ao orientar o comportamento social

e oferecer formas de jurisprudência. Assim, sua pesquisa traz importantes contribuições à história dos povos da Guiné, a partir de documentação jesuíta e narrativas de comerciantes cabo-verdianos, ao destacar relações entre religiosidade local e culturas políticas e jurídicas regionais.

No tocante aos conflitos e complementaridades entre jesuítas e muçulmanos, o trabalho de Fernando Amaro Monteiro e Teresa Vázquez Rocha aponta relações entre a missionação cristã e a expansão islâmica. Os autores argumentam haver grande potencial aculturador nas relações entre Islã e religiões locais na Guiné. E afirmam que, somado à “existência de um apostolado clerical muçulmano, [o Islã] propagava-se, comparado ao Cristianismo, a um ritmo muito mais impressionante já desde o século XV” (MONTEIRO; ROCHA, 2004, p.166-167). Contudo, os autores amparam-se em análise racialista tardia, chegando a afirmar, afinados com as teses do Islã Negro dos anos 1960 e 1970 (TRIAUD, 2014), que as confrarias muçulmanas tiveram papel importante na expansão islâmica africana porque “se adéquam ao substrato negro, vocacionado para o associativismo de base religiosa, amiúde representado pelas sociedades secretas” (MONTEIRO; ROCHA, 2004, p.166-155). Apesar de apontarem a antiguidade da expansão islâmica na região, desde o século XV, e suas disputas com as missões católicas posteriores, os autores consideram a questão sem mobilizar documentação ou bibliografia especializada para sustentar essa hipótese. A discussão que realizam limita-se a observações sobre o fenômeno das confrarias nos séculos XVIII e XIX.

Outros pesquisadores têm realizado investigações através das fontes missionárias para compreender questões pertinentes às sociedades africanas ou luso-africanas, nos

campos da economia, cultura, organização social e práticas medicinais. Vanicléia Santos (2011) demonstrou as relações de disputa entre bexerins e jesuítas, destacando o envolvimento inaciano nas redes de tráfico e questões econômicas na África Ocidental e em Cabo Verde. Peter Mark (2014) confrontou cultura material e documentação narrativa inaciana e demonstrou como parte da produção de arte em marfim que se acreditava decorrente do Benim foi elaborada em oficinas localizadas na região das atuais Guiné-Bissau, Guiné Conakri e Serra Leoa. Philip Havik (2016), ao estudar saberes medicinais na Guiné, utiliza fontes franciscanas, jesuítas, processos inquisitoriais e outros recursos e demonstra como a ação inquisitorial na região expandiu-se durante a presença franciscana, trazendo considerações sobre a atuação jesuíta e sua relação com a população e as religiosidades locais.

Nossa reflexão insere-se nesta crescente historiografia. A partir de análise da documentação jesuíta, franciscana e lazarista, apontamos o papel que se atribuiu ao Islã e avaliamos os impactos da islamização na região. Estas fontes foram acessadas através das coletâneas documentais organizadas por Antônio Brásio e por Nize Izabel de Moraes, além de pesquisas na Biblioteca Nacional de Portugal, Arquivo Histórico Ultramarino e Biblioteca da Ajuda, localizados em Lisboa. Argumentamos que a presença islâmica e a islamização foram importantes elementos na estruturação e limitação do escopo das missões católicas. Seja pela área geográfica de atuação, com reduzidas investidas na região do rio Senegal, entendida com perda para a cristandade; seja pelas estratégias de abordagem adotadas pelos missionários católicos, através de cooptação de muçulmanos em peregrinação; ou ainda através da associação entre objetos e ritos cristãos

e aqueles praticados pelos muçulmanos, no mercado de bens religiosos que se estabeleceu. Estes temas ocupar-nos-ão neste artigo.

Estratégias missionárias: rotas e abordagens rumo à conversão

A atividade missionária católica, dotada de regularidade institucional, foi ensaiada ainda no final do século XVI. No ano de 1584, segundo o cronista cabo-verdiano que produziu um tratado sobre a costa da Guiné entre 1592 e 1594, André Álvares de Almada, estiveram em Guinala, às margens do rio Grande, “obra de quatro ou cinco meses, uns frades carmelitas descalços, que com o seu modo de vida e doutrina faziam grande fruto” (BRÁSIO, 1964, p.330). A escolha de Guinala não era fortuita: a aldeia atraía muitos comerciantes portugueses, pois ali acontecia uma das maiores feiras da região, “na qual se ajuntam mais de doze mil negros e negras (...) e vendem tudo o que naquela terra há e das circunstantes, a saber: escravos, roupa, mantimentos, vacas, ouro, que há nesta terra algum e fino” (BRÁSIO, 1964, p.328). Há pouca documentação sobre esta missão e, ao que tudo indica, não obteve continuidade (REMA, 1967, p.237).

Em 1585, o padre jesuíta Fernão Rebelo escrevia ao padre Geral da Companhia de Jesus, propondo a criação de uma missão em Cabo Verde e na Guiné, com o objetivo de formar sacerdotes e converter os africanos ao cristianismo antes de embarcá-los rumo ao Brasil (BRÁSIO, 1979, p.129). Em 1587, padre Sebastião de Moraes escrevia ao padre Geral jesuíta, Cláudio Aquaviva, reforçando o pedido de criação de uma missão inaciana em Cabo Verde dedicada à formação de clero local. O jesuíta justifica sua proposta a partir da formação sacerdotal de um homem jalofo:

Agora anda aqui um sacerdote de nome Juan Pinto que neste reino estudou latim e casos com os nossos, e ainda que de nação jalofa, é um homem de muito boa prudência, virtude e zelo pelas almas. E movido deste zelo, se veio de São Tomé, onde havia um canonicato, a fim de alcançar de sua Majestade que o despachasse e lhe desse comodidade de embarcar e comissão para levar dois sacerdotes à costa que tenho dito, para ali se empregar na conversão das almas (BRÁSIO, 1964, p.143).

Em 03 de setembro de 1587, o rei de Portugal fazia mercê ao padre jalofa João Pinto, concedendo-lhe sessenta mil réis a cada ano "enquanto ele estiver e residir nos sertões da dita Ilha do Cabo Verde e contingentes a ela, na conversão dos gentios da dita ilha" (BRÁSIO, 1964, p.153). Além do envio deste padre, prosseguia o trâmite burocrático pela efetivação de uma missão religiosa em Cabo Verde. Em 1596, o rei de Portugal e Espanha concordava com parecer da Mesa da Consciência e indicava os jesuítas para que administrassem um seminário no arquipélago, que deveria oferecer serviços religiosos aos ilhéus e à costa da Guiné (BRÁSIO, 1964, p. 385-386). Muito rapidamente, a notícia chegou à costa africana. No mesmo ano, o carmelita frei Cipriano enviava uma carta ao bispo de Cabo Verde, D. Frei Pedro Brandão, também carmelita e que se encontrava em Lisboa, informando dos avanços que, em atuação individual, havia galgado na Guiné.

Frei Cipriano atuou na reativação da igreja de Nossa Senhora do Vencimento, em São Domingos.³ Na carta, informa que o governante de Caió, uma unidade política próxima a Cacheu, o teria visitado com séquito de 300 pessoas, buscando conversão ao catolicismo. O frei escreveu ao bispo em

3 "Rio de São Domingos na costa de Guiné..." [primeiras palavras do ms.], posterior a 1606. Autor: Anônimo. In. Biblioteca da Ajuda, cód. 51-VI-54, fls. 143-144, Lisboa.

busca de recursos para edificar uma igreja, distribuir títulos e rendas e coroar aquele governante, nomeado D. Bernardo, e sua esposa com coroas de prata. De acordo com o pregador, isto aumentaria a cristandade na Guiné. Ademais, o carmelita evidencia a circulação de notícias sobre as negociações que aconteciam em Portugal, pela instituição de uma missão jesuíta na Guiné, e esforçava-se para atrair olhares para a ordem que integrava e compartilhava com o bispo, aquela dos Carmelitas. Frei Cipriano diz ao bispo dom frei Pedro Brandão que:

Dos padres da Companhia que Vossa Senhoria diz venham a esta terra, me alegrarei muito; também me parece será [bem] fundar nela um Convento da nossa Ordem, pois dela saiu Vossa Senhoria Ilustríssima para Fundador da Cristandade desta terra e bem é não faltarem frades de Nossa Senhora nela (BRÁSIO, 1964, p.393).

Contudo, foi preciso esperar até julho de 1604, quando teve início a Missão de Cabo Verde, ao desembarcarem quatro jesuítas no arquipélago. Em 16 de março de 1604, antes do início efetivo da empreitada, padre Baltazar Barreira, que já havia atuado na missão inaciana de Angola, escrevia ao padre Antônio Mascarenhas em agradecimento por ter sido indicado para superior da missão. Em sua opinião, tratava-se de importante iniciativa, uma vez que:

(...) quanto mais notícia tenho de Guiné, tanto tenho maior mágoa do desamparo de tantos milhares de almas, que nenhum conhecimento têm do benefício inestimável de sua redenção, porque até agora não chegou a eles a luz do santo Evangelho, estendendo-se cada vez mais por aquelas partes a maldita seita de Mafamede (BRÁSIO, 1968, p.35).

A expansão islâmica foi grande concorrência aos interesses missionários cristãos na região por fiar-se em parâmetros análogos,

atuando de forma sistemática e com perfil social aglutinador. As religiosidades locais, por não usufruírem de um modelo institucional de divulgação, como o catolicismo e o Islã, devido ao caráter marcadamente familiar ou regional (ainda que muitos elementos centrais da vida espiritual fossem compartilhados), colocaram outros tipos de resistência aos projetos jesuítas e franciscanos, acentuadamente no campo da política regional e das relações de dependência. Contudo, na dinâmica das disputas num cenário multirreligioso, os missionários europeus utilizaram várias estratégias de cooptação, aplicadas tanto aos muçulmanos quanto aos praticantes de religiosidades locais, sobretudo através do uso de analogias diante dos ritos praticados por bexerins ou jambacoces, os agentes rituais associados ao Islã e às religiosidades locais, respectivamente.

Diante do Islã ou das crenças locais, os missionários buscaram aproximar-se dos governantes e convertê-los. No tocante ao Islã, adotou-se a estratégia de pregar aos bexerins, quando possível, estabelecendo diálogos através da doutrina comum presente na *Bíblia* e no *Alcorão*, divulgado na região por estes últimos. A existência de uma cultura religiosa escrita disseminada pela região foi instrumento utilizado pelos inacianos em sua autopromoção, diante do valor atribuído ao livro, enquanto objeto de poder místico, pelas populações locais. Neste contexto, os jesuítas estabeleceram uma pequena escola no porto de Biguba, no atual rio Grande de Buba, em 1605. Nesta instituição, ensinavam a doutrina católica, acompanhada das habilidades de ler e escrever. O responsável pela atividade foi o irmão Pedro Fernandes que, em carta de 30 de abril de 1606, informava ao padre provincial:

Eu quando o Padre [Barreira] se foi para a Serra Leoa, fiquei por sua ordem no porto

de Biguba para ensinar a Doutrina e a ler e escrever aos meninos, ao que vinham grande número deles e se fez mui grande fruto, de modo que as crianças de colo e que quase não sabiam falar andavam cantando as orações, cousa de que os Portugueses se espantavam dizendo nunca imaginar que pudesse haver quem ensinasse a doutrina em Guiné, porque os Clérigos que lá passam, não vão buscar senão negros e assim se consolam muito com os de nossa Companhia, porque não vão lá buscar mais que almas (...) (BRÁSIO, 1968, p.630).

Embora Pedro Fernandes utilizasse de proselitismo estratégico ao afirmar que os jesuítas não se interessavam mais que por almas, é sabido o envolvimento dos inacianos com a economia (SANTOS, 2011), sendo que seu enriquecimento em Cabo Verde foi uma das principais críticas da comunidade insular à ordem. Ademais, Fernandes complementa que, sob sua tutela, encontravam-se 27 meninos, possivelmente filhos da aristocracia local, tendo em vista os procedimentos correntes de educação informal vigentes na região, através dos quais os potentados locais davam seus filhos a serem educados por outrem, para estabelecer laços sociais, comerciais e políticos (HORTA, 2006, p. 407-418). O método empregado pelo jesuíta potencializava a conversão ao catolicismo ao mesmo tempo em que fortalecia parcerias entre europeus e africanos, largamente utilizadas na conformação do tráfico atlântico. Outra medida, tomada em 1605, foi a elevação de Cacheu, na costa da Guiné, à condição de vila, favorecendo os interesses cabo-verdianos e aumentando o controle burocrático da Coroa naquela região.

O desenvolvimento do ensino jesuíta em Biguba dava-se em oposição à presença muçulmana naquele povoado, que exercia atração sobre a população local, através do porte de cultura material religiosa, como

edições manuscritas do *Alcorão*, bolsas de mandingas (pequenas bolsas de couro contendo trechos do *Alcorão* ou outros objetivos aos quais se atribuíam poderes curativos e protetores) e peças do *tasbih* – objeto que se assemelha ao rosário católico, utilizado em orações e meditações. Em carta de janeiro de 1605, ou seja, precedente à escola organizada por Pedro Fernandes, Baltazar Barreira afirmava, sobre “Biguba, terra dos Beafares” que “a terra me tem parecido muito bem e o vigor e cores dos portugueses que nela residem declaram bem quão sadia é”. E completa apontando o desafio que se avizinhava diante da presença islâmica:

E se o Senhor for servido que se abra porta à conversão dos gentios, desejo fundar a fé em um Reino destes, para que dele se estenda a outros. É verdade que um dos maiores inconvenientes que aqui há para isso é haver já neste Reino negros estrangeiros, que tem ofício semear a maldita seita de Mafamede, mas poderoso é Deus para vencer esta e as mais dificuldades (BRÁSIO, 1968, p.58-59).

Buscando romper a resistência dos africanos muçulmanos ao projeto de evangelização jesuíta, os inacianos buscaram associar sua prática àquela desempenhada pelos bexerins. Assim, Pedro Fernandes afirmava, em 1606, que um bexerim Mandinga, estando em Biguba, tomou conhecimento dos jesuítas e, ao retornar à sua terra, teria dito “aos seus companheiros, que são como Religiosos entre eles e lhes disse que eles enganavam o mundo e não eram Bexerins, mas que o verdadeiro Bexerim era o dos brancos que ele vira em Biguba; e que só aquele falava verdade” (BRÁSIO, 1968, p.630). A fala atribuída ao bexerim sugere que este reconhecia uma competência mística desempenhada pelos padres católicos, associada ao domínio da cultura escrita e ao conhecimento da narrativa bíblica e corânica, que com-

punha o conhecimento religioso de muitos bexerins. Ademais, a estratégia discursiva adotada por Fernandes objetivava valorizar o trabalho inaciano junto à costa e oferecer uma contra-narrativa, através da qual se apresentariam os jesuítas aos povos locais destacando o suposto parecer dado por um bexerim, personagem que tinha a confiança da população. Assim, os inacianos incorporariam o papel de “bexerim dos brancos”.

Também os franciscanos portugueses, na segunda metade do século XVII, incorporariam elementos de tradução religiosa para suportar o processo de conversão de populações africanas. André de Faro, ao pregar na Serra Leoa entre 1663 e 1664, conseguiu batizar um homem chamado Bexari – cujo nome sugere uma variação do termo bexerim, talvez mal entendida pelo cronista franciscano –, um fidalgo detentor de respeito político e espiritual em sua comunidade, ainda que sujeito ao governante local, que se havia convertido ao catolicismo. Após ser pressionado pelo governante, Bexari aceitou a conversão e despojou-se de elementos referentes tanto à circulação do Islã como às religiosidades locais, como as bolsas de mandinga. Ao despir o indivíduo de seus diacríticos religiosos, André de Faro os substituiu por patuás cristãos, semelhantes na forma, no uso e no objetivo ao se portá-los:

e logo me mandou entregar tudo o que ele antes mais estimava, e tudo trazia ao pescoço, que eram várias castas de nômimas, e bolsas de couro do tamanho de uma mão, e outras de três cantos, muito bem feitas por suas traças e muitos chifres e labores. E depois de me ter entregue tudo, tratei de o batizar e lhe pus o nome de Ventura (...) Logo lhe pus umas contas ao pescoço, com sua medalha, com que ficou muito contente, que é a sua insígnia por onde são conhecidos dos outros cristãos, e acabando de o batizar, me pus a dar graças àquele soberano e sapien-

tíssimo médico, o qual veio à terra a curar as enfermidades de nossas almas: e subindo ao Céu deixou em sua misteriosa botica da Igreja, mezinhas saudáveis para curar as nossas chagas (...) (FARO, 1945, p.70).

O exercício da conversão, tal como proposto pelo franciscano, significava a substituição de objetos referentes às religiosidades locais, sujeitas à influência islâmica, por congêneres cristãos. As nômimas encontradas eram compostas por “papéis escritos com regras às avessas, que os mandingas lhe tinham dado, que são uma casta de negros feiticeiros a quem eles reverenciam por seus padres”, além de outros elementos, como chifres e “panos com sangue tão fresco como se o tiveram posto àquela hora” (FARO, 1945, p.71). Portanto, ainda que o objeto não significasse adesão ao Islã, uma vez que não é acompanhado de declaração de auto-identificação como muçulmano associada a práticas do Islã, sua presença e constituição evidenciam a amplitude da circulação dos bexerins mandingas. A “escrita às avessas” sugere o alfabeto árabe que, associado aos religiosos mandingas, reconhecidos como pregadores muçulmanos e comerciantes de longa distância no trato da noz de cola, indica os caminhos do Islã na Serra Leoa.

O cronista cabo-verdiano André Donelha, que elaborou um memorial em 1625 dedicado ao governador de Cabo Verde para bom-governo da costa adjacente, ratifica a influência muçulmana naquela região, a confrontar missionários católicos europeus. De acordo com Donelha, saberes islâmicos eram disseminados pela Guiné através dos bexerins, na rota da noz de cola, de grande difusão regional. O cronista afirma:

Há-se saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram como por semear

a maldita seita de Mafoma entre a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desd’os Jalofos, São Domingos, rio Grande até à Serra Leoa, que neles se não achem Mandingas bexerins. E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nômimas e papéis escritos, que vendem como relíquias e com vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca, e correm todo o sertão da Etiópia (DONELHA, 1977, p.160).

O crescimento do consumo da noz de cola procedente da África Ocidental acompanhou o processo de islamização, oferecendo dinamismo às economias regionais, desde a Serra Leoa aos territórios Hauçás no norte da atual Nigéria. Paul Lovejoy, ao estudar o comércio da noz na África Ocidental, nos séculos XVIII e XIX, nota que um dos relatos mais antigos sobre o consumo deste fruto encontra-se num documento produzido por al-Ghansani, um médico da corte do sultão do Marrocos, Ahmad Al-Mansour, em 1586 (LOVEJOY, 1980, p.02). Neste período, a circulação de mercadorias e produtos entre o Marrocos e a África Ocidental era uma constante: foi na mesma década de 1580 que o sultão marroquino enviou uma missão muçulmana ao Songhay, com a proposta oficial de promover a fé islâmica, além do objetivo escuso de avaliar a possibilidade de expansão de seu sultanato rumo às terras produtoras de ouro, ao sul (SALDANHA, 1997, p.149).

Ao analisar o papel do Islã no estabelecimento de redes mercantis hauçás, Lovejoy argumenta que este credo promoveu a integração de centros comerciais dispersos, mantendo-lhes a autonomia individual e potencializando a incorporação de muçulmanos estrangeiros nas comunidades hauçás. A peregrinação a Meca e o sistema educa-

cional islâmico são reconhecidos pelo autor como instituições-chave no processo de expansão islâmica. Lovejoy afirma que “tão cedo quanto em 1740, pelo menos seis muçulmanos de Gonja fizeram a peregrinação a Meca”, colocando comunidades mercantis dispersas em contato com o mundo islâmico (LOVEJOY, 1980 p.39). Acrescentamos que este processo ocorria com frequência desde muito antes: a documentação portuguesa evidencia os circuitos de noz de cola, da Serra Leoa a Meca, já no final do século XVI (MOTA, 2016, p.232; 306-308).

Na Senegâmbia, no entanto, o comércio de noz de cola e sua ligação com Meca foi bastante anterior. George Brooks (1980) destacou a importância econômica e política do produto, desde o século XV, através de fontes europeias, embora fontes árabes indiquem seu comércio desde o século XIII, procedente da África Ocidental rumo ao norte do continente, conforme o autor. Brooks aponta relações entre a economia da cola e o estabelecimento de estados na Senegâmbia, mormente na região produtora, na atual Guiné Bissau. Allen Howard (2007, 83) argumenta que povos falantes de língua Mande, como os mandingas, produziram, transportaram e comercializaram a noz de cola, procedente da Serra Leoa e partes vizinhas, na Guiné, desde pelo menos, o início do século XVI. No final do século XVI, o produto já estava profundamente vinculado à expansão islâmica, através das redes de difusão das escolas corânicas e do exercício da Peregrinação a Meca, no conjunto dos Cinco Pilares rituais realizados pelos muçulmanos da região, alcançando também o Magrebe (MOTA, 2016).

As rotas comerciais sobrepujam-se àquelas que levavam à peregrinação a Meca e aos centros de estudo da doutrina islâmica, no Marrocos ou no Egito. Sabedores

destes caminhos, através da recolha oral de informações, seja na África ou na Europa, os missionários franciscanos franceses e espanhóis vinculados à Propaganda Fide viram neles a possibilidade de se aproximarem de indivíduos-chave quando estivessem em peregrinação religiosa. Assim, fugindo das restrições dos portugueses, que impediam a entrada de missionários estrangeiros nas terras sob jurisdição lusa, estes franciscanos buscaram alternativas para penetrar o continente africano por outras vias que não a costa ocidental e, de forma complementar, combater a expansão islâmica. Em carta ao padre Gaspar de Sevilha, provincial dos capuchinhos da Andaluzia, o secretário da *Propaganda Fide*, Francisco Ingoli, sugeria que o melhor caminho para atingir o *Regno Negritarum* era pela costa ocidental africana. Contudo, uma alternativa viável, segundo o secretário, era o ingresso através do Cairo. Interessa observar a estratégia adotada no ingresso missionário pelo Egito: aprender a língua árabe e cooptar os africanos que lá se encontravam em busca do aprendizado deste idioma:

Segundo me parece, julgo acertado enviar primeiro apenas três missionários com um leigo, para tentar a entrada pelo Cairo, ou por outra parte: e se se puder pela Costa Ocidental da África, passar por agora, seria o negócio mais seguro. Por outra parte parece melhor o caminho do Cairo: porque naquela cidade poderão os missionários ter intérprete e ainda aprender a língua árabe, que lá entendem. Seria a propósito uma carta do Embaixador de Veneza, que reside na corte do Rei Católico, para o Cônsul Veneziano em Alepo; e procurar tomar uma casa na Rua que no Cairo chamam dos Venezianos, para fazer dela um hospício para a missão, que servirá para fazer amizade com os Negros, e outros, que são espécie de Negro, que chegam ao Cairo, para aprender a língua Árabe, e tendo paciência de entreter-se naquela ha-

bitação alguns anos inteiros, até que se saiba língua e se alcance a entrada (BRÁSIO, 1979, p.399).

Francisco Ingoli explicita seu conhecimento acerca das redes de sociabilidades que cruzavam os sertões africanos e permitiam que muçulmanos da Senegâmbia se deslocassem até o Egito para aprender o idioma vernacular do *Alcorão*. Sua estratégia visava à aproximação com estes homens, a fim de convertê-los e transformá-los em meio para acessar as populações de sua região de origem, a África Ocidental. Alternativa seria a ida dos franciscanos da Andaluzia à Guiné por terra, pelo Marrocos. Para tanto, contou-se inclusive com carta de indicação do rei da Espanha, solicitando ao Mulei do Marrocos, por meios diplomáticos largamente amigáveis, que lhes fossem dados passagem e apoio (BRÁSIO, 1979, p.407-408).

A documentação evidencia a existência de um canal aberto e reconhecido de comunicações correntes entre a África Ocidental, o Marrocos e a cidade de Meca, com entreposto em Tímuctu e, possivelmente, no Cairo, vista a localização geográfica desta cidade, às portas da península arábica. Portanto, a estratégia de Ingoli, ao eleger a cidade egípcia como meio para acessar a África Ocidental, estava embasada em comprovação do percurso realizado por muçulmanos africanos. A proposta visava a aproximar missionários católicos e muçulmanos em peregrinação, a fim de convertê-los e transformá-los em meio para acessar as populações de sua região de origem. Apesar de se discutirem estas alternativas, a via vitoriosa para acesso à Guiné foi mesmo marítima: em 07 de dezembro de 1646, a missão franciscana partiu de Sanlúcar de Barrameda, numa fragata que chegou em Porto de Ale no dia 23 de dezembro daquele ano (BRÁSIO, 1979, p.459). Outra estratégia adotada dizia res-

peito à construção de comunidades católicas que acolhessem aqueles que abandonassem o Islã e se convertessem ao cristianismo. Em 1683, o frei Antônio de Trujillo descrevia aquilo que lhe parecia ser o melhor modo de conseguir a conversão dos africanos. Em seu memorial, o missionário apontava a necessidade de se criar meios para congregar os neoconvertos nas comunidades cristãs já estabelecidas. Tal medida era necessária diante da perseguição que muitos sofriam em suas comunidades de origem, o que os distanciava do batismo. Ademais, o atrativo dos costumes muçulmanos também impelia os novos cristãos ao retorno à fé islâmica, sobretudo no que tange ao casamento poligâmico, cujos laços matrimoniais significavam alianças políticas e ampliavam o número de dependentes dos governantes, tornando-os mais poderosos. Conforme o religioso, o Islã representava um grande desafio aos missionários cristãos na Senegâmbia:

Meu desejo era que esta nova cristandade se fosse agregando aos demais cristãos para que se aumentasse o número e a defesa fosse maior com a união de forças. Desta sorte se lograriam aos novamente convertidos o amparo e auxílio necessário contra seus mesmos naturais gentios, os quais os perseguem furiosamente em se fazendo cristãos, e muitos deixam de receber o santo batismo para não ser perseguido e outros se subvertem facilmente pelas contradições e hostilidades que encontram, não sendo menor atrativo para sua perversão brindá-los com a pluralidade de mulheres e superstições com outras latitudes de Mafoma. Com que se encontrando juntos estes e os mais cristãos, gozariam da segurança e será acrescentado o número, e a esse passo serão também mais fortes os presídios, e os ministros do demônio irão perdendo suas forças e nosso Deus e Senhor será conhecido e venerado (BRÁSIO, 1991, p.485).

A elaboração de uma estrutura social capaz de abarcar os recém-convertidos seria

condição para o sucesso das missões católicas, seja em decorrência de valores morais supostamente advindos da religião ou devido às restrições dos governantes africanos aplicadas aos súditos. Essas indicações foram dadas por Trujillo em 1683, após o declínio do fracasso dos jesuítas portugueses e dos capuchinhos franceses e espanhóis, nas décadas anteriores. Contudo, já se apresentava no discurso missionário desde o século XVI, quando o carmelita Frei Cipriano, estando em Cacheu, em 1596, escreveu ao bispo de Cabo Verde solicitando provisões para concessão de hábitos de Cristo com o objetivo de melhor estabelecer vínculos sociais, sentimentais e políticos entre brancos e negros, rumo à conversão dos africanos. O frei solicitava ao bispo intercessão junto ao rei:

O que pedia (...) a V . S. Ilustríssima é que veja se pode haver de S. Majestade uma provisão para que os Reis que se converterem e seus filhos moresgados possam trazer o hábito de Cristo, e o Cristão branco ou mulato que casar com sua filha mais velha, ou com qualquer que o mesmo Rei tiver mais vontade, possa também trazer o hábito de Cristo, e ser Capitão de seu Reino com sua vida, e tantos serviços poderá fazer a S. Majestade que depois mereça lhe façam outras mercês, e isto para que casando algum branco com a filha do Rei novamente convertido, será alargar mais a Cristandade, e terem eles mais amor aos brancos (BRÁSIO, 1964, p.392).

O jesuíta Antônio Dias, ao explicar as causas da desistência dos jesuítas da Missão de Cabo Verde em 1642, acreditava que a expansão da comunidade católica era condição para o sucesso da evangelização dos africanos. A presença constante de muçulmanos nos portos onde a população ainda não se havia convertido criava condições para sua adesão ao Islã, com a qual os portugueses, em menor número, não conseguiam competir. Era preciso adensar a comunidade católica para

alcançar este objetivo, frente à expansão islâmica que tomava espaços constantemente. O padre jesuíta Antônio Vieira, em carta ao confrade Antônio Fernandes, de 22 de janeiro de 1653, fazia coro às palavras Antônio Dias, apontando o desejo inaciano de se enviarem muitos religiosos à Guiné, onde várias almas estavam “se perdendo à falta de ministro que pregue o Evangelho”. Conforme o jesuíta, “a verdadeira cavalaria é salvar almas e mandar muitos missionários” (BRÁSIO, 1991, p.31), sugerindo que a fixação na região seria alcançada através do aumento da fé pelo envio de um exército de missionários, o que resultaria na expansão da defesa.

Portanto, o desafio islâmico na Guiné mobilizou a atenção dos missionários católicos, influenciando na concepção de rotas para acesso à região, métodos de tradução religiosa referentes às religiosidades locais e ao Islã e a necessidade de formação de comunidades católicas que pudessem perenizar um modo de vida cristão, acolhendo os neófitos. Embora estes desafios e estratégias se pusessem, também, em relação às religiosidades locais, o confronto com o Islã adquire grande proporção quando se nota que, na perspectiva universalista desta religião, a África Ocidental tornava-se diretamente ligada a Meca. Dessa forma, evidencia-se um desafio religioso e político, com dimensões geopolíticas em escala global. Assim, a dimensão geográfica do Islã, que colocava os africanos da Guiné em contato com a Barbaria e Arábia, lançou limitações à ação missionária católica e será tema da próxima seção.

Limitações impostas pelo Islã à atuação missionária

O processo de expansão islâmica na Senegâmbia influenciou no fluxo missionário rumo à região da atual Guiné Bissau até a

baía de Tagrin. A fragilidade cristã na concorrência com os muçulmanos é patente nas escritas jesuítas, figurando entre as causas que levaram ao abandono da Missão de Cabo Verde, em 1642. Em retrospecto, o inaciano padre Antônio Dias elencava as causas da desistência da missão. No memorial escrito em 1648, afirmava, no tocante à conversão dos africanos, “que era a principal pretensão do Rei e da Companhia, faltaram esperanças”. Dentre as razões “não era a menor a comunicação que com eles tem os Mouros, que por quase toda aquela Costa introduziram a maldita seita de Mafoma, tão dificultosa de arrancar” (BRÁSIO, 1979, p.553-554). Na documentação, o termo “mouro” frequentemente aparece vinculado ao Islã, como sinônimo de muçulmano.

Desde antes do início da missão, os jesuítas já vislumbravam o alcance do Islã na Guiné. Ao escrever ao prepósito geral da Companhia de Jesus, padre Cláudio Aquaviva, o padre inaciano Fernão Rebelo defendia a criação da missão elogiando as capacidades dos povos da região. Em 13 de setembro de 1586, o jesuíta informava que:

é gentio inumerável e de mais capacidade de todos os negros de África, de quem se pode ordenar sacerdotes e predicadores, para que pelos mesmos naturais se conserve e administre a Igreja, o que não há no Brasil nem em outras partes, e corre perigo de se fazerem todos mouros, pela vizinhança que têm com os da Barbaria (BRÁSIO, 1964, p.129).

Além da conversão, havia ainda o interesse difuso na formação de um clero nativo africano, ao qual se delegaria a função de converter seus conterrâneos (MARCUSI, 2012). O início da missão, no entanto, foi marcado pelo combate ao Islã, como tópico narrativo para justificar a iniciativa, empregado pelo padre Baltazar Barreira, designado para o cargo de superior jesuíta em Cabo

Verde (MOTA, 2013, p.137-160). Logo nos primeiros anos, o discurso inicial converteu-se em desafio real, uma vez que os inacianos viram-se compelidos pelo efetivo da presença islâmica. Em agosto de 1606, Barreira escrevia ao padre João Álvares explicando algumas dificuldades encontradas na conversão da população da Guiné. Em sua carta, o jesuíta destacava os muçulmanos, ao afirmar que:

A disposição para se fazer fruto nesta gentildade 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 têm ídolos que adoram, pode haver mais esperança, e já um Rei destes me deu palavra que se faria cristão e escreveu sobre isso a Sua Majestade. Mas os que estão mais dispostos a receber nossa Santa Fé são estes Reinos da Serra Leoa e outros vizinhos a eles, por não terem notícias de Mafoma e de sua Lei (...) (BRÁSIO, 1968, p.172).

Segundo o inaciano, era preferível concentrar atenções missionárias na Serra Leoa, onde “não chegou ainda a maldita seita de Mafamede, de que os mais outros Reinos estão iscados” (BRÁSIO, 1968, p.46). Nas imediações do rio Grande, a presença islâmica já era marcante, conforme descreveu outro jesuíta, Manuel Álvares, ao apontar o impacto das bolsas de mandingas e afirmar que os mandingas eram propagadores do Islã:

Há nestas partes certa gentildade a que chamam Mandingas, que são a pior gente, porque guardam a seita dos mouros e confinam com eles nos costumes e nas terras com os Jalofos. Estes andam metidos com esta gentildade e os enganam dando-lhes nômimas e uns relicários que trazem ao pescoço, assim como os *agnus Dei* e outras relíquias. São estas nômimas uns pedaços de couros cozidos de diversos modos e neles trazem o que estes mouros lhes dão, e semeiam também a cizânea de sua perversa seita (BRÁSIO, 1968, p.274).

Em 1647, o franciscano espanhol Gaspar de Sevilha, participando da missão dos capuchinhos da *Propaganda Fide*, afirmou, em 06 de fevereiro de 1647, que tinha maiores esperanças na conversão da população local em Bissau, Geba e na Serra Leoa, onde “há mais docilidade e menos comunicação dos Bexerins da má seita de Mafoma e todos os práticos da terra o asseguram assim” (BRÁSIO, 1979, p.466). Meses antes, estando nos portos do Niuni⁴ e do Colmo, no rio Gâmbia, o missionário espanhol diz ter oferecido o sacramento da confissão a cristãos negros e do batismo a muitos outros. Contudo, complementa que devido ao pouco tempo em que esteve no local, “[à] rudeza de alguns adultos e [à] pouca segurança de perseverança, pois logo se pervertiam com as más doutrinas dos bexerins mouros, que há muitos, e são contínuos no ensino de suas falsidades e feitiçarias, não me resolvi a batizá-los até melhor ocasião” (BRÁSIO, 1979, p.461).

A circulação dos bexerins correspondia desde as imediações do rio Senegal, ao norte, aos confins da Serra Leoa, como indicado pela circulação de objetos de cunho islâmico, como as bolsas com trechos do *Alcorão*. Não obstante, é preciso destacar que a tais objetos, integrantes da cultura material e religiosa local com destacado uso ritual islâmico, foram atribuídos significados que lhes reconheciam as capacidades religiosas, protetoras, curativas e de distinção social (MOTA, 2016b, p.63). Este processo de acomodação da cultura material e compartilhamento de sentidos é elemento fundamental à compreensão da islamização. Da mesma forma, os missionários católicos buscaram traduzir religiosidades locais na linguagem

soteriológica cristã, como já observamos com André de Faro. A profusão do significado atribuído a estes materiais, contudo, dependia do adensamento da comunidade de sentido que lhe atribuía valor simbólico. Ao passo a comunidade islâmica crescia, o fluxo de missionários católicos diminuía.

Apesar das dificuldades invariavelmente relatadas pelos missionários que permaneceram em atividade apostólica na região, alguns padres franceses da Ordem da Congregação da Missão, em passagem pela costa senegalesa rumo a Madagascar, nutriram esperanças pela conversão da população local e tentaram emplacar uma missão lazarista na Senegâmbia. Em seus escritos, o Islã aparece mesclado a topos literários ausentes no restante da documentação, mormente quanto à condição de nudez das populações. Os lazaristas frequentemente descrevem os povos africanos da Senegâmbia como “negros, nus e maometanos” (MORAES, 1995, p.379)⁵, e solicitam o estabelecimento de uma missão da ordem na região. Em 1648, o padre Nacquart afirmava a necessidade de se enviarem missionários para atuarem entre os franceses que viviam nas ilhas do Senegal e para converterem a população local. Ao informar-se com o capitão do navio, afirmava que nos rios Senegal e Gâmbia havia “muita segurança e liberdade para pregar o evangelho, como em Paris. Todas essas pobres pessoas são maometanas e boas, muito dóceis” (MORAES, 1995, p.375-376).

Escrevendo de Madagascar, em 08 de fevereiro de 1655, o lazarista padre Bourdais narra o período que passou pela Senegâmbia e destacava, em suas memórias, “que eles tomam muito pouco do maometanismo” (MORAES, 1995, p.378). Opinião não compartilhada, cinco anos depois, por

4 Também chamado Barra, ou reino da Barra, na documentação europeia, por estar localizado na foz do rio Gâmbia, era o ponto mais ocidental da expansão mande iniciada no século XIII.

5 As referências extraídas desta coletânea documental foram traduzidas do francês para o português pelo autor.

seu companheiro, padre Nicolas Estienne. Escrevendo no cabo Verde, Estienne informava ao Superior Geral dos Padres da Congregação da Missão que, em Rufisque, onde permaneceu entre 18 e 28 de fevereiro de 1660, viviam “Maometanos muito bem instruídos”, dos quais batizara dois. E acrescentava desejar profundamente uma missão para aquela terra, pois lá viviam “cerca de cinco ou seis mil habitantes, todos negros, nus e maometanos” (MORAES, 1995, p.379). No ano seguinte, estando no cabo da Boa Esperança, retomava dados da carta emitida no cabo Verde. O missionário fazia novo *lobby* por uma missão lazarista no Senegal, destacando e aumentando o contingente populacional de Rufisque, apontando as condições favoráveis do clima e a extensão do Islã naquela aldeia:

Rufisque é uma terra firme, a duas léguas do cabo. A situação do local é bastante agradável. É um país plano, repleto de quantidade de árvores sempre verdes, que se estendem a longa distância. Há cerca de seis ou sete mil pessoas que lá habitam. Suas residências são casas cobertas de junco. Eles são todos negros e todos nus. Sua religião é conforme, para a maioria, àquela de Maomé (MORAES, 1995, p.380).

Estes dados numéricos, que variam entre cinco e sete mil pessoas, importam à compreensão do peso demográfico do Islã na região, nos séculos XVI e XVII. A análise da documentação evidencia que Rufisque e os entrepostos comerciais do Gâmbia, como Cantor e Casão, eram moradia de grande contingente populacional, mormente de muçulmanos. A desejada atuação dos padres da Congregação da Missão seria abastecida de alimentos a partir da produção local, destacada pelo lazarista em sua missão, ao tratar da produção agrícola, pecuária, caça e pesca (MORAES, 1995, p.409).

Quanto ao potencial de expansão católica, Estienne expõe a fragilidade de seu conhecimento sobre as experiências e práticas religiosas locais. Ao afirmar que a conversão da população seria bastante fácil, o lazarista explica que “há apenas duas coisas que podem causar alguma demora na conversão. A primeira é que todos os dias, ao raiar do sol, eles o adoram. A segunda é que eles seguem muitos preceitos da seita de Maomé” (MORAES, 1995, p. 410). A um missionário pouco familiarizado com a religiosidade oeste africana, que mobiliza um discurso modelar sobre o caráter supostamente primitivo das populações locais ao fiar-se no tópico narrativo da nudez (HORTA, 1991; MACGAFFEY, 1994), ausente no restante da documentação ao descrever muçulmanos, a assimilação da oração da manhã praticada pelos muçulmanos a um rito de adoração do sol pareceria adequada.

Este tópico já havia sido desenvolvido por outro viajante francês, igualmente pouco conhecedor da religiosidade local. Em 1645, Guillaume Coppier, que era membro de uma expedição que passou pela costa senegalesa provavelmente na década de 1630, publicou um relato de suas experiências, em Lyon, na França. Neste documento, o autor afirma que “quanto à lei deles, destaca-se que nomeadamente ao rair da Aurora, eles geralmente vêm à orla marítima, se prostram sobre a areia e fazem homenagem ao sol, tendo este astro por Divindade” (MORAES, 1995, p.271). Ao contrário de outros cronistas, que viveram na região ou colheram informações junto a pessoas conhecedoras das culturas locais pela experiência, Coppier e Estienne atribuem a oração da manhã, marcada pelo ritual de flexões corporais e feita em direção ao Nascente, ou seja, a leste, posição de Meca em relação à Senegâmbia, à condição de adoração ao sol (MOTA, 2016, cap.05).

Ao apontarmos a retórica primitivista aplicada à população africana e a pouca informação detida por estes enunciadores sobre a cultura religiosa em questão, o dado remetido por eles faz-nos destacar a prática da oração. O desempenho corporal do ato de orar, característico do Islã, faz tal ato observável mesmo a um estrangeiro. Ainda que o sentido atribuído pelo observador à prática não se coadune com aquele aplicado pelo agente que a realiza, sua constatação permite-nos, hoje, visualizar a realização da oração. Inserida num contexto de dados provenientes de diferentes informantes e somada à afirmação da presença islâmica, elaborada pelo próprio Estienne, tal informação agrega sentido à compreensão da prática islâmica na Senegâmbia, observável mesmo por aqueles que não a compreendem.

Ainda que os lazaristas, que não se estabeleceram no Senegal, apontassem potencialidades para a expansão católica na região, seus companheiros de outras ordens, envolvidos com as missões locais desde longa data, evidenciavam resistências de todo tipo. Em 1683, o frei Antônio de Trujillo escrevia a D. Pedro, príncipe de Portugal, apresentando-lhe um memorial sobre a costa da Guiné, em defesa da missão franciscana espanhola. O frei descrevia o fracasso missionário na região dos rios Senegal e Gâmbia, afirmando:

Tampouco tem havido missionário [naquela região], nem eu nem nenhum de meus companheiros que temos lá entrado, ainda que o tenhamos desejado muito por nos opormos aos pregadores do Alcorão de Mafoma, cuja maldita seita se encontra nestas partes muito válida e são inumeráveis os que a professam e a admitem (...) (BRÁSIO, 1991, p.491).

Na região onde estavam os portos de Ale e Joala – conhecida como *Petite Côte*, na documentação francesa, ou “a costa”, na portu-

guesa, entre a península do cabo Verde e o rio Gâmbia – o predomínio muçulmano era institucional. Em 1610, o porto de Ale era administrado por um alcaide muçulmano, que recebeu Baltazar Barreira abraçando-o e “declarando que não se alegrava menos com [a visita] que os portugueses” (BRÁSIO, 1968, p.363). Estes portos eram importantes regiões comerciais, habitadas por portugueses, ingleses, franceses e holandeses (BRÁSIO, 1979, p.288). Eram centros comerciais regidos por grande liberdade religiosa, onde Baltazar Barreira encontrou condições para realizar pregações públicas e, inclusive, organizar uma procissão. O jesuíta informa que, como “o Rei daquela terra e os que a governam e os moradores naturais são Mouros [i.e. muçulmanos], e entre eles há muitos Bexerins, não faltaram alguns temores humanos e pareceres em contrário” (BRÁSIO, 1968, p.375). Contudo, Barreira realizou seu intento, sendo acompanhado pelos muçulmanos. O governante, no entanto, exigia o respeito à feira franca local, onde a diversidade religiosa não poderia ser um problema (MARK; HORTA, 2011, p.20).

Não obstante a tolerância e apreço pela presença cristã, por toda a região havia restrições à população local à conversão ao cristianismo. Baltazar Barreira notou como as relações de dependência e vassalagem mantidas entre os diferentes estados e reinos criavam limitações à evangelização. Estando na Serra Leoa, onde populações manes vindas do interior haviam recentemente ocupado territórios, o jesuíta pontuou que:

Outra dificuldade, que como todos os Reis deste Guiné reconhecem por superiores uns a outros, até chegar à suprema cabeça, e estes Manes reconhecem os da mesma nação se que vão seguindo, até o Rei que os mandou descobrir e conquistar Reinos novos, tem-lhe tanta obediência que com grande

dificuldade receberão Lei nova sem seu consentimento (BRÁSIO, 1968, p.173).

Se, na Serra Leoa, as relações políticas entre os reinos implicavam restrições à ação missionária, na Senegâmbia o desafio era ainda maior, uma vez que lá os reinos jalofos estavam construídos sobre base de autoridade na qual o Islã desempenhava importante papel. Na aldeia de Recife, no Caior, o padre franciscano Diego de Guadalcanal relatava, em carta de 04 de junho de 1647, que o governante local havia afirmado aos missionários que “não havia de deixar o que seus antepassados haviam seguido” (BRÁSIO, 1979, p.496), ao ser-lhe sugerida a conversão. Noutros casos, governantes muçulmanos impuseram constrangimentos às missões cristãs, fazendo uso das relações sociais e jurídicas presentes no contexto da escravidão atlântica. Ao ser-lhes sugerido que renegassem a fé islâmica, recusaram-se e mobilizaram esforços para impedir que seus súditos aceitassem o cristianismo, ameaçando-os de escravização. Esta é uma das causas elencadas pelos capuchinhos da Andaluzia para desistirem da Missão na Guiné, conforme disse frei Brás de Ardales à *Propaganda Fide*, em janeiro de 1650:

(...) assim que chegamos a cabo Verde, não encontramos disposição para plantar a fé, porque os negros diziam que se se batizassem e se fizessem cristãos, o Rei os tomaria por seus escravos. E tendo falado com o Rei acerca de receber nossa santa fé, respondeu que ele havia de seguir o que seus pais o haviam ensinado e que não se falasse mais na matéria (...) (BRÁSIO, 1979, p.573).

A expansão da fé cristã necessitava da elaboração de estruturas sociais aptas a acolher e proteger os neófitos, diante dos embargos impostos pelos governantes muçulmanos. Na Serra Leoa, Baltazar Barreira somente passou a conceder o batismo com mais faci-

lidade após receber a confirmação da possibilidade de aumento da presença portuguesa na região, mediante a doação da capitania da Serra Leoa a Pedro Álvares Pereira. Conforme destaca Nuno Gonçalves, esta mudança denota a concepção do missionário de que a evangelização teria eficácia se atrelada à colonização e à convivência dos africanos com os portugueses, aumentando a defesa diante de represálias locais e, supostamente, instituindo moralidades cristãs pelo convívio (GONÇALVES, 1996, p.166). Contudo, a presença islâmica não apenas inibia a expansão católica: ela a reduzia na medida em que portugueses lançados aderiam aos ritos e práticas do Islã. Antônio Trujillo relatou estes desdobramentos, destacando o empenho missionário na evangelização acompanhado do fracasso neste projeto, diante da expansão islâmica, também através de missões, nas quais o ensino do *Alcorão* e dos pilares do Islã eram fundamentais:

Os sectários de Mafoma têm contaminado todas aquelas conquistas, pois entram os Mandingas, que são os que a ensinam, fazendo missões por todos os demais reinos e chegam com elas até às nossas. A que nos temos oposto ainda que ao custo de muitos trabalhos e riscos de vida, os temos desterrados de todos aqueles confins, sendo tão pestilenciais os que a ensinam que não apenas enganam com suas más artes àqueles pobres bárbaros, mas também muitos vassallos de Vossa Alteza, que vivem entre os gentios e de ordinário pior que eles (...) (BRÁSIO, 1991, p.484).

Também o frade Pablo Herônimo de Franxenal, escrevendo de Bruxelas ao secretário da *Propaganda Fide*, em 28 de outubro de 1671, destacava a expansão islâmica na Senegâmbia, Guiné e Serra Leoa como grande impedimento das missões cristãs. Conforme o religioso, na região da Serra Leoa era possível conseguir a conversão de

vasta população. Contudo, os pregadores islâmicos “não cessam de dia nem de noite de enganar e reduzir aquela pobre e ignorante gentildade”. Acrescenta ainda que várias populações, entre elas mandingas, jalofas e fulas, havia pouco tempo que eram passíveis da conversão. Todavia, poucos anos se passaram e os predicadores muçulmanos teriam conseguido grande vantagem na corrida missionária rumo à captação de almas:

Havendo muito poucos anos que os grandes reinos, e dilatados impérios dos Mandingas, dos Fulos, dos Jalofos, dos Barbacins Banhuns e outros muitos de Guiné, sendo gentios ouviam com gosto o que se lhes dizia declarando-lhes os principais mistérios da nossa santa fé em ordem à sua conversão e redução, recebendo alguns o santo Batismo com grande veneração, agora todos os mais professam cega, obstinada e enganadamente a falsa e maldita seita de Mafoma (BRÁSIO, 1991, p.310).

Em tom profético, o missionário complementava que não havia dúvidas de que o Islã predominaria como religiosidade praticada na região, “assenhorando-se até chegar ao Mar Vermelho”. Sua sentença foi acompanhada, anos depois, pela de Trujillo, que afirmou ao príncipe português que “Se Deus principalmente e depois Vossa Alteza com seu grande selo não o remediarmos, então os desta seita infernal infectarão até o Mar Vermelho, pois não é acreditável a ânsia com que solicitam sua dilatação” (BRÁSIO, 1991, p.484). As análises produzidas por Franxenal e Trujillo são bastante pertinentes e, ainda hoje, não foram exploradas pela historiografia de forma eficiente. De fato, as missões islâmicas – concebidas como uma forma precisa e eficiente de *jihad* – possibilitaram os levantes políticos que ocorreram na Senegâmbia, entre 1640 e 1670 e, posteriormente, repercutiram por todo o sahel meridional. Como renunciado nas décadas finais do século XVII, o Islã comporia um cinturão ao sul do Saara,

até o século XIX (CURTIN, 1971; TRIMINGHAM, 1964, p.128-129; SANTOS, 2013, p.51; LOVEJOY, 2014).

Considerações finais

A partir da leitura da documentação missionária católica sobre a África Ocidental, concluímos que o Islã praticado pelos africanos, mormente jalofos, mandingas e fulas, foi um grande obstáculo à missão cristã. Os missionários são unânimes na apresentação da Senegâmbia como região de maior concentração de muçulmanos, cuja religião decorria do contato estritamente mantido com comerciantes do Magrebe e das redes de peregrinação, que chegavam até Meca. Os grandes reinos e dilatados impérios citados por Franxenal também figuram na narrativa de Antônio Trujillo que, ao descrever a bacia dos rios Senegal e Gâmbia, afirma que lá “os reinos são mais dilatados e menos os cristãos que habitam neles”. A presença missionária naquelas partes era bastante reduzida, ainda que os religiosos católicos, como Antônio de Trujillo, afirmem que desejariam atuar nestes reinos.

As estratégias adotadas, ou meramente sugeridas, pelos missionários rumo à inserção da religião católica na Senegâmbia, bem como as limitações impostas pelos muçulmanos a estas missões, indicam que o Islã não era um elemento secundário ou periférico no quadro religioso regional. Estes elementos somam-se à autoconcepção dessas populações enquanto muçulmanas, expressa na adesão voluntária e consciente aos Cinco Pilares do Islã, como índice do caráter islâmico que atribuíam à sua crença (MOTA, 2017, p.45). Diante destes dados, acreditamos que não cabe ao historiador do século XXI determinar *se e quando* as populações da Senegâmbia tornaram-se muçulmanas, ao custo

de renegar as concepções que elas tinham sobre si mesmas. A tese de um Islã híbrido ou “polissêmico” (SANTOS, 2017), que foi o cerne da compreensão racialista do Islã africano no discurso de pesquisadores ligados ao colonialismo francês (TRIAUD, 2014), expõe a compreensão do Islã a partir de um modelo previamente estabelecido, em detrimento de reconhecer a prática social baseada na autoidentificação. Este reconhecimento, entretanto, encontra-se na documentação, que evidencia a forma como os muçulmanos da Senegâmbia viam a si próprios.

Acreditamos que o Islã na África Ocidental antes dos jihads guerreiros é um tema pouco valorizado pela historiografia, ancorada na tese de que uma verdadeira expansão muçulmana na região viria a acontecer apenas após os levantes, a partir do século XVIII. Esta tese ergue-se a partir do paradigma que estabelece os jihads guerreiros como movimento islâmico por excelência, cujo vértice político tende a superar a análise daquele religioso. Os dados aqui apresentados sugerem o contrário: a conversão das populações pela via da pregação religiosa foi a primeira e fundamental forma de jihad vivida na região. Os jihads posteriores, impulsionados pelas questões colocadas pela experiência atlântica regional, construíram-se a partir desta primeira mobilização. Neste momento, o Islã não a era a força política que viria a constituir-se. No entanto, no quadro religioso, sua caracterização já se revelava indubitável. Por meio deste artigo, buscamos destacar que os “pregadores do *Alcorão* de Mafoma” foram verdadeiros e duradouros obstáculos às missões católicas na Senegâmbia, durante o século XVII.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Carlos. A Companhia de Jesus e a sociedade crioula cabo-verdiana na primeira

metade de seiscentos – uma história de desencontros. In. MENESES, Avelino de Freitas de; COSTA, João Paulo Oliveira e (org.). **O reino, as ilhas e o mar oceano: Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos**, Lisboa/Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores. 2007.

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

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

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

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

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

BROOKS, George. Kola trade and State Building: Upper Guinea Coast and Senegambia, 15th to 17th centuries. **Working Papers**, n.38, African Studies Center, Boston University, 1980.

CURTIN, Philip. Jihad in West Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal In.: **The Journal of African History**. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.

DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Org. A. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977

FARO, André. Relação do quanto obraram na segunda missão, os anos de 1663 e de 1664: os religiosos capuchos da província da piedade, do Reino de Portugal, em terra firme de Guiné na conversão dos gentios, e percorrendo da povoação de Cacheu, Rio de São Domingos: passando ao Rio Grande: Rio do Nuno: Rios do Deponga:

Rios dos Carsseres: Rios da Serra Leoa. Escrevendo não só o que obraram no serviço de Deus, e as muitas almas que converteram à fé de Cristo, nos muitos reinos em que estiveram, mas ainda escrevendo alguns ritos e costumes dos gentios daquelas terras. In: SILVEIRA, Luís (organização e comentários). **Peregrinação de André de Faro à terra dos gentios**. Lisboa: Oficina da Tipographia Portugal-Brasil. 1945

FREITAS, Jeocasta Juliet Oliveira Martins de. **A religião dos barbacin, casangas, bahnuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

GONÇALVES, Manuel Pereira, **A missionação dos jesuítas e dos franciscanos nos “Rios da Guiné” no Século XVII**. Dissertação (mestrado em História). Universidade de Lisboa, Lisboa, 1991.

GONÇALVES, Nuno. **Os jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)**. Lisboa: Brotéria, 1996.

HAVIK, Philip. Hybridising Medicine: Illness, Healing and the Dynamics of Reciprocal Exchange on the Upper Guinea Coast (West Africa). **Medical History**, v.60, n.02, Abril 2016, p 181-205.

HORTA, José da Silva. A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In.: **Mare Liberum**. Nº 2, 1991

HORTA, José da Silva. Ensino e cristianização informais: do contexto luso africano à primeira “escola” jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba – Guiné-Bissau, 1605-1606). In: REIS, Maria de Fátima (org.). **Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida**. Lisboa: Edições Colibri. 2006.

HORTA, José. **A “Guiné do Cabo Verde”: produção textual e representações (1578-1684)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.

HOWARD, Allen M.. Mande kola traders of northwestern Sierra Leone, late 1700s to 1930, **Mande Studies**, n.9, 2007.

LOVEJOY, Paul. **Caravans of Kola: The**

Hausa Kola Trade, 1700-1900. Zaria (Nigéria): Ahmadu Bello University Press and University Press Limited in association with Oxford University Press. 1980.

LOVEJOY, Paul. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. In: Topoi (RJ), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa. In. SCHWARTZ, Stuart. **Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and other Peoples in the Early Modern Era**. New York: Cambridge University Press, 1994.

MARCUSSI, Alexandre de Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. **Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**, Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.

MARK, Peter. African Meaning and European -African Discourse: iconography and semantics in seventeenth-century salt cellars from Serra Leoa. IN: TRIVELLATO, Francesca; HALEVI, Leor; ANTUNES, Cátia. **Cross-Cultural Exchange in World History, 1000-1900**. New York: Oxford University Press. 2014.

MARK, Peter; HORTA, José da Silva. **The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World**. Nova York: Cambridge University Press, 2011.

MONTEIRO, Fernando; ROCHA, Teresa Vázquez. **A Guiné do século XVII ao século XIX: o testemunho dos manuscritos**. Lisboa: Prefácio, 2004,

MORAES, Nize Isabel de. **À la decouverte de la petite côte au XVIIe siècle (Sénégal et Gambie)**. Tome II: 1622-1664. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar – IFAN. 1995

MOTA, Thiago Henrique. “Sobre o Alcorão e por Maomé”: Islã, produção intelectual e capital cultural na Senegâmbia (séculos XVI e XVII). In. REIS, R.; RESENDE, T.; MOTA, T. **Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos**. Curitiba: Editora Prismas, 2016b.

- MOTA, Thiago Henrique. Instrução Islâmica na Senegâmbia e práticas de Muçulmanos Africanos em Portugal: uma abordagem Atlântica (séculos XVI e XVII), **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), vol.30 no.60 Rio de Janeiro Jan./Apr. 2017.
- MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- MOTA, Thiago. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). In: **Temporalidades**, Belo Horizonte Vol. 5 n. 2, Mai./Ago. 2013.
- PEDRO, Albano Mendes. **As missões ultramarinas**. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Semana do Ultramar, 1970.
- RECHEADO, Carlene. **As missões franciscanas na Guiné (século XVII)**. Dissertação de mestrado. Lisboa: Especialização em História Moderna e dos Descobrimentos, da Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- REMA, Henrique Pinto. As primeiras missões da costa da Guiné (1533-1640). **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol. XXII - 087 e 088. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1967.
- REMA, Henrique. A primeira Missão Franciscana da Guiné (séculos XVII-XVIII). **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Vol. XXIII – n. 089 e 090, 1968.
- REMA, Henrique. **História das Missões Católica na Guiné**. Braga: Ed. Franciscana.1982.
- RODNEY, Walter. **A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800**. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- SALDANHA, António de. **Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)**. Estudo crítico, introdução e notas por António Dias Farinha. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997.
- SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Memórias do Ultramar: Os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de criouliização (séculos XVI e XVII)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2017.
- SANTOS, Leticia Ferreira dos. **É pedido, não tributo: o donativo para o casamento de Catarina de Bragança e a Paz de Holanda (Portugal e Brasil, c.1660-c.1725)**. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.
- SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, missão e sociedade. In. SANTOS, Maria Emília Madeira (org.). **História Geral de Cabo Verde, volume 02**. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, 1995.
- SANTOS, Patrícia. **Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)**. São Paulo: FAP-Unifesp, 2013.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII). In. **Métis: história e cultura**. v.10, n.19, p.187-213. jan/jun, 2011.
- SINTRA, Diogo Gomes de. **Descobrimento Primeiro da Guiné**. Estudo preliminar, edição crítica, tradução e notas de comentário: Aires A. Nascimento. Introdução histórica: Henrique Pinto Rema. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- SUMMAVIELLE, Isabel Maria Araújo Lima Cluny. **O Conde de Tarouca e a Diplomacia na Época Moderna**. Lisboa: Estúdios Horizonte, 2006.
- TRIAUD, Jean-Louis. Giving a name to Islam South of the Sahara: an adventure in taxonomy. **The Journal of African History**, n.55, v.1, p.3-15. 2014.
- TRIMINGHAM, Spencer. The phases of Islamic expansion and Islamic culture zones in Africa. In: LEWIS, Ioan. **Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar**. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press. 1964.

Recebido em: 15/04/2017

Aprovado em: 21/06/2017