

# O ISLÃO NOS TEXTOS PORTUGUESES: NOROESTE AFRICANO (SÉCS. XV-XVII) — DAS REPRESENTAÇÕES À HISTÓRIA

JOSÉ DA SILVA HORTA<sup>1</sup>

A Red Tobin

A história das representações do Islão subsariano a partir dos textos portugueses está em grande parte por fazer. O objectivo deste trabalho é apenas sustentar a premência dessa história como parte do fazer da história religiosa africana. Neste sentido, longe de ensaiar uma síntese que, no estado actual dos conhecimentos, seria prematura, pretende-se, sobretudo, formular questões, sugerir um método e exemplificá-lo na resolução de um problema concreto de interpretação de fontes.

Centremo-nos no caso do Noroeste Africano e na produção textual dos séculos XV a XVII. Uma primeira análise das representações do Islão já nos ocupou para o período de 1453 a 1508 (ou seja, de Gomes Eanes de Zurara a Duarte Pacheco Pereira), incluindo os escritos europeus, em geral, resultantes de viagens na região e no âmbito mais abrangente da representação do Africano nesses textos<sup>2</sup>. A mesma linha de investigação prossegue, agora, abarcando também uma segunda sequência textual (1578-1684), de momento nos textos portugueses, mas confrontando-os com outros sempre que necessário. O espaço alvo é a denominada, na época, pelos Portugueses, “Guiné do Cabo Verde”. Refiro-me a uma categoria geográfica recobrando o espaço

---

\* Queria expressar a minha gratidão a Redmond Tobin, arqueólogo, membro do Institute of Archaeologists of Ireland, investigador do National Museum of The Gambia aquando da minha missão àquele país em Junho de 1998: o seu apoio foi inexcédvel, facultando, a meu pedido, informações essenciais resultantes de trabalho in loco. Agradeço também a Morro Komma, assistente de investigação de R. Tobin, que, a instâncias deste, recolheu e registou a tradição oral sobre Tontang. Finalmente agradeço a Eduardo Costa Dias, Peter Mark, Ramon Sarró e Stephen Bühnen a discussão e comentários à minha comunicação. A missão à República da Gâmbia foi em grande parte financiada pelo Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa (CLEPUL), de que sou colaborador, e ainda pelo Conselho Directivo da Faculdade de Letras de Lisboa e pelo Departamento de História da mesma Faculdade.

<sup>1</sup> Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

<sup>2</sup> J. da Silva Horta, *A representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)*, Sep. de *Mare Liberum, Revista de História dos Mares*, nº 2, Lisboa, 1991, pp. 209-339 (pub. integral de dissertação de mestrado), em particular nas pp. 258-272. Este estudo foi antecedido de outros sobre o período anterior aos contactos quatrocentistas, em que foi analisada a imagem do Mouro Negro, v. “A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos”, *O Confronto do Olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas. Séculos XV e XVI. Portugal, África, Ásia, América*, coord. de António Luís Ferronha, Lisboa, Editorial Caminho, 1991, pp. 43-70 (reformulação de um artigo ed. em 1989).

costeiro e fluvial entre o Senegal e a Serra Leoa, tendo como limite no interior, o raio de acção dos mercadores portugueses e luso-africanos condicionado pela hidrografia e pela imposições político-económicas africanas<sup>3</sup>.

Uma primeira constatação: o conhecimento da história do Islão, nomeadamente da história da islamização da *Grande Senegâmbia* (no conceito de Boubacar Barry<sup>4</sup>), e incluindo ainda franjas da actual Serra Leoa, esse conhecimento ou não tem tido em conta ou tem feito deles um uso apenas fragmentário das fontes portuguesas. Tirante os trabalhos de Jean Boulègue sobre a Senegâmbia Setentrional<sup>5</sup>, uma parcial excepção a este panorama é um artigo publicado em 2001 por Charles de Lespinay sobre as religiões da Casamansa nas relações de viagem europeias<sup>6</sup>. Também é de notar o uso das fontes portuguesas pré-coloniais, nalgumas abordagens do Islão no âmbito da história do espaço kaabunké<sup>7</sup>. É inegável o carácter fragmentário ou incompleto dos próprios dados que, nesta matéria, os textos nos facultam. Porém, aquilo que continua a faltar é uma recolha sistemática e cronológica de todas as referências ao Islão nos textos do período em estudo; recolha a que poderia, então, seguir-se uma análise caso a caso, sempre que possível em confronto com outro tipo de fontes.

Acresce o contraste com as grandes sínteses da História do Islão oeste-africano que se apresentam relativamente centradas no interior do Sudão Ocidental. Basta ver, por exemplo, a *Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest* de Joseph Cuoq<sup>8</sup>, feita a partir das fontes árabes, e os estudos de referência que Nehemia Levtzion nos legou (em *Islam in West Africa* e como co-director em *The History of Islam in Africa*)<sup>9</sup>. Dir-se-ia: nada mais natural a menor atenção dada ao Atlântico africano se nos

<sup>3</sup> Sobre o assunto v. J. da Silva Horta, *A "Guiné do Cabo Verde": produção textual e representações (1578-1684)*, Dissertação de Doutoramento em História da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, Outubro de 2002.

<sup>4</sup> Boubacar Barry, *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle. Traite négrière, Islam, et conquête coloniale*, Paris, Éditions l'Harmattan, imp. 1988, pp. 7-35.

<sup>5</sup> V. Jean Boulègue, *Le Grand Jolof (XIIIe-XVIIe siècle)*, Blois-Paris, Éditions Façades, Diffusion Karthala, 1987; idem, *La Traite, l'Etat, l'Islam. Les Royaumes Wolof du XVème au XVIIIème Siècle*, Thèse d'Etat pour le Doctorat es-Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris I-U.E.R. d'Histoire, 1986.

<sup>6</sup> V. Charles de Lespinay, "La religion dans les relations de voyage XVe-XIXe siècles", *Droits et Cultures*, 42, 2001/2, pp. 147-180, artigo a que voltaremos adiante.

<sup>7</sup> V. por outros, Mamadou Mané, *Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle*, Dakar, IFAN, 1979, sep. do *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, tome 40, série B, n° 1, Janvier 1978, pp. 87-159; Carlos Lopes, *Kaabunké. Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999 e idem, "La présence islamique dans l'espace kaabunké", *Mansas, escravos, grumetes e gentio. Cacheu na encruzilhada de civilizações*, coordenação de idem, Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1993, pp. 81-97.

<sup>8</sup> Joseph Cuoq, *Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du XVIe siècle*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner SA, copy 1984.

<sup>9</sup> N. Levtzion, *Islam in West Africa. Religion, Society and Politics to 1800*, Aldershot/Brookfield, Variorum, 1994 e idem dir. em colab com Randall L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press; Oxford, James Currey, Cape Town, David Philip, 2000.

situarmos numa óptica africana destas matérias, nomeadamente tendo em conta o carácter relativamente periférico da costa e até mais tardio nesse processo de expansão islâmica. No entanto, este Islão (ou Islões) não pode ser, evidentemente, um objecto menor e é, geralmente, alvo de atenção na justa medida da importância que assume no processo histórico da Senegâmbia sobretudo a partir do século XVII.

Neste ponto, estamos também perante um problema de perspectiva historiográfica: não se estuda ou não se aprofunda esta temática porque as fontes o não permitem ou antes porque o interesse dos historiadores não está verdadeiramente centrado no Islão, enquanto objecto de uma história das religiões africanas propriamente ditas e no seu âmbito analisado? Retomo aqui a recente chamada de atenção de Ibrahima Thioub, importante como perspectiva crítica da historiografia sobre a questão: “L’affirmation de l’islam comme force politique majeure en Afrique de l’ouest au XVIIe siècle a souvent éclipsé le fait qu’il est avant tout et essentiellement une religion. L’approche politique et économique a prévalu dans l’historiographie consacrée à cette religion”<sup>10</sup>. Apesar dos enfoques em causa serem fundamentais e cada vez mais actuais e necessários (como já se verificou neste colóquio), a chamada de atenção de Thioub não deixa de ter razão de ser. São disso exemplo alguns problemas que, a nosso ver, não estão suficientemente esclarecidos ou que necessitam de ser sistematicamente examinados nas fontes:

1) Como avaliar rigorosamente (inclusive com que fontes) a evolução da islamização no Noroeste Africano atlântico? A superficialidade da islamização subsariana de que nos falam autores de meados do século XV como Zurara, e os mais bem informados Cadamosto e Diogo Gomes (este escrevendo tardiamente sobre a sua experiência guineense) correspondia à realidade? Segundo Boulègue, na Senegâmbia setentrional, seria de facto assim, para a maioria da população. Como evoluiu a situação nos séculos seguintes? Mamadou Mané e Carlos Lopes ratificam essas conclusões para o espaço kaabunké pelo menos até ao início do séc. XVII.

2) Como explicar então a hipervalorização do peso do Islão, que perpassa nas fontes portuguesas? Antes de mais, o equívoco, pelo menos inicial, de tender a associar a circuncisão à prática do Islamismo, explicando a origem da primeira como resultado da influência do Islão (representação que também ocorre relativamente à costa oriental de África), fruto de uma associação entre circuncisão e “lei”, judaica ou muçulmana<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Ibrahima Thioub, “L’espace dans les travaux des historiens de l’Ecole de Dakar’: entre héritage colonial et construction nationale”, *Les espaces de l’historien*. Etudes d’historiographie rassemblées par Jean-Claude Waquet, Odile Goerg e Rebecca Rogers Presses Universitaires de Strasbourg, 2000, pp. 91-110, p. 104.

<sup>11</sup> Para a explicação dessa associação e exemplos dela, v. J. da Silva Horta, *A representação do Africano*, pp. 276-277 e *idem*, “O Africano: produção textual e representações (séculos XV-XVII)”, *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*, dir. de Fernando Alves Cristovão. [2ª ed.], Coimbra, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, L3. FCT/Almedina, 2002, pp. 261-301, p. 277 e n. 48.

No caso dos Mandingas, que é, a esse respeito paradigmático, temos uma resposta global da historiografia: uma generalização, a que os autores coevos procederam, do islamismo dos comerciantes e agentes religiosos a todos os Mandingas. Era com uns e outros, dado o impacto da sua presença no Oeste-africano atlântico, que os Portugueses mais contactavam<sup>12</sup>. Acrescentaria, no mesmo âmbito, outra resposta possível: o cruzamento do lugar - comum que associava mandingas a muçulmanos à percepção do espaço guineense (no mencionado sentido de *Guiné* ou sobrepujando-o) como estando essencialmente subordinado ao poder mandinga, consubstanciado na figura do *Mandimansa*, percepção essa que se afigura, em parte, de origem africana<sup>13</sup>.

Decorre do que até aqui se lavrou o seguinte: uma análise das representações que das religiões africanas fazem os textos portugueses (e europeus em geral) constitui uma condição indispensável para responder ou aprofundar a resposta aos problemas acima formulados. Noutro lugar já chamámos a atenção para as *representações* como objecto de charneira entre a História da Europa (nomeadamente a história da expansão) e a história Africana<sup>14</sup>. Por isso dir-se-á apenas que sem um tratamento da massa informativa antropológica dos textos segundo os sistemas de representação que a organizam, não poderemos fazer um uso adequado e rigoroso dessas fontes para a História do Islão, como para a História de África em geral<sup>15</sup>.

No caso em apreço, o das representações europeias, devem considerar-se na análise, antes de mais: as categorias de representação da religião que enformam e condicionam todo o discurso antropológico dos autores; as significações a elas associadas que conduzem a uma filtragem na observação da alteridade; os lugares-comuns que vão sendo construídos e fixados no contacto com ela. A religião constitui, porventura, o nível de representação em que esse filtro cultural é mais espesso<sup>16</sup>. Mas as limitações dos textos na própria observação dessa realidade são também determinadas pelas escolhas dos autores ao procederem ao seu registo escrito para um destinatário individual ou para um público. Na matéria em causa, desde os

<sup>12</sup> V. M. Mané, *Contribution à l'histoire du Kaabu*, p. 122. Cfr. com a interpretação de Carlos Lopes, *Kaabunké*, pp. 159-161.

<sup>13</sup> Cfr. J. da Silva Horta, "La perception du Mandé et de l'identité mandingue dans les textes européens, 1453-1508", *History in Africa. A Journal of Method*, vol. 23, 1996, pp. 75-86; *idem*, "Evidence for a Luso-African Identity in 'Portuguese' Accounts on 'Guinea of Cape Verde' (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", *History in Africa. A Journal of Method*, vol. 27, 2000, pp. 99-130, pp. 114-117 e *idem*, *A "Guiné do Cabo Verde"*, pp. 398-405.

<sup>14</sup> J. da Silva Horta, *Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações*, [s.l., s.n., s.d.], sep. Colóquio Internacional "Construção e Ensino da História de África", Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, pp. 189-200.

<sup>15</sup> *Idem*, *ibidem*, aprofundando a perspectiva sugerida por Adam Jones e Beatrix Heintze, "Introduction", *European Sources for Sub-Saharan Africa before 1900: use and abuse*, ed. by [...] in *Paideuma*, [Wiesbaden], 33, 1987, pp. 1-17, sobretudo pp. 4 e 15.

<sup>16</sup> "...European sources are eurocentric [...] particularly for the history of ideology and cognition, or indeed for semi-ideological subjects such as gender relations, slavery, kinship or art.", *idem*, *ibidem*, p. 4.

primeiros contactos com os Africanos, foi maior o interesse em descrever as religiões autóctones que o Islão. Neste caso, talvez porque se pensasse que estes *Mouros* - no sentido coevo de Muçulmanos - não seriam diferentes dos outros membros da "seita de Mafamede" na essência das suas crenças e cerimónias, portanto, não valeria muito a pena debruçarem-se em pormenor sobre a sua religião, ao contrário da curiosidade que os cultos "idólatras" (para usar a classificação então corrente) suscitavam. Em ambos os casos, temos o mesmo olhar quase em exclusivo para a face externa, visível da religião, a das suas práticas, não acompanhada de uma reflexão sobre a essência da sua natureza<sup>17</sup>.

As representações têm a sua própria evolução que acompanha a história dos contactos e, evidentemente, a história africana. Tomemos como ponto de chegada a nova síntese de conhecimento sobre a costa guineense, que em estudos anteriores considerámos culturalmente luso-africana, que corporizam as obras de autores caboverdianos como André Álvares de Almada (no seu *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* ms. de c. 1592-1593 e 1594) e André Donelha (ms. de 1625). Quanto ao Islão, elas representam, respectivamente, duas faces da mesma moeda. Por um lado, em Almada, muçulmanos inimigos da fé, quiçá mesmo agentes do "Inimigo do Género Humano", o Demónio. Neste sentido, parece haver um retrocesso da abertura ao Islão africano que se verificara no período dos primeiros contactos, em que a associação desses muçulmanos, por serem negros, à "geração dos Gentios", os posicionava favoravelmente, por comparação com os outros *mouros*, na contabilidade das potenciais conversões. Por contraste, nesta fase mais aprofundada de relacionamento, há mesmo um exacerbar da crítica e avaliação negativa dos religiosos muçulmanos, os *bixirins* ou *cacizes*. Enquanto letrados e principais agentes da islamização, credores de grande influência nos círculos do poder político e junto das comunidades locais, são tomados como a mais séria ameaça ao proselitismo cristão e, enquanto tal, alvo de alguma atenção pelos autores. Almada vai ainda mais longe na sua visão radicalmente negativa do Islamismo meridional: baseando-se em tradições orais que regista, acusa os religiosos muçulmanos de conduzirem os que neles confiavam a fazer sacrifícios humanos aos seus próximos, por isso os considerando agentes do Demónio ou por ele possuídos. Nas suas palavras "...estes bixirins falam sempre pela boca do imigo do género humano", atestando que um deles curara um rei jalofo (*wolof*) "...aplicando-lhe os remédios com ervas e outras cousas que o demónio lhe amostraria..."<sup>18</sup>. Eis, no findar do século XVI, um posicionamento anti-islâmico para a África subsariana que, partilhado pelos missionários jesuítas que acederam, pelo

<sup>17</sup> V. J. da Silva Horta, *A representação do Africano...*, cap. 2.

<sup>18</sup> André Álvares de Almada, *Tratado Breve dos Rios de 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...*, leitura, introdução e notas de António Brásio, Lisboa, Editorial L. I. A. M., 1964 (doravante *Tratado*), p. 9.

menos, a uma versão do *Tratado*, chega a superar o que, de negativo, Duarte Pacheco Pereira havia escrito quase 90 anos antes acerca dos “Macometas” da Guiné<sup>19</sup>. As raízes deste posicionamento radical mereceriam uma indagação aprofundada, tanto mais que o seu autor é, não só, um homem conhecedor da realidade africana, como ele próprio um cabo-verdiano com ascendência africana e portador de uma cultura luso-africana.

Consubstanciando-se na imagem dos Mandingas (mas também, por exemplo dos Wolof), os muçulmanos são um misto de parceiros admirados e de rivais temidos<sup>20</sup>. Almada queixando-se das traições e maus tratos sofridos pelos Portugueses e luso-africanos às mãos dos Mandingas do rio Gâmbia, parece remeter-nos para a superação de uma imagem anterior positiva do Mandinga como paradigma do parceiro comercial digno de fé<sup>21</sup>. Em contrapartida, André Donelha dá a mostrar, quase que orgulhosamente, os favores de que gozava e a convivência de que usufruía com dignitários muçulmanos mandingas do mesmo rio. É recebido pelo *sandeguil*<sup>22</sup>, no dizer dos Tangomaus ou Lançados, o “duque” da “aldeia” e porto de Cação (ou “Casão”, i.e. Cassão - *Cassan*) que tinha conduzido uma sessão judicial com os seus *bixirins*, trocando ambos gestos calorosos. Através do mandinga Gaspar Vaz — que alternadamente, conforme as circunstâncias, se auto-identificava como cristão ou como muçulmano — e da sua amizade pessoal com outro mandinga, Gilmarão, Donelha pôde também ter uma longa conversa com *bixirins*, sobre as fontes do rio Gâmbia<sup>23</sup>. Não deixa, porém, noutra contexto, de seguir o núcleo duro da imagem canónica do Islão pelo Ocidente que caracterizava aquela religião como um culto a Maomé (e não a Alá), projectando todas as críticas na figura do Profeta e na acção ‘nefasta’ dos seus agentes<sup>24</sup>, como veremos.

É precisamente a partir de Donelha que se procurará, de seguida, ilustrar no concreto a relevância de uma análise das representações do Islão como parte do fazer da história das religiões do espaço africano em apreço. Trata-se de um caso em que se revela o peso, enquanto esquema mental que condiciona a observação, de um lugar-comum presente em textos portugueses coevos sobre a região: *todo o mandinga é um fervoroso muçulmano*<sup>25</sup>. Sem dúvida que identitariamente o mandinga se pensa hoje

<sup>19</sup> V. J. da Silva Horta, *A representação do Africano...*, pp. 270-272.

<sup>20</sup> Sobre o fundamento desta dualidade, v. *idem*, *A “Guiné do Cabo Verde”*, pp. 404-405.

<sup>21</sup> Cfr. Almada, *Tratado*, p. 45.

<sup>22</sup> “Sandeguil” era um título político (*satigui* ou *silatigui*); sobre o seu significado v. T. da Mota, a ed. de André Donelha infracitada, p. 301, n. 255.

<sup>23</sup> André Donelha, *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625). An Account of Sierra Leone and the Rivers of Guinea of Cape Verde (1625)*, ed. do texto português, introdução, notas e apêndices por Avelino Teixeira da Mota, notas e tradução inglesa por P. E. H. Hair, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977 (doravante *Descrição*), pp. 148 e ss. e 160.

<sup>24</sup> Sobre este cânon ocidental, constituído desde os séculos XII e XIII, v. Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960. Para a mobilização e prevalência deste cânon na primeira sequência de textos europeus sobre a “Guiné do Cabo Verde” (1453-1508), v. J. da Silva Horta, *A representação do Africano*, sobretudo pp. 265-272.

assim mesmo: mandinga e muçulmano, na formulação de Eduardo Costa Dias<sup>26</sup>. Mas note-se que estamos a falar, neste caso, do final do séc. XVI e inícios do séc. XVII. Seria assim? A concepção de Almada a este respeito parece menos linear que a de Donelha, dizendo o primeiro: “Estes Jalofos e Mandingas *em parte* parece que usam da seita de Mafamede, porque os seus Bixirins, que são os religiosos, fazem salas como os mouros”<sup>27</sup>. Mas a sua observação apenas tentava avaliar a fidelidade, ou não, daqueles à ortodoxia muçulmana, tomando a parte pelo todo<sup>28</sup>.

Na verdade, haveria um grande contraste entre as camadas, em princípio minoritárias, da população islamizadas e as crenças e práticas autóctones. A que é que isso corresponderia na vivência da religião? Mesmo entre os mandingas muçulmanos vigorava — como sublinhou também Eduardo Costa Dias, referindo-se ao espaço do antigo Kaabu —, o princípio da intercomunicabilidade entre as ideias religiosas pré-islâmicas e as ideias religiosas muçulmanas<sup>29</sup>. De igual modo, nas crenças e práticas religiosas em geral vigoraria como que um sincretismo religioso, senão, nalguns casos, uma justaposição, um pouco como foi e em parte ainda continua a ser a relação entre essas religiões e o Cristianismo.

Um passo sobre a religião mandinga na margem norte do rio Gâmbia na *Descrição* de André Donelha chamou-nos a atenção pelo que nele chocava, por estranho, relativamente àquilo que se conhece da representação do africano muçulmano:

“Passando esta ilha do Pinto, que é despovoada, indo polo rio acima, tem menos largura e se acha no canal mais de vinte braças de fundo. Da banda do norte a terra é algum tanto mais alta. Da mesma banda passamos a raiz de um monte alto, só, alevantado; chama-se o monte Vermelho. Tem pola sua costa acima, ainda que ingrime, árvores piquenas. *Em cima deste monte têm os Mandingas um ídolo de Mafamede, onde vão em romaria fazer salas ao maldito Mafoma, porque não há nação de negros que tenha tomado com mais fervor a lei de Mafamede como os Mandingas.*

“Passado este monte Vermelho, descobrimos hũa ilha, que se chama de Cabopa, por haver nela muitas árvores de *cabopa*, mui direitas...”<sup>30</sup>

A passagem sublinhada, que a profusa anotação da edição de Teixeira da Mota e Paul Hair da obra de Donelha poupou, foi recentemente considerada um testemunho da presença do Islão no rio Gâmbia: “le texte suivant signale une “idole” qui est en

<sup>25</sup> Cfr. Carlos Lopes, *Kaabunké...*, p. 159-161.

<sup>26</sup> Cfr. Eduardo Costa Dias, “Ser mandinga e muçulmano, um modo de ver o mundo”, *Forum Sociológico*, nº 1, 1992, pp. 95-104.

<sup>27</sup> Almada, *Tratado*, p. 41 (sublinhados nossos).

<sup>28</sup> É assim que o mesmo Almada, logo adiante, sublinha o grande número de *bixirins* no Gâmbia e a existência de três “conventos” na “Banda do Norte” do rio (cfr. *ibidem*, pp. 47-48).

<sup>29</sup> Eduardo Costa Dias, “Les mandingues de l’ancien Kaabu et le savoir musulman”, *Mande Studies*, vol. 1, 1999, pp. 125-139, *passim*.

<sup>30</sup> Donelha, *Descrição*, p. 146.

fait un lieu de prière, une mosquée à ciel ouvert” a que se juntaria uma descrição de “un autre lieu de culte musulman”<sup>31</sup>, próximo, em Cação, esta segunda não estando aqui em causa. Todavia, nos textos portugueses dos séculos XV a XVII sobre a Guiné não se encontra aquele cruzamento das categorias de ídolo e idolatria e de professo da “lei de Mafamede”. No sistema de classificação das crenças, no essencial fixado na Península Ibérica desde os séculos XIII e XIV<sup>32</sup>, uma coisa eram os *Gentios idólatras* (ou apenas *Idólatras*), outra os *Mouros* ou fiéis de Maomé e essa mesma distinção se verifica nas sequências textuais estudadas, relativas ao Noroeste Africano<sup>33</sup>. Como é que os Mandingas podiam ser simultaneamente apresentados como muçulmanos e representados como adorando um *ídolo* de Maomé? Algo que, antes, convocaria a imagem completamente distorcida do Islão que na Idade Média era corrente sobretudo nos países do Norte da Europa, mas não em Portugal e na Península Ibérica que historicamente usufruiu de um longo e profundo contacto com o Islão. Por estes motivos, este passo suscitou-nos dúvidas sobre o culto que estaria ali em causa, dúvidas reforçadas por outras fontes, escritas e orais.

O “Monte Vermelho” de Donelha (ver Mapa2) corresponde ao actual *Tontang*<sup>34</sup>, situado na margem norte da *Central River Division* do rio Gâmbia e da República do mesmo nome, mais precisamente a montante das *Deer islands*, junto à *Bird island* (ver Fot. 1 e 2) e a jusante de *Kuntaur*. Esta localização foi obtida *in loco*, pelo arqueólogo Redmond Tobin em Novembro de 1998<sup>35</sup>. As informações então recolhidas não atestaram a continuidade (ou a memória) de qualquer culto muçulmano ligado àquele monte. Em contrapartida foi, então, recolhida a tradição oral que lhe está associada. A recolha foi realizada por Morro Komma<sup>36</sup>, de que se reproduz *ipsis verbis* a tradução

<sup>31</sup> Charles de Lespinay, cit., p. 154.

<sup>32</sup> J. da Silva Horta, “A imagem do Africano pelos Portugueses antes dos contactos”, cit.

<sup>33</sup> Além das sequências textuais conhecidas relativas à Guiné em que se plasma essa distinção, uma das leituras directas de Donelha, *Os Lusíadas*, cujo reflexo se detecta noutros passos da sua obra, é inequívoca no mesmo separar de águas, por exemplo no que tange ao Oriente, entre culto dos ídolos e culto de Maomé (cfr. *Os Lusíadas* II. 50.7-8 e 51.6; VII.17.6-7; VII.32.3 e 33.3).

<sup>34</sup> O “Monte Vermelho” ou *Tontang* corresponde ao “Red Mount of Kassang” da maneira como este é localizado e descrito no *Africa Pilot* (1967, vol. I, fl. 289, p. 25). Teixeira da Mota (ed. de Donelha, cit., p. 298, n. 250), a partir da mesma fonte (consultou a ed. de 1953 a que não pudemos aceder) considerou serem elevações distintas. No entanto, o confronto da localização e descrição que é feita no *Africa Pilot*, e a observação directa do local feita pelo arqueólogo Redmond Tobin, que o fotografou e à área circundante, bem como o confronto das fontes que se analisaram, confirmam essa identificação. Segundo este último verificou, não há, aliás, qualquer outro monte em toda a área daquela secção do rio Gâmbia, nem em toda a zona da margem norte em causa.

<sup>35</sup> No decorrer da nossa missão à Gâmbia em Junho de 1998, interpelámos Redmond Tobin sobre o “Monte Vermelho” de Donelha, que aquele associou a *Tontang*, onde já havia estado. Em Novembro, no decorrer de trabalho de investigação na *Central River Division* do Gâmbia, Tobin teve oportunidade de confirmar a identificação e dar sequência ao nosso interesse por obter mais informações sobre o monte, solicitando a Morro Komma (ver a nota seguinte) uma recolha da tradição oral associada ao monte nas povoações próximas.



inglesa do próprio, a partir das gravações das entrevistas feitas essencialmente nas línguas locais, em Mandinga (*Mandinka*) e Fula (*Fulfulde*):

Informador: Bolong Drammeh (aldeia de Madina)

"The name *Tontang* was brought in because whenever you say the name *manjumba konko* (you drown into the river), people also saw white crocodile which lived in the river around the hill and it was very very mysterious and one man who was going along with his wife saw the crocodile and he shut the crocodile with his gun and immediately the man died.

And after people saw another crocodile with a thomb [sic] tree on its back. And this crocodile travels on Mondays and Fridays from *Niani Maroo* in a Island to the hill area. People also believed that that there is a dragon [sic] at the hill, and that was the time when white people came to the area and have a base making investigation but after all people observe [sic] know what but captured from oral sources. When the white expertise venture [came] to set an investigation and details about the hill it is believed that there lived a mysterious devil and he changed when they set the equipment for thorough investigation on the hill. [The] devil will suddenly disappear and will be seen in action like [...] when they went to the river side mysterious devil will set on of the hills [and] vice versa.

Informador: Alkalo Samba Dem (aldeia de Manjumba)

"According to Samba Dem — the village alkalo said — their elders used to tell them about *Tontang* since the place was a very thick small forest full of wild animals like monkeys, pigs, lions, leopard devils, crocodiles, etc, etc.

The elderly people of *Tontang* used to fight against the wild devils spiritually in order to make a very good use of the bush for cultivation and their domestic needs from the bush for their survival.

Entrevista:

— I heard that there is a white crocodile at the site?

Informador — Yes of course, there are two types of crocodile found. There is a very interesting crocodile which has a planted tree on its back and the name of that tree is called *Ngasino* and the other one is a white crocodile. These crocodiles have

<sup>36</sup> V. os agradecimentos lavrados no início deste estudo. Morro Komma foi assistente de Redmond Tobin nos levantamentos arqueológicos no Gâmbia para o National Museum of the Gambia e, no dizer do segundo, trabalhou muitos anos como "research assistant on oral histories" no mesmo país. Fluente em Mandinga (*Mandinka*) e Fula, contou ainda com a colaboração de outro assistente de Tobin, Lamin Sanyang, fluente em Mandinga e Wolof.

special days of travelling from side to another on Mondays and Fridays.

“According to a sister of the Alkalo named Mrs. Kumba Dem that during their childhood the elder sister of the Alkalo Kumba Dem, said normally on Mondays when they go to the river side to swim frequently they appeared by travelling, so they will all come out and stand on the bank watching them passing, but actually they didn’t know the time they returned.

Mr. Dem said he used to hear from the elders saying that there is a place where a dragon [sic] is staying called *Kassang* and that *Kassang* is the area where a ship called *Lady Denham* sank and was cursed by the dragon. Still others are saying is still there and others are saying it has moved. The place was completely abandoned [...].

Não pretendendo, neste momento, sujeitar as tradições em causa a uma análise sistemática, bastará sublinhar, como evidentes, os seus denominadores comuns no plano religioso<sup>36b</sup>. Informações complementares dadas por Redmond Tobin esclareceram que “dragon” (“dragão”) tinha sido a palavra inglesa usada para completar a tradução, para identificar, coloquialmente, um determinado ser sobrenatural referido no decorrer das entrevistas. A palavra “dragão” não corresponderia, assim, mais do que ao termo encontrado para definir aproximativamente a criatura descrita pelos informadores. De igual modo, os textos orais referem também termos como “crocodile” e “devil”, que, no contexto, poderiam corresponder ao mesmo ser mítico. Infelizmente não nos foi possível aceder às palavras em causa nas línguas locais. Como nos asseverou Tobin, aqueles termos são correntemente usados em inglês — até por tradicionalistas reputados como Bakari Sidibeh do National Museum of the Gambia<sup>37</sup> — em conexão com seres sobrenaturais associados a “landmarks and/or sacred sites and/or ritual sites”<sup>38</sup>. Mais adiante, reencontraremos, com o mesmo sentido geral, um desses termos (“devil”) no registo feito pelo viajante setecentista Francis Moore.

Posteriormente, deparámos nas duas descrições de Francisco Lemos Coelho, respectivamente de 1669 e 1684, os seguintes passos, próximos de uma parte significativa daquelas tradições orais:

#### *Descrição (1669)*

“De Nanhimargo a Cação ha quatro legoas, este caminho tem muitos parceis de huma banda, e de outra, se bem devaça, assim que o bom caminho he ir a meyo rio de Nanhimargo, a duas legoas está hum ilheo que se chama das Cabopas; á banda do norte deixallo á mão esquerda, e dar-lhe resguardo á entrada, e sahida que tem parceis,

<sup>36b</sup> Não apartando eventuais marcas do Islamismo dominante, actualmente, na região.

<sup>37</sup> Em companhia de Eduardo Costa Dias, tivemos ocasião de o ouvir, em sua casa, sobre a queda do antigo Kaabu, em Junho de 1998.

<sup>38</sup> Informação pessoal de R. Tobin, em mensagens de correio electrónico datadas de 8 e 19 de Setembro de 2003 (a quem muito agradecemos).

antes de chegar a Cação está huma rocha escalvada, que chamão a Rocha do Ouro, dizem os negros que he encantada, e nem hum páo se corta nella. Tambem dizem forão ja ali os Inglezes abrir minas, e que morrerão todos, quererá Deos que tenha guardado esta felicidade para os nossos Portuguezes”.<sup>39</sup>

*Descrição (1684)*

“E tornando ao caminho do rio, quem vai para Cação hade deixar este ilheo a banda do Norte, e dar lhe-ia resguardo a entrada e sahida que tem parceis.

“Antes de chegar ao porto de Cação està húa rocha escalvada e vermelha que chamão a Rocha do Ouro. Dizem os negros que he encantada e nenhú páo cortão là. Dizem tambem forão a ella ingleses engenheiros a abrir minas mas que morrerão todos. Quererá Deos esteja guardada esta felicidade para a Nação Portuguesa...”<sup>40</sup>

A identidade entre o “Monte Vermelho” de Donelha e a “Rocha de Ouro” “escalvada e vermelha” de Lemos Coelho por um lado e, por outro, os pontos de contacto entre as tradições hoje correntes no mesmo local e a tradição a ele associada no século XVII, afiguram-se-nos definitivamente estabelecidos por um relato de Francis Moore. Viajando no Gâmbia, a partir de *James Island*, ao serviço da *Royal African Company of England* em 1724, observou:

“On the 7th [January], at Eight this morning, we got under sail, passing on the South Side of Bird Island, whis is about two Miles long, with high Trees, and appears to be a fine island; ‘tis nearest the Northern Shore. Just beyond it is the Red Mount, bare of Trees, and half a League short of *Cassan*. This Hill is by the Natives call’d *Jerunk*, of which they tell a thousand idle Stories; as, that once it had abundance of Gold, but that the Devil being hangry, carried it all away on one Night. It is a small round Hill about 20 fathom high, and it very red and steep, rising directly from the River Side, towards which it is perfectly bare, producing nothing. I find by one of the Journals, that this Hill has been already examin’d.”<sup>41</sup>

A história dos engenheiros de minas que buscavam ouro no “Monte Vermelho” que Lemos Coelho terá ouvido — cujo fundo real desconhecemos mas pode ter alguma relação com a última frase da citação de Moore — parece ter sobrevivido na tradição

<sup>39</sup> Francisco de Lemos Coelho, *Descrição da Costa da Guiné desde o cabo Verde athe Serra Lioa com Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegão Feita por [...] no Anno de 1669*, in Damião Peres, *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné de Francisco de Lemos Coelho*, [pub., introd. e anotações] de D. Peres, 2ª ed., Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1990, pp. 1-88, pp. 16-17.

<sup>40</sup> Francisco de Lemos Coelho, *Descrição da Costa de Guine e Situação de todos os Portos, e Rios della, e Roteyro para se Poderem Navegar todos seus Rios. Feita pello Capitam Francisco de Lemos em Sam Thiago de Cabo Verde no Anno de 1684*, in *idem, ibidem*, pp. 89-250, p. 121.

<sup>41</sup> Francis Moore, *Travels into the Inland Parts of Africa containing a Description of the Several Nations for the espace of six Hundred Miles up the Gambia...*, London, Edward Cave, 1738, p. 255.

oral quando nesta se refere a “white expertise venture to set an investigation and details about the hill”. A simples possibilidade de confrontar, com proveito, um texto, o de Lemos Coelho, cuja versão mais antiga é de há cerca de 335 anos (podendo a data das informações fazer-nos retroceder ainda mais de vinte anos)<sup>42</sup> com tradições orais recolhidas nos nossos dias não é despicienda. Mostra que para fazer a história, no caso vertente, das religiões na região em causa, mesmo para uma fase pré-colonial, valerá a pena atentar nestas tradições, em particular se puderem ser cotejadas com o registo da oralidade africana feito nas fontes escritas europeias coevas<sup>43</sup>; acrescentar-se-ia, desejavelmente, nesse cruzamento de fontes, a arqueologia.

As tradições orais podem também ser decisivas na releitura e reinterpretção das próprias fontes escritas. Todas as informações escritas e orais relativas ao “Monte Vermelho” posteriores a Donelha que foi possível compulsar reenviam-nos não para a existência de uma mesquita ou outro local de culto muçulmano — que uma primera leitura de Donelha levaria a crer —, mas antes para a associação daquele monte ao universo, largamente partilhado, das crenças não islâmicas, “animistas”. Resulta desta reinterpretção um retrato da situação religiosa Coeva na região de Cação, no Gâmbia, em que o peso do Islão sai mais matizado. No seu todo, as fontes ilustram as dinâmicas complexas da interação entre o Islão e a religião local ao longo de mais de três séculos.

No actual estado dos conhecimentos não é possível definir com muita precisão a natureza das crenças autóctones em causa. Contudo, à luz das descrições já disponíveis em Lemos Coelho e Francis Moore, bem como na tradição oral naquilo que nesta com aqueles relatos confere, parece estarmos perante um local sagrado povoado por um génio da natureza ou espírito local a que se atribui poder (de ‘guardião’) sobre o monte e as terras envolventes e sobre o rio adjacente. Por seu turno, se valorizarmos a menção de “romaria” que aparece em Donelha, tal implicaria alguma regularidade na deslocação, inclusive de forasteiros, a esse local sagrado para cumprir determinados rituais. Por hipótese, poderia até tratar-se de uma “romagem” obrigatória para todos quantos, de passagem por aquele ponto do rio e crentes nos poderes terríveis associados ao ser que povoava o monte, temiam pela segurança da sua viagem.

Donelha poderia ter sabido do que se fazia no monte por companheiros de viagem mandingas. É preciso ter em conta que, sobretudo na época em que ele e outros “práticos” dos Rios de Guiné conviviam com os comerciantes mandingas, o comum deles, apesar de se considerar muçulmano, não poderia prescindir dos rituais ancestrais para as esferas familiares e local. O que suscita, novamente, o problema da natureza do Islamismo mandinga na época. Mas pode também levantar um outro: o do alcance do próprio *signo identificativo* “Mandinga”. Note-se que na época o primeiro

<sup>42</sup> Para os dados sobre o percurso de Lemos Coelho na costa da Guiné, em que se fundamenta esta cronologia, v. J. da Silva Horta, *A “Guiné do Cabo Verde”*, pp. 143-155.

<sup>43</sup> Não se trata de caso único: o mesmo Lemos Coelho alude a outras tradições relativas ao rio Gâmbia cuja temática central ainda persiste na actualidade nas tradições orais. V. *idem, ibidem*, pp. 381-383.

autor a fazer a distinção entre Soninké ('bebedores'-sacrificadores) e Mandingas (enquanto representantes de um modo de vida de acordo com o Islão) foi o Padre jesuíta Manuel Álvares na sua *Etiópia Menor*<sup>44</sup> (c. 1615), distinção ainda ausente de Donelha. Todos os restantes relatos anteriores ou coevos do autor definem geralmente o Gâmbia como o rio em que os Mandingas predominam, sem operarem outra distinção. É evidente que o prestígio do Islão entre os Soninké<sup>45</sup> não os impedia de se manterem fiéis aos cultos autóctones.

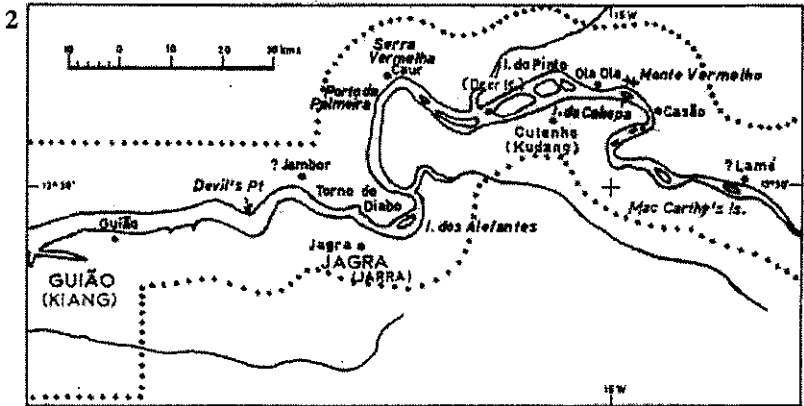
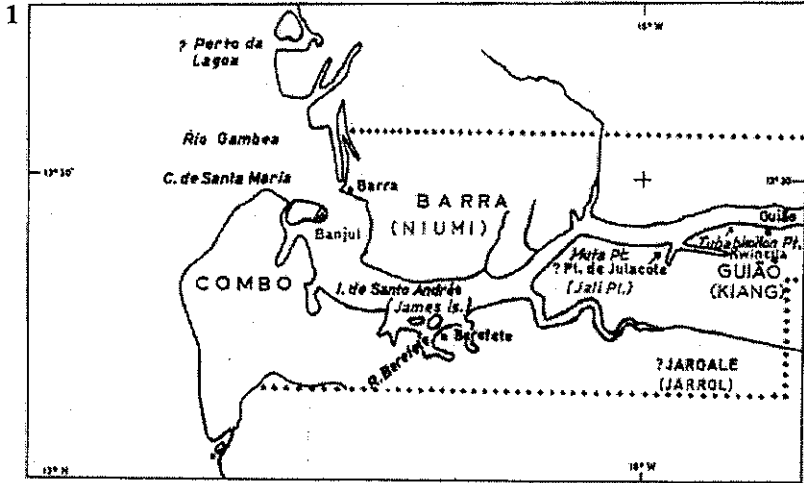
Seja como for, as informações a que Donelha teve acesso sobre os cultos daqueles que ele considerava serem Mandingas — cultos a que não terá assistido<sup>46</sup> —, deram origem a um conflito das representações disponíveis no *stock* cultural do autor. Conflito entre aquilo que para ele era um muçulmano e aquilo que, correntemente, definia um *idólatra*. A solução que ele encontra é extraordinária<sup>47</sup>: não ultrapassando a essência da sua convicção que permanece inabalável, a saber, *os Mandingas são muçulmanos*, são mesmo o paradigma dessa fé naquela região da África — ideia enunciada no passo em causa como que traçando o seu próprio horizonte interpretativo —, menciona a existência de um culto *idólatra* mandinga que, para ele, só poderia ter como alvo Maomé. Como poderia tal associação ser pensável? Possivelmente, pela mediação do sentido lato, teológico mas acessível ao vulgo pelo veículo da pregação, de *idolatria* — falso culto, à criatura (supostamente neste caso Maomé) —, por contraste com *latria*, o culto verdadeiro devido ao Criador. Teria pensado, deste modo, que a *idolatria*, que espontaneamente era convocada por ele para caracterizar as práticas religiosas autóctones, estaria, naquele caso, associada à adoração de Maomé: o *ídolo de Mafamede*.

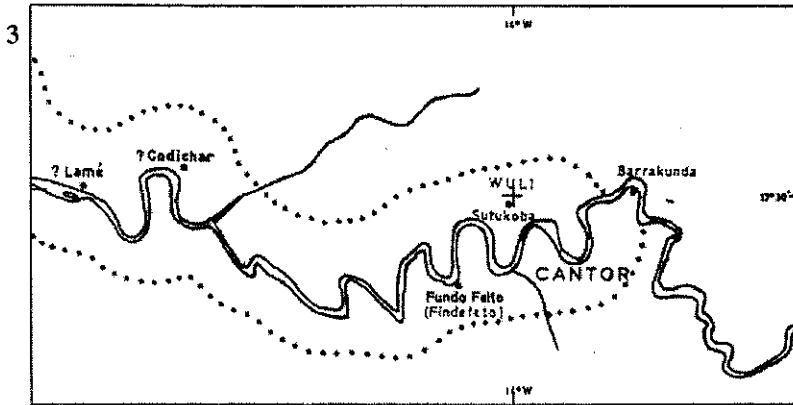
<sup>44</sup> Sobre esta distinção e as primeiras ocorrências nas fontes escritas, v. Cornelia Giesing, "Fari Sangul, Sankule Faring, migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers koring de la Sénégambie méridionale", *Migrations anciennes et peuplement actual des Côtes Guinéennes*. Actes du Colloque international de l'Université de Lille, les 1er, 2 et 3 décembre 1997. Sous la direction de Gérard Gaillard, Paris [etc.], L'Harmattan, cop. 2000, pp. 241-305, pp. 247-248 e n. 12.

<sup>45</sup> Prestígio entre os Soninké e entre os "animistas" em geral, v. Carlos Lopes, *Kaabunké*, pp. 159-160.

<sup>46</sup> Em contrapartida, já em Cação, Donelha pode observar algo dos cultos muçulmanos, descrevendo o recinto em que eles se processavam (cfr. Donelha, *Descrição*, p. 150).

<sup>47</sup> No decurso da discussão da comunicação de que partiu o presente texto, o Prof. Ivo Carneiro de Sousa referiu a representação de um ídolo de Mafoma ou Mafamede sob a forma de dragão, como parte da iconografia imperial manuelina. Não foi possível, porém, aceder a nenhuma publicação que a corroborasse, apesar dos persistentes esforços nesse sentido junto do mencionado historiador. Debalde foram também as consultas a diversos especialistas na matéria em causa.





Mapas 1, 2 e 3: O rio Gâmbia e o “Monte Vermelho” na *Descrição* de Donelha (A. Teixeira da Mota, ed. Donelha, fig.10). No Mapa 2, a cruz vermelha junto ao topónimo rectifica ligeiramente a localização feita por T. da Mota (cruz preta).

