

# Questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia (1570-1625)

*Issues concerning the Islamisation process in Senegambia (1570-1625)*

*Thiago Henrique Mota*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, abordarei discussões iniciais de uma pesquisa em curso acerca do processo de islamização na África Ocidental, destacando a bacia dos rios Senegal e Gâmbia, como espaço de observação. Partindo de narrativas luso-africanas, apontarei a presença islâmica na Senegâmbia e discutirei a emergência de mesquitas e escolas corânicas como instituições caras à islamização, apresentadas nos Cinco Pilares.

**ABSTRACT:** In this paper, I will present an initial research about the Islamisation process in West Africa, which had place at Senegal and Gambia rivers' basin. Dealing with Portuguese-Africans narratives, I will point out Islamic presence at Senegambia and discuss the raise of mosques and Koran Schools as relevant institutions to Islamisation, presented in the Five Pillars.

**PALAVRAS-CHAVE:** Islamismo africano. Instituições islâmicas. Cinco Pilares.

**KEYWORDS:** African Islamism. Islamic institutions. Five Pillars.

## I. INTRODUÇÃO

No discurso acadêmico acerca do islã na África, é conhecido que o comércio e as peregrinações foram as principais vias por meio das quais os saberes teológicos e ortodoxos islâmicos oriundos do norte africano alcançaram a porção sul-saariana (REESE, 2014, p.19). A esta constatação, somam-se a emergência das confrarias e o estudo dos movimentos reformistas como grandes tendências nos estudos islâmicos da segunda metade do século

---

<sup>1</sup> Doutorando em História na Universidade Federal de Minas Gerais. O autor agradece à agência Fapemig a bolsa oferecida ao longo do doutoramento, que possibilitou o andamento da pesquisa em curso, e aos pareceristas, que deram valiosas contribuições ao texto final. E-mail: thiago.mota@ymail.com

XX (SOARES, 2014). Tais fenômenos contribuíram com o adensamento das populações islamizadas na África e sua organização em comunidades. Através deles, os elementos reconhecidos pela maior parte dos muçulmanos como tradição central desta religião chegaram ao continente africano. Trata-se do Alcorão, livro sagrado, cujo texto se acredita ter sido recitado pelo anjo Gabriel ao profeta Maomé entre os anos 610 e 632 da era cristã; a Sunna do profeta, ou seja, um coletivo de informações acerca de suas atitudes e pronunciamentos ao longo da vida; e os Cinco Pilares, conjunto de injunções doutrinárias e rituais seguidas pela maior parte da comunidade muçulmana ao redor do mundo (PINTO, 2010, p.53). Contudo, comércio e peregrinação não são elementos suficientes para explicar a expansão islâmica.

Embora o estudo das rotas comerciais, religiosas e das confrarias seja abundante no concernente ao século XVIII e adiante, para os séculos XVI e XVII, ainda há uma grande lacuna. No que diz respeito ao período anterior aos regimes jihadistas emergentes na década de 1670, deduz-se que tais rotas integravam o noroeste africano às malhas do mundo islâmico tendo por base os estudos sobre o Império do Mali, entre os séculos XIV e XV. À falta ou desconhecimento de evidências empíricas para análise da prática social e religiosa do islã na África, muitos trabalhos optaram pelo uso do conceito Islã Negro para qualificá-lo como *sui generis*, destacando o caráter pouco arabizado, um suposto baixo índice de ensino e aprendizagem doutrinária e a crença no predomínio de bases religiosas locais travestidas em elementos muçulmanos (TRIAUD, 2014, p.8). O conceito foi operado para apontar a emergência de um islamismo particularista, cujo vértice central seria o hibridismo entre culturas locais e crenças islâmicas, em detrimento da centralidade dos livros sagrados, das prescrições da Sunna e dos Cinco Pilares, conforme ocorre no restante da *umma*, a comunidade muçulmana. Tal operação parte de declarado viés ideológico imperialista.

Fruto do imperialismo francês na África (TRIAUD, 2014, p.6), o conceito Islã Negro fragilizou a compreensão da religiosidade muçulmana africana ao isolá-la e distingui-la do restante do mundo islâmico. Ao apontá-la como particular e inferior, o conceito sinalizou processo inverso àquele concebido pelas comunidades locais: a comunhão universal de fiéis. Unida pelas rotas de comércio e circulação de pessoas, a comunidade muçulmana experimenta intercâmbios em matérias de fé e doutrina, que contribuem com a evolução da religião como estrutura viva, apta a fornecer significados à vida dos fiéis, em constante transformação. Importante papel também é desempenhado pelo exercício dos Cinco Pilares, que congregam os fiéis no exercício diário e simultâneo da profissão de fé e oração, no jejum no mês do Ramadã, na doação de esmolas que permitem a integração entre os diversos estratos sociais e na peregrinação a Meca. Partindo desta perspec-

tiva, novos estudos apontam a necessidade de análise das formas de troca em matéria de fé e doutrina, seja na articulação entre espaços islâmicos, seja no estudo das interpretações do islamismo pelas comunidades de fiéis ao redor do mundo (ASAD, 1986; LAUNAY, 1992).

Corroborando estes estudos islâmicos, busco analisar o processo de islamização na bacia dos rios Senegal e Gâmbia – Senegâmbia – apresentando elementos que evidenciam a conversão das populações locais e sua integração na *umma*, através da prática dos preceitos fundamentais ao islã. Muitos pesquisadores dedicaram seus estudos a esta porção da África Ocidental e, aqui, busco colaborar com este debate, acrescentando uma análise do islamismo segundo dados presentes em documentação portuguesa<sup>2</sup>. Para tanto, destaco a emergência de escolas corânicas e mesquitas como instituições centrais a este processo, bem como a prática dos Cinco Pilares como recurso simbólico da congregação da comunidade muçulmana africana no conjunto da *umma*. Ao término, serão apontadas novas questões que permeiam a continuidade desta pesquisa.

Essa investigação foi construída segundo três narrativas memorialísticas luso-africanas, escritas entre 1594 e 1625, que, no entanto, se referem às experiências vividas, ouvidas e lidas por seus autores desde a década de 1570. Trata-se das obras do comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada, *Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dêz do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes*. Ano 1594, (1964 [1594]); do jesuíta português Manuel Álvares, *Etiópia Menor e descrição geográfica da província da Serra Leoa* (1990 [1616])<sup>3</sup>; e de outro comerciante cabo-verdiano, André Donelha, *Descrição dos rios da Guiné do Cabo Verde* (1977 [1625]). Os três percorreram trechos da costa africana em apreço, recolhendo informações através da oralidade, observação e vivência. Apesar de imprimirem olhar estrangeiro sobre a África, o tratamento metodológico adequado à documentação

---

2 Destaco os trabalhos de Jean Boulègue (1987), Calos Lopes (1999) e José da Silva Horta (2011).

3 Tive acesso a *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* através do site da African Studies Collection da Universidade de Wisconsin (<http://uwdc.library.wisc.edu/collections/AfricanStudies>). O documento foi transcrito por Avelino Teixeira da Mota e Luís de Matos e está disponível em versão inglesa preparada por Paul Edward Hendley Hair. O manuscrito conta com 143 fôlios e está na Biblioteca da Sociedade Geográfica de Lisboa, Res 3, E-7 (Cartas e Relações, 1607, 1616), conforme O'NEILL e DOMÍNGUEZ (2001). Embora o recomendável metodologicamente seja verificar os originais, ainda não foi possível fazê-lo, por isso, lancei mão da tradução feita por Hair. Portanto, destaco que todas as citações decorrentes desta fonte, apresentadas neste artigo, são versões minhas do inglês para o português.

me permitiu analisá-la e alcançar os resultados aqui expressos<sup>4</sup>.

## **2. ESCOLAS E MESQUITAS: CENTROS DE FORMAÇÃO E CONVERSÃO ISLÂMICA NA ÁFRICA**

Documentos provenientes da presença europeia na África, a partir do século XV, e fontes africanas referentes a períodos anteriores evidenciam rotas comerciais e religiosas que cortavam o deserto do Saara, unindo suas margens e integrando Ásia, África e Europa em contextos comerciais. Contudo, tais redes não seriam suficientes para sustentar a islamização, caso não se desenvolvessem junto às populações africanas outras instituições: mesquitas e escolas corânicas. Estas instituições foram responsáveis pelo enraizamento e adensamento das crenças e ritos do islã na África<sup>5</sup>.

Como espaços físicos, escolas e mesquitas cumpriram a função de congregar a comunidade muçulmana, integrando-a. A natureza destes espaços é fundamental à prática religiosa, embora não sejam requintados modelos arquitetônicos. No noroeste africano, muitas vezes, tratava-se de construções simples ou espaços abertos que serviam aos crentes como lugar de encontro. David Robinson afirma que a mesquita poderia ser um lugar sobre o chão, onde os fiéis pudessem se direcionar a Meca e fazer suas orações. Este “lugar” está presente em várias regiões analisadas neste trabalho, como o porto de Casão:

Está a aldeia toda murada de paus altos a pique, que chamam tabanca; por fora uma cava alta e larga que arrodeia toda a aldeia, no tempo do inverno estão cheias d'água. Tem quatro pontes e quatro portas; as pontes de palmeiras. Tem na porta oriental uma praça e nela algumas árvores altas. À sombra delas tem uma calçada quadrada coberta de esteiras grossas. Nesta calçada fazem seu sala. A par da calçada, da banda do poente, tem umas gamelas com água em que lavam os pés e as mãos quando vão rezar (DONELHA, 1977, p.150).

A mesquita é caracterizada como lugar da oração, onde a comunidade se reúne para o rito religioso. André Donelha apresenta-nos a arquitetura da aldeia onde está localizado o porto de Casão, destacando

---

<sup>4</sup> Sobre o tratamento metodológico e conceitual feito, *ver* MOTA (2014), em especial o terceiro capítulo, intitulado “Cabo Verde e a identidade luso-africana”. Para um trabalho que analisa extensivamente a documentação portuguesa sobre a costa ocidental africana entre os séculos XVI e XVII buscando compreender as categorias conceituais de representação presente nos textos, *ver* HORTA (2011).

<sup>5</sup> Além de escolas e mesquitas, David Robinson (2014, p.16) destaca as cortes de justiça como instituição atuante no processo de islamização. Entretanto, no período em tela, a justiça ainda era fartamente realizada sobre bases locais, sendo elemento secundário na islamização, a ganhar força a partir da década de 1640, com Nasir al-Din.

o espaço reservado à oração. Não por acaso, trata-se de uma praça posta na porta oriental, portanto, já direcionada a Meca. O chão é coberto com esteiras às quais se somam outros objetos de rito, como as gamelas com água, cuja função é purificar o temente a Deus, através do rito da oblação, antes da oração, seu sala ou *al-salat*. A essa descrição, somam-se outras mesquitas também no rio Gâmbia.

No final do século XVI, André Almada (1964, p.275) afirmava haver “três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem para esse efeito,” localizadas ao longo do rio Gâmbia: a primeira junto à foz, a segunda setenta léguas (aproximadamente 414 km<sup>6</sup>) ao interior, na localidade de Malor, e a terceira distante cinquenta léguas da segunda (aproximadamente 710 km), em Sutuco. Almada afirma ainda que nestes locais eram praticados jejuns e abstinências, escrevia-se “em livros encadernados (...) nos quais dizem muitas mentiras; e dá o demônio ouvidos aos outros, para os ouvirem e crerem” e praticavam-se transações comerciais, sendo que em Sutuco havia um grande mercado de ouro, seja em pó ou peças, o qual era trocado principalmente por manilhas de cobre, além de materiais de luxo, como contarias da Índia e de Veneza, roupa branca da Índia, fio vermelho, papel cravo, bacias de barbear...

Nestes lugares, professava-se a fé e se aprendia o ofício religioso, caracterizando-se como mesquita e escola, além de ser grande centro comercial, dada a convergência de pessoas no local. Pode-se inferir, por exemplo, tratar-se de pontos de apoio a rotas comerciais – muitas delas capitalizadas por comerciantes muçulmanos, vista a presença de produtos oriundos das mais diversas partes. Constata-se, portanto, a complementaridade entre práticas comerciais, religiosas e educacionais, de modo semelhante àquele abordado por Manuel Álvares.

O jesuíta apresenta-nos as escolas corânicas como instituições centrais à difusão do islamismo na África. Também eram marcadas por espaços com poucos vigores arquitetônicos, tendo funcionamento em lugares fixos, como destacado por Almada, ou de forma itinerante, como veremos a seguir. Em ambos os casos, tratava-se da instituição na qual se instruíam as crianças e jovens que, posteriormente, se tornariam divulgadores do credo islâmico. Ao abordar o reino Saalum, o jesuíta afirma que “aqui existe uma escola comum onde a leitura e a escrita são ensinadas” (ÁLVARES, 1990). Manuel Álvares afirma que:

os bozes ou bexerins mantêm escolas para ensinar a ler e escrever em letras arábicas, as quais usam em seus amuletos,

---

<sup>6</sup> Considerando uma légua portuguesa no século XVI equivalente a 5.920 metros (HUTTER, 2005, p.58).

já que esses malditos relicários consistem em certos preceitos escritos em árabe. A tarefa dos bexerins é educar meninos que, depois, servirão como clérigos da seita. Eles aprendem do mesmo jeito que nós, fazendo cópias de exercícios, à luz normal, durante o dia, à luz do fogo, à noite. É impressionante ver o número de fogos em volta daqueles que sentam para ler e repetir suas lições, os quais leem com vozes tão estridentes que aborrecem quem vê (e escuta) estes discípulos infernais (ÁLVARES, 1990).

Nessas escolas, cabiam ao alemane (do árabe *'ulama*, especialista religioso<sup>7</sup>), o ensino da religião e a leitura do *Alcorão*. Ele é o líder espiritual da comunidade, um mestre cujos discípulos, os bexerins (do árabe *mubecherin*, propagandista do islamismo<sup>8</sup>), o acompanhavam e também faziam pregações na região.

O alemane guarda o Alcorão e somente a ele é permitido entrar na Casa de Meca. Sua função é ensinar a seita, e ele vive no reino que lhe pareça mais adequado para preservação e continuidade da vida e no qual ele possa mais facilmente enviar o ordinário ou qualquer dos religiosos menores (...) para visitar as terras e vilas sob sua jurisdição (ÁLVARES, 1990)<sup>9</sup>.

O ensino da leitura e da escrita em língua árabe, fundamental à compreensão do Alcorão e à produção de conhecimento islâmico africano, era tarefa dos alemanes, muito embora também fosse feita por bexerins<sup>10</sup>. Percebe-se que as escolas corânicas podiam funcionar de forma itinerante, com pregadores que circulavam por diferentes regiões. Junto ao alemane, seguiam os bexerins, que o acompanhavam e, através do mestre, se instruíam na doutrina e religião muçulmana, tendo em vista a faculdade de se tornarem futuros mestres. Explicando como são as visitas educacionais islâmicas e as formas adotadas no ensino, Álvares afirma ser costume dos alemanes fazer visitas anuais às vilas sob sua jurisdição, levando consigo alguns bexerins, residentes nas mesquitas espalhadas pela região. Logo que chegavam às vilas, os bexerins anunciavam os dias em que se iniciariam

---

7 Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2010, p.58) afirma que: "Para garantir a simultaneidade dos atos rituais, a coletividade deve ter um *imam* (líder espiritual) que guie todos nos movimentos alternados de ficar em pé, curvar-se, ajoelhar-se e prosternar-se, que se sucedem nos momentos rituais. O *imam* geralmente é um *'alim* (especialista religioso, pl. *'ulama*), o que mostra a hierarquia baseada no saber religioso que existe na tradição islâmica, mas na falta deste qualquer adulto pode liderar a oração."

8 Ver FERRONHA, 1994, p.133.

9 Embora Manuel Álvares tente delimitar as atribuições de Bexerins e Alemanes como distintas, muitas vezes os termos aparecem na documentação de forma sinonímia.

10 Na documentação analisada, os termos alemane e bexerim são, muitas vezes, tratados como sinônimos.

as lições do Alcorão. Chegada a data divulgada, a população se reunia em um espaço aberto na vila, no qual alemane e bexerins entravam com grande espetáculo.

Então, o alemane espalha algumas esteiras finas pelo chão e, de sua bolsa bordada, retira a lenda infernal escrita em pergaminhos, que desenrola sobre as esteiras e inicia sua prática cerimonial, ficando de pé e levantando suas mãos e olhos para os céus. Depois de ficar assim por um momento, como se estivesse em contemplação, prostra-se no chão, diante dos “touros” infernais. O povo imediatamente faz grandes gestos de reverência para ele. Quando estes são finalizados, ele fica de pé e em voz alta diz a todos para darem graças a Deus e a Seu Profeta por tê-los reunido para perdoar-lhes seus grandes pecados, e fazem várias outras declarações em louvor ao demônio. Depois disso, ele elogia o ensino dos pergaminhos enquanto busca manter a atenção das pessoas, e elas consentem de tal forma que, embora o religioso gaste mais de duas horas lendo e expondo partes das Escrituras, ninguém conversa ou dorme ou se agita e, na grande audiência, ninguém tira os olhos do religioso (ÁLVARES, 1990).

As escolas corânicas eram instituições nas quais se aprendia a ler e escrever através de cópias e recitações do *Alcorão*. Também eram lugares de educação religiosa, com leitura e explicação do Alcorão e, possivelmente, outros textos sagrados. Além dessas escolas itinerantes, havia grandes centros de estudos, nos quais se estudavam teologia, filosofia, caligrafia, direito, entre outras disciplinas. Estas últimas eram chamadas madrasa e eram frequentadas pela elite intelectual islâmica. Nas fontes, não encontrei referências a esses centros superiores, que poderiam vir a se tornar universidades. Contudo, a mais importante madrasa da África Ocidental ficava no Mali, coração do islamismo ao sul do Saara, cuja influência adentrava a floresta tropical. Tratava-se da mesquita de Sankore, em Timbuctu. Como muitas outras cidades, Sankore era um lugar devotado à oração e educação, sede da mesquita e da universidade de Timbuctu (ROBINSON, 2004, p.16-17; 46).

A ausência de grandes instituições educacionais no noroeste africano, nas décadas iniciais do século XVII, pode ser indício da razão da ausência de cortes jurídicas devotadas ao islamismo. Até onde consegui mapear, o regime legal islâmico foi o aspecto social que menos encontrou adesão da população naquele período, sendo a justiça feita sobre bases tradicionais locais devotadas ao regime de ancestralidade, cuja primazia é dos homens mais velhos da comunidade. André Donelha assistiu a uma contenda jurídica no porto de Casão, a aproximados 355 km da costa, no curso superior do Gâmbia, e descreveu:

Achei a casa quadrada, feita de adobes, mui alva, com um poial ao redor. O duque, sem falar comigo, me acenou que assentasse defronte dele. Não estava na casa mais que o duque, assentado em um poial de três degraus; a par dele, no segundo degrau, estavam assentados dois velhos, um à sua direita outro à esquerda, os quais eram juizes; no primeiro degrau, estavam outros dois velhos, um a uma parte, outro a outra, que serviam de advogados. Não estavam nessa casa mais outras pessoas; todos calados, com muito silêncio (DONELHA, 1977, p.150).

À arquitetura de influência portuguesa (MARK, 1999, p.178), soma-se a prática da justiça dispensada aos mais velhos do lugar, detentores de conhecimentos sobre os costumes, principal referência nos julgamentos das questões apresentadas pelos litigantes. O recurso ao *Alcorão*, à *Sunna* e aos *badiths*, que configuram o regime da charia, não é descrito pelo autor. Como hipótese, acredito que o exercício consuetudinário da justiça se justifique por insuficiência formativa de homens aptos ao exercício da charia, até aquele momento, além do papel destacado à presença portuguesa naquelas partes. Ademais, como se tratava de um processo de transição, visto que o regime de islamização não estava concluído, é possível que a justiça fosse feita sobre duas bases – regime costumeiro e regime islâmico –, como é comum em regiões que vivem situações semelhantes (LEWIS, 1986).

Mesquitas e escolas foram os lugares institucionais de divulgação e valorização da unidade muçulmana e, por sua vez, exercício dos pilares da fé. As cinco obrigações fundamentais de todo muçulmano são o elo universalizante desta doutrina, capaz de unir todos seus seguidores em horas do dia, momentos do ano ou lugares sobre o globo, contribuindo com a realidade da comunidade, em detrimento de seu aspecto puramente imaginário, ou seja, a ausência de contatos reais, apesar da simultaneidade das ações dos mais diversos e dispersos indivíduos.

### **3. CINCO PILARES DO ISLAMISMO NA SENEGÂMBIA**

Os Cinco Pilares são o elo diário da comunidade muçulmana. São formados pela 1-Profissão de fé, 2- Oração, 3- Esmola, 4- Jejum do Ramadã e 5- Peregrinação a Meca, sendo reconhecidos pela maior parte dos muçulmanos ao redor do globo como elemento fundamental de realização e expressão de sua fé. Nesta seção, abordarei de forma breve sua realização na bacia da Senegâmbia, como forma de destacar a expressão muçulmana naquela região, interligada à comunidade de fiéis, onde quer que eles estejam.

Início pela Profissão de Fé, pois este é o primeiro e mais importante pilar, que se manifesta nas orações, e é o momento em que o fiel afirma que “não há nenhum deus além de Deus e Maomé é seu Profeta”. Em língua árabe, na qual esta fórmula deve ser pronunciada, tem-se a

expressão: “*La ilab ila Allah wa Mubammad rasul Allah*”. Esta assertiva condensa os dois mandamentos fundamentais à religião: o monoteísmo, caracterizado por Deus como fonte absoluta de todo poder; e o papel central desempenhado por Maomé na transmissão da mensagem divina.

Como a pronúncia deve ser feita em árabe, possivelmente os cronistas não entenderam o que era dito pelos bexerins, impedindo-os de descreverem as falas deste ritual. Entretanto, uma passagem apresentada por Manuel Álvares oferece-nos a percepção do testemunho no noroeste africano. Tratava-se das comemorações da festa do fim do jejum, após o mês do Ramadã. Descrevendo o rito, o jesuíta afirma que “um bexerim de categoria mais alta se aproxima da entrada da clausura em torno da mantaba - lugar de sociabilidade à sombra de uma árvore com significados específicos para a comunidade local - e começa a chamar ‘Allah, Allah’ e o nome do profeta Maomé” (ÁLVARES, 1990). Os nomes Allah e Maomé foram compreendidos pelo inaciano que, ao não completar sua descrição, sugere-me que não tenha entendido o que se disse, podendo ser os enunciados pronunciados em árabe. A dupla pronúncia da palavra Allah e o nome Maomé correspondem à fórmula “*La ilab ila Allah wa Mubammad rasul Allah*” e indica tratar-se da Profissão de Fé.

O segundo pilar é oração. Este é o ritual mais presente na documentação portuguesa. O ato de “fazer sala” é descrito pelos três cronistas, como corruptela portuguesa do árabe al-salat. No Cayor, o governante Amad-Malinque “não bebe vinho nem come carne de porco, e faz salas como os mouros” (ALMADA, 1964, p.253). No curso do rio Gâmbia, onde há “mais religiosos bexerins do que há em toda outra Guiné”, Donelha dá notícias da existência de “um ídolo de Mafamede, onde vão em romaria fazer salas ao maldito Mafoma” (DONELHA, 1977, p.146)<sup>11</sup>. Ao longo de 120 léguas deste rio, estavam os três grandes centros de oração citados acima. Lá os religiosos:

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 vozaria alta como muitos clérigos em coro, e no cabo acabam com Ala Arabi, e Ala mimi. Têm suas mulheres que trazem consigo, assim os que estão nas casas como os que estão fora delas (ALMADA, 1964, p.275-276).

Manuel Álvares descreve ritos muçulmanos feitos na festa do fim do jejum, ao término do mês do Ramadã. Segundo o autor, esta festa entre

---

<sup>11</sup> Duas análises distintas sobre essa passagem podem ser vistas em HORTA (2004) e MOTA (2014, cap. 05). Horta, confrontando esta documentação com outras de períodos posteriores, acredita tratar-se de uma interpretação enviesada de Donelha acerca do islamismo no rio Gâmbia. Eu, amparado em análise sincrônica, acredito tratar-se de uma manifestação islâmica sufista que pode ter adquirido significados posteriores.

os muçulmanos africanos era celebrada com músicas e banquetes, nos quais toda a comunidade se reunia, juntamente com alemães, fodigues e mozes que, junto com bexerins, são as principais personalidades religiosas muçulmanas da região. Antes das abluções, na manhã do dia festivo, os fiéis “vão fazer sua sala, e têm uma grande procissão próxima a uma árvore escolhida para este fim, chamada mantaba. Lá eles fazem seu sacrifício.” (ÁLVARES, 1990) Descrevendo os ritos dos Mandinga Sonequi antes da *al-salat*, o autor afirma que “os bexerins levam seus [?] de madeira ou metal cheios de água para se purificar antes de entrar no lugar da cerimônia. O alemão lava seus pés, boca, rosto e o topo de sua cabeça, e os bexerins também [lavam] seus pés” (ÁLVARES, 1990).

Dando continuidade ao ritual, é feita a profissão de fé: nova purificação, esta com areia, direcionamento do corpo e das preces para Meca, no leste, e oração:

Quando estes lavatórios estão completos, um bexerim de categoria mais alta se aproxima da entrada da clausura em torno da mantaba e começa a chamar ‘Allah, Allah’ e o nome do profeta Maomé. Em seguida, os bexerins menores entram, sempre precedidos por três dos outros, mas algumas vezes há muitos deles para todos entrarem. Quando chegam perto do oratório, eles se agacham um por um e preparam o local, então pegando um pouco de terra ou areia eles começam a esfregar seus braços, do pescoço até os cotovelos, e depois disto seus rostos. Voltando-se para o Leste, eles primeiro erguem os braços em frente a seus olhos e com as palmas viradas para cima, invocam Deus e Maomé (ÁLVARES, 1990).

Na ausência de água, o muçulmano pode utilizar areia para se purificar, desde que esteja limpa e seca. Neste caso, percebemos a apropriação local desta possibilidade justaposta ao uso da água: após as abluções com o líquido, descritas acima, os Mandinga passavam areia sobre seus corpos, dando continuidade à purificação. Em seguida, “eles se sentam e beijam o chão três vezes, e a cada vez todos aqueles presentes se erguem na vertical quando os líderes o fazem” (ÁLVARES, 1990). Nesta referência, percebo a descrição física do ato muçulmano da oração: as flexões corporais em respeito e o ato de elevar-se em louvor a Deus são partes fundamentais deste ritual cotidiano, ao redor da grande comunidade islâmica.

O terceiro pilar é a esmola. O Alcorão, em várias passagens, recomenda ao fiel: “recitei as preces, e pagai o tributo dos pobres, e ajoelhai-vos com os que se ajoelham” (MAOMÉ: s/d). Na África, as teocracias muçulmanas e o Estado Mahdista do Sudão fizeram uso da esmola como imposto obrigatório a ser pago pelos fiéis. Durante os regimes coloniais, essa obrigação caiu em desuso e, conforme acredita Ioan Lewis, hoje está praticamente confundida com a sadaga, em seu caráter voluntário (LEWIS:

1986). Como exercício da caridade, este pilar, constantemente apresentado no Alcorão, almejava a formação equânime da sociedade, através de distribuição de recursos e solidariedade social. Por outro lado, a medida é, atualmente, muito aplicada como meio de fortalecer instituições de caridade e fundações pias (GIORDANI, 1992, p.340).

Acredito que o recurso à esmola fosse uma das formas de manutenção das escolas corânicas e das mesquitas, além de garantir a sobrevivência dos bexerins que peregrinavam pelos sertões, divulgando as palavras do Profeta. Manuel Álvares é muito crítico diante desta estratégia, afirmando que “eles pedem esmolas dia e noite e vivem delas” (ÁLVARES, 1990). A interpretação que o cronista faz do pedir esmolas é a seguinte:

Eu não vou esconder uma coisa notável sobre estes lobos em peles de cordeiro, seu método de pedir esmolas. Os verdadeiros Mandingas são todos muito gentis e companheiros e, assim, muito caridosos. (Estas pessoas) vêm aos acampamentos ou casas dos portugueses, apoiando-se numa lança, e pedem os presentes normais, inteiramente para o amor de Deus: eles se agacham e pedem com extrema cortesia, derramando palavras de forma que obtêm tanto quanto buscam, como resultado de sua enorme persistência. Que nação astuta é essa! Então eles ganham e completam tudo que desejam (ÁLVARES, 1990).

O jesuíta acredita que os bexerins se aproveitam da boa fé dos homens para pedir-lhes esmolas que, na maioria dos casos, referiam-se a alimentos, tecidos e demais bens necessários à integridade física e úteis à manutenção de suas práticas. É preciso destacar que o sentido burocrático da *zakat*, como imposto legal, não havia, ainda, vigorado na região e tornar-se-ia presente apenas nos Estados teocráticos posteriores. Philip Curtin afirma que, na *jihad* de Nasir al-Din, os muçulmanos do noroeste africano aceitaram o domínio de um marabuto, mas se negaram a pagar o tributo estabelecido (CURTIN, 1971). Portanto, acreditamos que o sentido de esmola como doação fosse, neste período, superior àquele referente à obrigação legal instituída.

O quarto pilar é o jejum, que acontece uma vez por ano, durante o nono mês do calendário muçulmano chamado Ramadã. Nas comunidades muçulmanas africanas, o mês do Ramadã é popularmente conhecido como o mês do jejum. A prática foi adotada por bexerins de várias partes, como destaca André Álvares de Almada, muito embora não especifique o mês. Ao tratar dos sacerdotes que viviam nas mesquitas ao longo do rio Gâmbia: “andam estes Cacizes magros e debilitados das suas abstinências e jejuns e manjares; não comendo coisa morta por mão de pessoa que não seja religiosa” (ALMADA, 1964, p.275).

Manuel Álvares é arguto em suas observações e identifica cla-

ramente a emergência do mês do Ramadã entre os Mandinga. Conforme o autor:

O jejum deles dura um mês, começando e terminando na lua nova. Durante este período, eles não tomam nada o dia todo. Mas depois do pôr do sol, eles moem o milho e fazem com ele uma bebida, a qual bebem enquanto comem cuscus, carne e outras comidas que têm; e antes do cantar do galo, eles fazem mingau de milho com leite, que lhes dá mais força para seus jejuns. (...) Eles dizem suas orações à noite em certo lugar selecionado como sendo mais adequado a estes fins. (...) Eles escolhem o local pelas condições que este lhes dá para tomar estas cerimônias, as quais são realizadas ao longo do tempo da Quaresma deles. Esta acaba quando a lua nova aparece e eles a saúdam com grande festa (ÁLVARES, 1990).

A alimentação à base de milho, leite e carne é feita apenas à noite, durante o período nomeado pelo jesuíta como “Quaresma”, tratando-se, na verdade, do Ramadã. Álvares evidencia o acompanhamento do calendário lunar feito pelos muçulmanos Mandinga, de acordo com as prescrições islâmicas. De acordo com este autor, os meses começam na lua nova e terminam em sua chegada, ao completar um ciclo lunar. A chegada da lua nova indica que o Ramadã é findado, dando início ao décimo mês islâmico, chamado *Shawwal*, em cujo primeiro dia se festeja a quebra do jejum, na festa de *Eid al-Fitr*. Na manhã do dia festivo, Manual Álvares afirma que os Mandinga se purificavam através das abluções e faziam suas orações, conforme descrito acima.

Depois do sala, eles pedem a Deus e a seu Maomé para livrá-los do mundo e daqueles inimigos que são desconhecidos por eles ou de quem eles não podem se livrar sozinhos. Os reis comparecem a esses salas, acompanhados por muitos cavaleiros se eles os têm, do contrário, por pessoas a pé; e se as clausuras forem mantê-los dentro delas, eles fazem suas salas lá. Depois, eles têm grandes festas e correm seus cavalos, e quando o rei retorna para sua casa, aqueles que o acompanham se despedem e partem para suas aldeias (ÁLVARES, 1990).

A finalização do jejum e a realização da “festa da Páscoa”, na verdade *Eid al-Fitr*, no primeiro dia do mês seguinte ao Ramadã, são elementos que indicam a conversão, aceitação do calendário e realização das comemorações universais do islã. A presença de governantes e da comunidade islâmica atesta a integração promovida pela festa que, através da oração e dos festejos comuns, mantém a comunidade local em comunhão e interligada à *umma*.

A peregrinação a Meca, quinto pilar, certamente foi o mais difícil de ser feito pelos muçulmanos do noroeste africano, ao longo da primeira metade do século XVII. Conforme define David Robinson, o tempo é um produto mais transportável que o espaço: seguir o calendário islâmico seria mais fácil que frequentar os lugares muçulmanos, tão distantes da África Ocidental (ROBINSON, 2004, p.44). Ainda assim, esta atividade estava no horizonte de possibilidades de alguns mercadores e governantes ricos, que tinham condições de arcar com os custos do deslocamento. Por meio dela, tornavam-se respeitadas autoridades religiosas locais. Neste sentido, o ato de ir a Meca é associado diretamente à formação dos bexerins e ao porte de bolsas de mandinga, o principal recurso da cultura material a expressar o caráter islâmico naquela região. Manuel Álvares afirma que:

O demônio então atrai estes mozes e outros discípulos fanáticos da seita do falso profeta que, embora a Casa de Meca seja muito longe, isso não os impede de visitá-la e eles vão lá em peregrinações através de terras estrangeiras nas quais eles atuam como pregadores do inferno. De lá, eles trazem amuletos tão variados quanto os usos nos quais eles os colocam, com relíquias dentro sendo igualmente variadas. Alguns amuletos são usados sobre a roupa, outros nos escudos, alguns vão ao redor do pescoço, outros nos braços e assim vão; mas em cada caso, o objeto inteiro é adornado com estas abominações (ÁLVARES, 1990).

O comércio de noz de cola é acionado como um dos principais recursos aplicados às rotas que levam os comerciantes até Meca. Novamente, a peregrinação é registrada como rito de passagem que transforma o comerciante em respeitado bexerim. A noz é:

muito valorizada por toda a Etiópia. É contada como uma dádiva do céu e os mercadores Mandinga carregam-na para todas as partes da Barbária e, na forma de pó, até Meca. Lá eles são feitos bexerins superiores e retornam com a recompensa normal de nômimas, que eles oferecem por todas essas províncias (ÁLVARES, 1990).

O fazer-se bexerim em Meca, portanto, é muito destacado por Álvares. Ir a Meca fornecia baraka (uma espécie de dom creditado às pessoas de grande devoção) ao homem que realizasse este empreendimento, garantindo-lhe o exercício de fé e dos poderes atribuídos aos religiosos pelo misticismo sufista. Através da romaria, os sacerdotes tomavam conhecimento de aspectos da religião e dos ritos a serem praticados e os traziam para a África Ocidental. Em suas terras, estes novos conhecimentos eram reformulados diante dos contextos culturais e políticos locais e, assim, eram garantidos o dinamismo e as particularidades do islamismo sul-saariano,

no início do século XVII. Somente um século mais tarde, estas práticas entrariam em crise com a chegada de religiosos guerreiros, que percebiam o exercício da política como forma de enfatizar a doutrina e a ortodoxia islâmicas na África.

Além da peregrinação, que impõe ao fiel a barreira do espaço, o calendário muçulmano oferece outra forma de participar deste pilar. Trata-se da festa do Sacrifício, que acontece no décimo segundo mês do calendário islâmico, chamado Dhu'l-hijja. Chamada *Eid ul-Adba*, a festa do Sacrifício acontece no final da Peregrinação e é conhecida no noroeste africano como *tabaske*, ocorrendo 70 dias depois da festa da quebra do jejum. Ioan Lewis (1986, p.113) afirma que, embora integre o calendário muçulmano, esta atividade foi apropriada pelos africanos para indicar homenagens públicas aos governantes dos Estados Wolof<sup>12</sup>. No Saalum, a festa significava reverência ao governante, destacando a submissão de outros:

Logo além destes entra outro Rei da mesma nação, o qual dá obediência ao de Borçalo [Saalum], e acode à sua corte em certos tempos do ano; nos quais fazem umas festas grandes, entre eles chamada[s] Tabasquios, e tem obrigação de lhe acudir com gente e ajudá-lo nas guerras (ALMADA, 1964, p.260).

A realização da festividade islâmica atrelada à política local indica formas de interação e acomodação do islamismo nas sociedades africanas. A adesão das elites à religião muçulmana, amparada por pregadores que eram comerciantes ou conselheiros, não interferiu na manutenção das formas tradicionais locais de autoridade, tornando-se complementares a elas. A realização dos Tabasquios, entre os Wolof do Saalum, dizia respeito à ratificação das alianças políticas, confirmadas no apoio ao governante em momentos de guerra.

Os Cinco Pilares são os elementos que expressam a autoconcepção africana de sua participação na comunidade de fiéis muçulmanos. Através de sua realização, a comunidade se tornava mais integrada e, por meio da peregrinação, adquiria conhecimentos sobre a doutrina e espiritualidade muçulmanas desenvolvidas noutras partes. Além disso, é preciso destacar o papel da África Ocidental como lugar de produção de conhecimentos muçulmanos. Com base na leitura do *Alcorão* e da *Sunna*, amplamente divulgados na região, eram construídas interpretações próprias, levadas a outros centros de peregrinação e espalhadas ao redor da umma. Por esses elementos, acredito na densidade da conversão africana ao islã que, embora marcada por particularidades, mantém integridade no conhecimento dos elementos básicos muçulmanos e, por meio deles, garante sua integração na umma.

---

12 Na documentação portuguesa, o termo autóctone Wolof aparece como Jalofo.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As discussões apresentadas neste artigo são resultados preliminares de uma pesquisa iniciada no curso de mestrado e que prossegue no doutoramento. Num primeiro momento, consegui mapear o fenômeno da islamização na Senegâmbia através da constatação dos Cinco Pilares, das escolas corânicas e das mesquitas. Agora, é preciso explicá-los. Como essas escolas foram criadas na África Ocidental? Quem eram os ulemás que coordenavam os trabalhos espirituais nas mesquitas? Onde se formaram e quais vínculos mantinham com outros mestres ao longo do mundo islâmico? Quais processos influíram na adoção dos Cinco Pilares por uma grande comunidade de fiéis, como pudemos perceber ao longo deste artigo? A constatação de que todo este complexo movimento parte do desenvolvimento de rotas comerciais entre Sahel e Magrebe não me parece suficiente para explicá-lo.

Ao extrapolar os sentidos de representações europeias sobre a África na análise de documentação oriunda da expansão portuguesa, chega-se ao terreno da história social. Aqui, novas perguntas surgem para compreender tanto o fenômeno cultural de descrever o outro quanto a realidade social vivida no continente africano. Para tanto, acredito ser fundamental o cruzamento da documentação europeia com aquela produzida na própria África. Seja na análise de fontes, fruto da oralidade, da escrita do oral ou de escritas africanas – muitas delas muçulmanas – este investimento é necessário.

Aqui, não houve espaço suficiente para discutir abordagem metodológica aplicada à documentação analisada, mas gostaria de apontar a necessidade de confrontar textos de diferentes naturezas e procedências distintas. A crítica interna ao documento, considerando seu conteúdo, estratégias de produção de sentido, coerências e incoerências, deve ser somada à crítica externa, referente ao seu contexto de produção e circulação; e relacional, que toca documentos de diferentes gêneros textuais aos quais se podem fazer perguntas semelhantes. À documentação memorialística, somar-se-ão estudos de missivas missionárias e comerciais, processos inquisitoriais, narrativas muçulmanas produzidas em centros islâmicos africanos, oralidades e, dentro das possibilidades, análise da cultura material.

Acredito que este processo poderá trazer novos matizes à historiografia africanista, auxiliando-nos na compreensão histórica e social do islamismo naquele continente, superando o estigma do Islã Negro e os limites inerentes ao importante estudo das representações. Estes limites serão os próximos passos no desenvolvimento desta pesquisa, rumo a respostas para novas questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALMADA, André Álvares de. Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas

- as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594. In. Brásio, Antônio (Ed.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental*. Segunda Série, vol. III (p.230-378). Lisboa: Agência Geral do Ultramar. 1964
- ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990.
- ASAD, Talal. *The Idea of an anthropology of Islam*. Washington, D. C., 1986.
- BOULÈGUE, Jean. *Le Grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)*. Blois-Paris: Éditions Façades, Diffusion Karthala. 1987.
- 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 (1625)*. Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977.
- FERRONHA, António Luís (Ed.). *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde*. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1994.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes. 1976.
- HORTA, José da Silva. *A Guiné do Cabo Verde. Produção textual e representações (1578-1684)*. Lisboa: Fundação Gulbenkian e FCT. 2011.
- HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (séc. XV-XVII) – das Representações à História. In: GONÇALVES, António Custódio (org.). *O islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. 2004.
- HUTTER, Lucy Maffei. *Navegação nos séculos XVII e XVIII*. Rumo: Brasil. São Paulo: EdUSP. 2005.
- LAUNAY, R. *Beyond the stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley, CA., 1992.
- LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Saara*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.

- LOPES, Carlos. *Kaabunké. Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1999.
- MAOMÉ. *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d.
- MARK, Peter. The evolution of “Portuguese” Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century. In.: *The Journal of African History*. vol. 40. n. 2. 1999.
- MOTA, Thiago Henrique. *A outra cor de Mafamede: aspectos do islamismo na Guiné em três narrativas luso-africanas (1594-1625)*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2014.
- O’NEILL, Charles; DOMÍNGUEZ, Joaquín María (Ed.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização – Uma abordagem antropológica*. Aparecida (SP): Editora Santuário. 2010.
- REESE, Scott S. Islam in Africa/Africans and Islam. *The Journal of African History*, n.55. v.1. p.17-26. 2014.
- ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
- SOARES, Benjamin. The historiography of Islam in West African: an anthropologist view. *The Journal of African History*. n.55, v.1, p.27-36. 2014.
- 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.

*Recebido em: 20/06/2014*

*Aceito em: 21/07/2014*