



Varia Historia

ISSN: 0104-8775

ISSN: 1982-4343

Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais

MOTA, Thiago Henrique

Um coração de rei: Cultura política islâmica como antecedente das revoluções
muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII)

Varia Historia, vol. 36, núm. 71, 2020, Maio-Agosto, pp. 295-328

Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: 10.1590/0104-87752020000200003

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384463270003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UFGM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Um coração de rei

Cultura política islâmica como antecedente
das revoluções muçulmanas na África Ocidental
(Senegâmbia, séculos XVI e XVII)

A King's Heart

Islamic Political Culture as an Antecedent of Muslim Revolutions
in West Africa (Senegambia, 16th and 17th Centuries)

THIAGO HENRIQUE MOTA¹

<https://orcid.org/0000-0002-2204-4229>

¹ Universidade Federal de Viçosa

Departamento de História

Avenida PH Rols, s/n, Centro, Viçosa, MG, 35570-000, Brasil

thiago.mota@ufv.br

RESUMO Este artigo discute as dinâmicas de produção e difusão de ideias islâmicas na Grande Senegâmbia, nos séculos XVI e XVII. Parte-se da questão: quais foram os fundamentos sociais e intelectuais que conduziram à ascensão política dos muçulmanos? Para respondê-la, são analisadas fontes procedentes de arquivos gambianos, portugueses e senegaleses, além de narrativas publicadas europeias e africanas. Argumenta-se que as revoluções muçulmanas resultaram de um processo de produção, debate e circulação de ideias jurídicas islâmicas, que interagiu com condições materiais, sociais e políticas derivadas da expansão do comércio atlântico. A principal ferramenta conceitual a orientar a pesquisa foi o conceito de cultura política e a metodologia aplicada correspondeu ao cruzamento de fontes documentais orais e escritas. Ao término, conclui-se que as revoluções muçulmanas resultam

Recebido: 17 jan. 2020 | Revisto pelo autor: 06 abr. 2020 | Aceito: 11 abr. 2020

<http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752020000200003>

Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 36, n. 71, p. 295-328, mai/ago 2020



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

da socialização de conhecimentos nas escolas corânicas, que subsidiaram a formação de uma nova cultura política, oposta às elites locais, profundamente envolvidas com o tráfico atlântico.

PALAVRAS-CHAVE escolas corânicas, cultura política, revoluções muçulmanas

ABSTRACT This article discusses the dynamics of production and diffusion of Islamic ideas in Greater Senegambia, during the 16th and 17th centuries. The principal question is: what were the social and intellectual foundations that led to the Muslims political rise? To answer it, sources from Gambian, Portuguese and Senegalese archives are analyzed, as well as published European and African narratives. It is argued that these Muslim revolutions resulted from a process of production, debate and circulation of Islamic legal ideas, which interacted with material, social and political conditions derived from the expansion of Atlantic trade. The main conceptual tool to guide the research was the concept of political culture and the applied methodology corresponded to the intersecting of oral and written documentary sources. We concluded that the Muslim revolutions resulted from the socialization of knowledge in the Quranic schools, which subsidized the formation of a new political culture, opposed to the local elites, and deeply involved with the Atlantic trade.

KEYWORDS quranic schools, political culture, Muslim revolutions

Este artigo discute as dinâmicas sociais de produção e difusão de ideias islâmicas na Grande Senegâmbia, região entre o atual Senegal e o norte da Serra Leoa. As sociedades desse espaço viveram acentuadas transformações políticas entre os séculos XVI e XIX, desde a expansão do comércio atlântico às revoluções muçulmanas. Diante disso, busca-se compreender as relações entre esses dois processos: quais foram os fundamentos sociais e intelectuais que conduziram à ascensão política dos muçulmanos, no contexto do tráfico atlântico? Para tanto, o texto enfoca os séculos XVI e XVII, argumentando ser esse o período de formação

de uma cultura política islâmica na região, que subsidiou as revoluções posteriores. Argumenta-se que essas revoluções resultaram da produção, debate e circulação de ideias jurídicas islâmicas, interagindo com condições políticas, sociais e materiais derivadas do comércio atlântico. Dentre essas últimas, destacam-se: 1) a concentração de poder econômico nas elites envolvidas com o trato atlântico e consequentes desigualdades sociais; 2) a expansão da escravidão, fomentando doutrinas jurídicas que fornecessem segurança institucional às pessoas sujeitas ao rapto; 3) a entrada de produtos demandados, mas pouco acessíveis na região, como o papel usado pelos muçulmanos eruditos em sua diversificada produção textual. Neste quadro, argumenta-se que a cultura política islâmica adveio da formação de uma esfera pública de debates sobre a escravidão e a justiça, que deveria ser exercida por governantes locais a partir de teorias e doutrinas muçulmanas.

O estudo das revoluções muçulmanas, ou jihads, iniciou-se quando Smith (1961) propôs a tese de que elas eram o elemento central do século XIX no oeste africano. Trabalhos posteriores destacaram a integração de valores religiosos islâmicos àqueles das sociedades da Senegâmbia (Sy, 1970); a islamização no Senegal como produto de lento avanço religioso (Samb, 1971); os vínculos intelectuais entre as lideranças que conduziram aos regimes teocráticos (Curtin, 1971); as condições sociais e econômicas que possibilitaram esses regimes (Klein, 1972); as relações entre o tráfico de pessoas pelo Atlântico e o avanço do Islã antes da conquista colonial (Barry, 1988); a ascensão de um modelo de política religiosa baseado em valores reformadores e militantes, em detrimento daqueles pacíficos e tolerantes, então em exercício (Wilks, 2011). Recentemente, teses sobre dinâmicas econômicas e culturais na abertura de fronteiras agrícolas (Sarr, 2016) e sobre o comércio atlântico como elemento produtor de desigualdades que culminariam em revoluções (Green, 2019) estão em debate.

As dimensões intelectuais da produção islâmica oeste africana também compõem um campo fértil na historiografia. Farias (2003) demonstrou que as crônicas seiscentistas de Timbuctu resultaram de intenso trabalho intelectual, que buscava produzir uma nova cultura política

regional. Lydon (2009) dedicou-se aos intercâmbios culturais transaarianos, atenta ao comércio de livros e à jurisprudência muçulmana. Hall (2011) estudou o conceito de raça no Sahel, associado à expansão islâmica e à busca por ideologias que garantissem o exercício do poder político de aristocracias muçulmanas. Lliteras (2013) estuda bibliotecas sahelianas, enquanto Jeppie (2016) analisa a produção acadêmica da *intelligentsia* islâmica africana atuante em centros como Timbuctu. Ware (2014, p.80) argumenta que uma rede de escolas corânicas atuou na formação da classe clerical muçulmana, que empreenderia os jihads nos séculos XVIII e XIX. Kane (2012; 2016) demonstrou que uma história intelectual africana precisa superar paradigmas que separam a África Ocidental do norte africano e reconhecer as competências de intelectuais africanos não-eurófonos, rumo a uma agenda que aponte os diversos centros de estudos e dinâmicas intelectuais da região. Nobili (2016) aponta a necessidade de revisão da história intelectual africana canonizada no século XX à luz de novos documentos e da relação entre eles.

Este artigo objetiva contribuir para esses dois campos de estudos. Busca-se uma história social da produção de ideias que potencializaram as revoluções muçulmanas, compreendendo as escolas corânicas como espaço de debate público e base da formação social que deu legitimidade aos jihads. Argumenta que esses últimos resultaram de processos educacionais de longa duração. Ainda que a maior parte dos muçulmanos não fosse altamente escolarizada, muitos o eram o suficiente para participar dos debates sobre a doutrina e jurisprudência islâmica, como será demonstrado. Estavam aptos a reconhecer ou negar o valor do direito e da religião diante das aflições que lhes atingiam, principalmente a insegurança endêmica potencializada pela massificação da escravização. Assim, o artigo explora a produção intelectual muçulmana e sua popularização nas escolas corânicas, que traziam debates que aconteciam nas academias islâmicas ao cotidiano de agricultores, pescadores e criadores de gado. A popularização da pauta conduziu ao estabelecimento de lideranças religiosas e políticas caracterizadas por conhecimentos de matriz islâmica que exerceram a justiça afim à religião, potencializando comportamentos e práticas cotidianas, porte de objetos valorizados a

partir do Islã, narrativas sobre o passado e projetos futuros, constituindo assim uma cultura política islâmica.

Esta pesquisa foi realizada em arquivos da Gâmbia, Portugal e Senegal, Bibliotecas Nacionais da França e de Portugal e vasto conjunto de fontes publicadas. Dentre a documentação arquivística, destacam-se as tradições orais coletadas na Gâmbia; fontes dos Institutos dos Arquivos Nacional/Torre do Tombo, Lisboa; e dos *Archives Nationales du Sénégal*, em Dacar. Os textos publicados são narrativas de viagens e cartas de religiosos europeus; tratados europeus e africanos e crônicas africanas. A metodologia adotada corresponde ao cruzamento de documentos de origens distintas para demonstrar como o Islã foi uma força religiosa e social antes de tornar-se um fato político. A análise é orientada pelo conceito de cultura política, que expressa como um conjunto de valores, ideias, comportamentos, rituais e símbolos, narrativas históricas e expectativas de futuro possibilitaram a emergência dos jihads.

APRENDIZAGEM RELIGIOSA:

FUNDAMENTAÇÃO DA CULTURA POLÍTICA ISLÂMICA

No Egito, entre os séculos XV-XVI, Ahmad al-Shammakhi escreveu o dicionário biográfico *Kitab al-Siyar*, no qual listou trajetórias de vidas reconhecidas pela comunidade muçulmana de seu tempo. Entre elas, consta Ali bin Yakhaf, um “piedoso estudioso cujas preces foram ouvidas”.¹ Al-Shammakhi descreveu Yakhaf como promotor da islamização na África Ocidental, chamada Tekrur. O verbete diz que a personagem viajara até o distante reino de Gana para comerciar e por lá permaneceu durante algum tempo. O muçulmano tinha boas relações com um governante local, descrito como justo e rico. Porém, uma seca abateu-se sobre a terra, causando fome e dificuldades. O governante teria mandado sacrificar animais em busca de chuvas, sem sucesso. Então,

1 LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J. F. P. (eds.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, p.368-369. Todos os documentos em língua estrangeira citados neste artigo foram traduzidos pelo autor.

solicitou a Yakhaf que rogasse ao Deus de sua religião, pedindo-lhe as bênçãos da chuva, ao que a personagem responde não ser permitido: “você adora outro Deus que não ele”.² Cioso de seu povo, o governante interessa-se pelo Islã e passa a ser instruído por Ali bin Yakhaf. Após algum tempo, aceita a religião.

Neste momento, ambos foram até um monte e Ali começou a orar, seguido pelo rei no que dizia, dizendo ‘Amém’ para as orações de Ali. Na manhã, houve uma grande chuva e as inundações fizeram uma barreira entre eles e a cidade, na qual somente se poderia entrar com barcos [como os que navegam]³ sobre o Nilo. A chuva durou dezessete noites e dias. Quando o rei viu isso, ele convidou sua família, seus ministros, depois o povo da cidade e depois todos aqueles que viviam próximos (para abraçarem o Islã) e todos obedeceram. Mas aqueles mais distantes se recusaram, dizendo: “nós somos seus escravos. Não mude nossa religião”.⁴

A narrativa traz elementos arquetípicos utilizados para explicar a islamização ao sul do Saara. Produzida entre os séculos XV e XVI, ecoa tradições orais mais antigas, indicando o papel de comerciantes estrangeiros: um deles teria ensinado o governante local a professar a fé e a orar. Após a realização do milagre narrado, Ali bin Yakhaf teria permanecido na região, ensinando as demais obrigações islâmicas sequentes à profissão de fé (declaração da unidade divina e caráter profético de Mohammed) e oração. Esse conjunto de saberes compõe os Cinco Pilares, elementos doutrinários normativos centrais do Islã: além dos já citados, há a esmola, jejum no mês do Ramadã e peregrinação a Meca. O texto evidencia a conversão espontânea em busca da graça divina e

2 LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J. F. P. (eds.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, p.368-369.

3 Os colchetes [] indicam inserções, os parênteses () estão presentes nos documentos.

4 LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J. F. P. (eds.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, p.368-369.

a não imposição da fé àqueles que não a aceitaram. Indica também o caráter místico do Islã, uma vez que seria o poder espiritual da personalidade religiosa que possibilitaria a intervenção divina, para suprir as necessidades temporais.

Al-Shammakhi afirma que essa narrativa foi descrita pelo cronista andaluz que viveu no século XI, al-Bakri, e outros informantes.⁵ Mas ela não é a única perspectiva sobre a islamização na África Ocidental. Outra versão é sustentada por tradições orais da Senegâmbia, remetidas a uma personagem originária de Massina, no médio rio Niger, que se tornou célebre por ser-lhe atribuída a institucionalização do Islã no Bambuk, no leste senegalês: el-Hajj Salim Suware. Narrativas sobre sua vida, largamente arquetípica e conhecida apenas pela oralidade, são imprecisas quanto ao seu período de existência. Sanneh (1979, p.37) argumentava que Suware teria vivido entre os séculos XIII e XVII, no período da dispersão do Islã na Senegâmbia. Posteriormente, o historiador revisou seu argumento e sugeriu o período do império de Gana, antes do século XI, partindo de um documento escrito em árabe, resultante de tradições orais da Senegâmbia (Sanneh, 2016, p.82). Wilks (2011, p.45) utiliza sofisticada metodologia, que envolve listas nominais presentes em amuletos de viagem recolhidas no norte de Gana e as biografias das personagens listadas, para argumentar que Suware teria vivido entre os séculos XV e XVI, após o apogeu islâmico do Império do Mali.

Tradições orais dispersas pela África Ocidental reivindicam a liderança de Suware na islamização da região. Da Gâmbia ao Gana, têm-se a mesma narrativa: ele teria peregrinado a Meca por sete vezes, antes de estabelecer-se no oeste africano, aonde teria se dirigido após indicação divina. Wilks (2011, p.16) descreve esse percurso a partir de documentos coletados no norte ganês. Abaixo, é destacada uma narrativa procedente da mesma tradição, presente no acervo oral do *National Centre for Arts and Culture*, na Gâmbia, na qual se lê que Suware:

5 LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J. F. P. (eds.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, p.368-369.

viveu em Jaa. Jaa, no leste. Ele deixou Jaa e foi em peregrinação a Meca. Ele cumpriu o hajj [a peregrinação] por sete vezes. Ele foi caminhando em todos estes hajjs. No sétimo, ele disse que gostaria de ficar lá. Foi assim que eles [os velhos] narraram em minha presença. [...] Mas Deus (Allah) não o deixou ficar. Uma mensagem veio até ele na forma de uma voz vinda do céu, que dizia “você tem que continuar, aqui não é o lugar onde você deve ficar. Religião, que você tem vindo encontrar aqui, você tem que ir para o leste [?] [divulgar]. Lá, há pessoas que não conhecem a religião. Se você se estabelecer no leste, você poderá espalhar a religião (Islã)”. Então, ele veio para cá.⁶

Suware é compreendido como fundador de um grupo social dedicado à pregação islâmica, os *jakhankés*, cuja origem seria a aldeia de Jaa ou Jakha, de onde lhes deriva o nome. Várias narrativas orais reivindicam o posto de primeira cidade do médio Níger para Jakha, importante eixo no comércio de longa distância. Pesquisas arqueológicas datam sua fundação por volta do ano 500 a. C., mais de 1.100 anos antes do surgimento do Islã, com o qual viria a se envolver através do comércio (Gomez, 2018, p.16). Ao estudar as tradições orais, Sanneh argumenta que a prática religiosa e a pregação pacífica procedentes de Suware, desde Jakha até seu estabelecimento no Bambuk, consolidaram o paradigma do ensino islâmico na Senegâmbia (Sanneh, 1979, p.1-3). Outras narrativas revelam leituras locais sobre a islamização como processo pacífico. Um agricultor mandinga chamado Alhaji Momodu Mutar Suware afirma que Salim Suware “não combateu aquelas pessoas” ao se estabelecer entre não-muçulmanos. Conforme este interlocutor, “ele não era um governante”.⁷

Alhaji Momodu Mutar Suware descreve os jihads levados a cabo por guerreiros entre os séculos XVIII e XIX, com o objetivo de impor o Islã à população local, como fenômeno posterior à morte de Salim Suware.

6 National Centre for Arts and Culture, Department of Literature, Performing and Fine Arts (doravante NCAC), Pasta 358A, p.01.

7 NCAC, Pasta 358A, p.02.

Assevera que “ele era um muçulmano estudioso e não gostava de guerras. Ele pregava a qualquer um que estivesse interessado no Islã”.⁸ Ao contrário da narrativa egípcia, que concebe o Islã na África Ocidental como produto da pregação de um estrangeiro, a narrativa oeste-africana remete a um agente local, que teria aprendido a religião em Meca e, posteriormente, a ensinaria em sua região de origem. Em comum, as narrativas sobre Yakhaf e Suware focam a conversão religiosa como produto do aprendizado e experiências místicas, centralizando a busca por conhecimentos e sua dispersão, em oposição à guerra e imposição da religião islâmica a povos africanos. Nelas se nota que as personagens centrais cumprem função equivalente: oferecer condições ao aprendizado religioso islâmico e exercer a função de liderança religiosa, expressa no papel de imã. A diferença fundamental é que Ali era estrangeiro e Suware autóctone.

Ambas as tradições, a despeito do suporte através do qual circulam (se escrito ou oral), não devem ser vistas como repositórios de informações factuais sobre a história africana. Antes, são melhores entendidas quando analisadas como mecanismos produzidos para *explicar* o passado africano. Nesses termos, o historiador deve interpelá-las como quem dialoga com um texto que busca explicar um passado, pautando-se por princípios diferentes daqueles que estruturam a historiografia ocidental (Seth, 2013). Trata-se, portanto, de uma narrativa sobre a história local que será a base da cultura política islâmica. O conceito de cultura política, entendido conforme Serge Bernstein (1998, p.350-351), caracteriza um conjunto de elementos articulados marcados por 1) base filosófica e sua divulgação em termos acessíveis a um público amplo; 2) leitura comum do passado histórico com atribuição de valor moral; 3) dimensão institucional que possibilite a aplicação dos valores filosóficos no exercício das relações sociais e políticas; e 4) expectativa de futuro ou projeto condizente com os princípios que orientam essa cultura. Esse conjunto é expresso na forma de um discurso estabelecido, com fórmulas, rituais, comportamentos e objetos que o caracterizam e externalizam, cumprindo significativa função simbólica.

8 NCAC, Pasta 358A, p.03.

Dessa forma, nota-se que as tradições referentes a Suware e a Yakhaf atribuem um significado homogêneo à história islâmica vivida na África Ocidental, na qual os principais valores são a coexistência pacífica entre muçulmanos e não-muçulmanos e o foco no ensino religioso como mecanismo de divulgação da doutrina. As duas narrativas se complementam, ainda que sua veiculação tenha acontecido em períodos distintos. Na medida em que Yakhaf é a metonímia que comporta a classe de comerciantes estrangeiros responsáveis pela inserção do Islã na região, textualmente narrada no século XVI, Suware representa os primeiros recebedores locais do credo, responsáveis pela popularização do Islã na África Ocidental, conforme interpretação oral narrada no século XX. Não obstante, a tradição oral, enquanto mecanismo de transmissão intergeracional de narrativas sobre o passado, encontra correspondência na documentação escrita referente aos séculos XVI e XVII, no que diz respeito a elementos centrais referentes à narrativa sobre Suware, como adiante se demonstrará. Uma vez que a doutrina islâmica é a base filosófica da pregação de Suware tanto quanto de Yakhaf, sua popularização, em termos acessíveis a um público mais amplo, teve lugar nas escolas corânicas, instituições nas quais a religião era ensinada e aprendida.

Conforme argumentam os antropólogos David Berliner e Ramon Sarró, “sem aprendizado, sem transmissão, não existe algo como religião” (2007, p.19). De fato, na Senegâmbia, as escolas corânicas ocuparam-se com a produção e transmissão do Islã desde longa data. No final do século XV, essas escolas ainda eram marcadas pela presença de pregadores estrangeiros, da Mauritânia, Mali ou Marrocos. No início do século XVI, Valentim Fernandes, impressor germânico nascido na Morávia e radicado em Lisboa, publicava narrativas de viagens realizadas por navegadores portugueses, que apontavam a presença de pregadores muçulmanos ao longo da costa africana. Entre povos Sereer, chamados barbacins na fonte, narrava a presença não institucionalizada do Islã, afirmando que estes barbacins “têm a seita de Mafoma e têm seus bexerins, clérigos mouros alvos, mas não têm mesquitas nem eles rezam nem outros negros, salvo onde eles querem, ali hão de rezar

estes clérigos por eles”.⁹ Estes bexerins são os principais pregadores do Islã na Senegâmbia. Na confederação gerida pelo Estado do Jolof,¹⁰ ao norte da península de Dacar, na virada entre os séculos XV e XVI, eles cumpriam a função de ensinar e transmitir a fé: “El-rey e todos seus fidalgos e senhores desta província de Gilofa são mafometanos e têm seus bexerins brancos, que são clérigos e pregadores de Mafoma, os quais sabem escrever e ler. Estes bexerins vêm de longe do sertão, como do reino de Fez ou de Marrocos, e vem a converter estes negros à sua fé com suas pregações”.¹¹

O informante europeu apontava também a limitação do acesso à presença do governante da então província do Caior, o *buur damel*, e enfatizava que a “gente miúda não pode chegar à porta dele se não for cristão ou azenegue que lhe ensine a fé de Mafoma”,¹² evidenciando os diálogos entre a cultura religiosa e o exercício da política. Na região do rio Gâmbia e dos Estados mandingas, Fernandes destacava a presença de pregadores estrangeiros, classificando-os como *mouros*, índice sociocultural que os distinguia dos negros. Isto fica evidente quando o autor aborda a presença de mandingas muçulmanos e outros aderentes a religiões locais e, em seguida, afirma que os mandingas muçulmanos circulam entre o que chama de terra dos mouros e dos negros. Ao afirmar que entre os mandingas havia “alguns poucos mafometanos”, ou seja, muçulmanos, complementa que eles “vão por terra dos mouros tratando, e assim dos negros, suas mercadorias”,¹³ distinguindo mouro e muçulmano, identidade sociocultural e religiosa.

9 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. I (1341-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p.695.

10 Sobre a organização política da Senegâmbia do período, ver BOULÈGUE, 2013.

11 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. I (1341-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p.683.

12 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. I (1341-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p.675.

13 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. I (1341-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p.699.

Editado por Fernandes, o texto refere-se às observações feitas por navegantes europeus nos anos finais do século XV e representa a religiosidade islâmica entre os mandingas como processo em curso, marcado pela presença de comerciantes estrangeiros nas cortes locais. A informação disponível indica que esse processo não havia atingido grandes setores sociais e restringia-se aos mercadores de longa distância e às elites políticas. Esses seriam os “alguns poucos” expressos pelo autor, mormente em regiões mais próximas da costa atlântica. Essa observação demonstra a incorporação de uma personagem coletiva na narrativa que explica a islamização através de Yakhaf: não se trata da história de um sujeito, mas de um processo. Fernandes adverte que o Islã era levado adiante por pregadores estrangeiros e tinha resultados locais: “há muitos nesta terra que têm a seita de Mafoma e assim andam muitos bexerins, que são clérigos mouros, por esta terra, que ensinam sua fé a esta gente. E toda outra gente é idólatra”.¹⁴ A adesão popular, porém, não tardaria a se transformar.

No final do século XVI, a dispersão de pregadores alcançava avanços, que seriam explicados pelas tradições orais tanto quanto verificáveis na documentação do período. Em 1594, o comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada descrevia a presença de um pregador muçulmano na corte do Caior, um “caciz Jalofo, chamado naquelas partes bexerim”.¹⁵ Além de apontar a existência de pregadores muçulmanos entre os falantes do idioma wolof, o cronista descreve os bexerins de língua e cultura mandinga, afirmando que ambos “não comem carne de porco, e alguns não bebem do nosso vinho, principalmente os Cacizes, que são os Bexerins, dos quais há em muita abundância nestas partes. E metem em cabeça aos outros muitas cousas”,¹⁶ deixando clara a função

14 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. I (1341-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p.705.

15 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda Série, vol. III (1570-1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p.236.

16 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda Série, vol. III (1570-1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p.249.

de pregadores que desempenhavam. Em 1616, o jesuíta português padre Manuel Álvares afirmava que, entre os wolofes, “se guarda a seita de Mafoma, na criação dos filhos é a sua ordinária dos mais gentios; os que são Bexerins ensinam aos filhos o Árabe, com isso vão criando para Ministros”.¹⁷ Já em 1625, o comerciante cabo-verdiano André Donelha (1977, p.160) declarava que “os maiores mercadores que há em Guiné são os mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes”.¹⁸ Já não se trata de estrangeiros: estava constituída uma classe local responsável pela divulgação da doutrina islâmica. Tais dados se coadunam com as tradições orais referentes a Suware, arquétipo destes pregadores.

Os resultados da atuação desse grupo eram notáveis. Em 1647, o franciscano espanhol Gaspar de Sevilha relatava que as melhores expectativas de cristianização naquela costa africana davam-se em locais onde houvesse “menos comunicação dos Bexerins da má seita de Mafoma”.¹⁹ Em 1660, um missionário francês descreveu Rufisque, no atual Senegal, como morada de “cerca de cinco ou seis mil habitantes”,²⁰ todos muçulmanos. A modificação nos vetores da islamização determinou avanço na transformação da base social do Islã: a aceitação local foi mais rápida na medida em que a religião passava a ser ensinada por um pregador nativo, personalidade essa que a recebeu, primeiramente, de um muçulmano estrangeiro. O processo pacífico de ensino e aprendizagem, guiado pela busca local pela religião, em detrimento de imposição externa, permitiu incorporar largos segmentos populacionais da Senegâmbia nas fileiras islâmicas. A partir da entrada autônoma e consciente da África

17 ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, v.4.

18 DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Org. Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, p.160.

19 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. V (1623-1650). Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979, p.466.

20 MORAES, Nize Isabel de. *À la decouverte de la petite côte au XVII^e siècle (Sénégal et Gambie)*. Tome II: 1622-1664. Dacar: Université Cheikh Anta Diop de Dacar – IFAN, 1995, p.379.

Ocidental na *umma*, a comunidade global muçulmana, outros saberes religiosos e políticos tornaram-se acessíveis à população local, conforme indicado na complementaridade entre tradições orais e fontes escritas.

Portanto, ainda que distante no tempo, as narrativas referentes a Suware e a Yakhaf evidenciam o ensino e a aprendizagem como eixos centrais da islamização na medida em que produzem uma leitura comum do passado histórico, cujo valor moral é positivo em decorrência das bênçãos aportadas pelo Islã e do pacifismo através do qual a religião teria sido divulgada. Trata-se de uma concepção sobre a entrada do Islã neste contexto regional africano, conduzido por mercadores estrangeiros e difundido por pregadores locais. Tal processo possibilitou a produção e divulgação de um conjunto de valores religiosos e políticos estruturados em bases doutrinárias islâmicas localmente interpretadas, criando alicerces para a constituição de uma cultura política islâmica africana. A próxima seção dedica-se a ela.

TRADIÇÃO INTELECTUAL ISLÂMICA OESTE-AFRICANA: BASE FILOSÓFICA E DIVULGAÇÃO

Ali bin Yakhaf e Salim Suware personificam um longo processo de produção e transmissão de ideias, que tinha na doutrina religiosa e na pregação pacífica seu principal substrato intelectual. A produção local de tal doutrina, por seu turno, concorreu com outra interpretação da islamização, pregada por Muhammad al-Maghili, um erudito muçulmano de Tlemcen, atual Argélia, que defendia a ideia de expansão do Islã através da conquista militar daqueles que não aceitassem a religião ou não a professassem conforme uma interpretação restrita. Discutindo essas duas ideologias, Wilks (2011, p.6) argumenta que as ideias de Suware e al-Maghili eram opostas e disputavam o mesmo terreno. A expansão da perspectiva pacifista de Suware decorreu da institucionalização dos estudos islâmicos na África Ocidental e do engajamento dos eruditos africanos em debates sobre a literatura islâmica produzida ao longo da *umma*. O exemplo mais paradigmático deste processo de institucionalização é a grande madrasa de Sankoré, estabelecida em Timbuctu

no século XIV (Kane, 2016, p.263). Através da região, estudavam-se temas como direito e tradições proféticas, baseados na doutrina corânica; comentários sobre o *Alcorão*; linguística; poética; retórica; história; geografia; ciências e disciplinas filosóficas; além do sufismo, a vertente mística do Islã (Urvoy, 1985).

Diante da expressividade do currículo dessas instituições, o comércio de livros na África Ocidental foi elemento importante na produção e circulação de ideias (Lydon, 2009; Lecocq, 2015), ao lado da escrita local. Mansa Musa, governante do Mali no século XIV, é lembrado como ícone da difusão de saberes islâmicos na região, em decorrência de sua famosa peregrinação a Meca. Crônicas contemporâneas diziam que ele convidou vários juristas eruditos a Timbuctu; que tomou grandes empréstimos junto a comerciantes muçulmanos, ao retornar de Meca; que entre suas dispendiosas compras, “levou muitos livros”.²¹ Sob as ordens de Mansa Musa, foi erguida a grande mesquita de Jingerer Ber, em 1327 (Kane, 2016, p.260), consolidando o papel de Timbuctu como centro produtor e difusor de conhecimentos islâmicos.

No século XVI, o granadino al-Wazzân, conhecido como Leão, o Africano, descreveu o comércio de livros na cidade, afirmando ser “dada grande honra a estes [muçulmanos norte-africanos], que professam as letras, e por isso são trazidos a esta cidade os livros escritos à mão que vêm da Barbaria, os quais se vendem muito bem: tanto que disso se retira mais lucro que de qualquer outra mercadoria que se faça vender”.²² Em finais daquele século, Almada destacava haver, na Senegâmbia, “uns negros tidos por religiosos, chamados bexerins, os quais escrevem em papel e em livros encadernados de quarto e meia folha”.²³ Porém, num clima pouco favorável à preservação do papel, os muçulmanos africanos

21 LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J. F. P. (eds.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006, p.358.

22 LEÃO, o Africano. *Description de l'Afrique, tierce partie du monde*. Tome premier, Septième livre. Lyon: Jean Temporal, 1556, p.325.

23 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda Série, vol. III (1570-1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p.230.

empenharam-se na transcrição de livros para disseminação e manutenção das ideias escritas. O *Alcorão*, por exemplo, era largamente copiado e encontrou ampla circulação. No final do século XVII, um cronista francês descreveu seu encontro com um marabuto (outro termo para pregadores muçulmanos) que lhe “mostrou seu Alcorão, que ele próprio tinha escrito”.²⁴

A constante transcrição de livros possibilitou a chegada de exemplares até nós e, atualmente, milhares de livros manuscritos, produzidos em árabe ou em línguas africanas escritas com o alfabeto árabe (aljamias), encontram-se em bibliotecas e coleções privadas, em vários países oeste-africanos (Kane, 2012, p.77; Lliteras, 2013; Jeppie, 2016). Contudo, a produção escrita não se reduzia aos livros. Ao lado deles, a elaboração de amuletos com trechos corânicos, associados ao misticismo religioso, teve grande expressão na região. Em 1695, um emissário francês narrou que “os marabutos que às vezes possuem uma ligeira tintura do árabe escrevem seus grisgris [amuletos] nesta língua”.²⁵ Descrevendo o objeto, informa: “são uns bilhetes nos quais as letras são árabes e entrelaçadas de figuras de nigromancia que os Marabutos vendem”. Sobre seus variados usos, dizia que serviam “para não ser feito cativo e geralmente para tudo o que eles temem e desejam”.²⁶ Portanto, a produção/transcrição de livros e a elaboração de amuletos indicam alta demanda por papel, pelos muçulmanos africanos, aplicado na difusão de valores intelectuais e do misticismo religioso islâmicos.

De fato, ao descrever as demandas locais ao comércio atlântico, Almada elencou o papel no rol de produtos apreciados na região. Em 1623, o comerciante inglês Richard Jobson destacou o uso do papel em

24 COURBE, Michel de la. *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d'Afrique en 1685*. Edité par P. Cultru. Paris: Société de l'Histoire des Colonies Françaises, 1913, p.169.

25 MAIRE, Jacques le. *Les voyages du sieur Le Maire: aux îles Canaries, Cap-Verd, Sénégal et Gambie, sous monsieur Dancort, directeur général de la compagnie roiale d'Afrique*. Paris: Jacques Collombat, 1695, p.126-127.

26 MAIRE, Jacques le. *Les voyages du sieur Le Maire: aux îles Canaries, Cap-Verd, Sénégal et Gambie, sous monsieur Dancort, directeur général de la compagnie roiale d'Afrique*. Paris: Jacques Collombat, 1695, p.146-147.

transações cotidianas, nas aldeias ao longo do rio Gâmbia, dizendo que seu intermediário local buscava “receber uma ou duas folhas de papel, que [eram] utilizadas por ele para seu sustento, ao passar de aldeia em aldeia”.²⁷ Já na segunda metade do século XVII, na aldeia de Baracunda, no rio Gâmbia, o comerciante Francisco de Lemos Coelho afirmava que “o dinheiro com que se compra é papel e conta avelório miúda”.²⁸ Informava ainda que a demanda por papel era tão grande que “que em um dia se gastariam vinte resmas”,²⁹ sendo que, à época, cada resma correspondia a “20 mãos” ou 500 folhas de papel. O total demandado por dia, portanto, seria de 10 mil folhas. No final do século XVIII, os tributos pagos por comerciantes franceses a marabutos estabelecidos no norte do Senegal na forma de papel também evidenciam a necessidade local desse produto: ao deixarem a feitoria de Saint Louis, ocupada pelos franceses, aos marabutos deveriam ser dadas “30 mãos de papel”, o equivalente a 750 folhas.³⁰ A cópia de livros, produção local e confecção de amuletos exigiam grande disponibilidade desse produto, presente na pauta comercial europeia.

Entre os gêneros textuais localmente produzidos, destaca-se a escrita jurídica. O valor moral atribuído aos eruditos, *ulama* (ulemás, de forma aportuguesada), decorre do uso político e social que eram capazes de dar ao conhecimento religioso, indicando caminhos para a institucionalização dos valores filosóficos islâmicos na arena política. Por isso, o Direito é elemento central na formação da cultura política islâmica africana. Nesse

27 JOBSON, Richard. The Golden Trade: or, A Discovery of the River Gambia. In: GAMBLE, David; HAIR, P. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society, 1999, p.133.

28 COELHO, Francisco de Lemos. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa com Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegam. Feito por Francisco de Lemos Coelho no anno de 1669. In: PÉRES, Damião (org.). *Dois descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p.131-132.

29 COELHO, Francisco de Lemos. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa com Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegam. Feito por Francisco de Lemos Coelho no anno de 1669. In: PÉRES, Damião (org.). *Dois descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p.111.

30 Archives Nationales du Sénégal (Dacar), Fonds AOF, Folder 13.G1: *Tratés conclus avec les chefs indigènes du 28 août 1782 au 05 juillet 1843*, p.08, 2 mai. 1785.

campo, as teorias propostas por Ahmad Baba al-Timbukti, importante jurista da madrassa de Sankore, em Timbuctu, entre os séculos XVI e XVII, indicam a elaboração de fundamentos religiosos e políticos nos quais a escravização dos muçulmanos é recusada e alto valor moral é atribuído aos ulemás, a quem deveria caber o exercício da justiça (Kane, 2016, p.98-106; Mota, 2019). Baba viveu no período da invasão marroquina no Songai e foi feito cativo, levado a Marraquexe, onde permaneceu por anos a fio, entre 1594 e 1607. Ao ser libertado, retornou a Timbuctu, onde escreveu um famoso tratado sobre a escravidão, um grande clássico no mundo islâmico, citado ao longo dos séculos seguintes (Kane, 2016, p.109). Outro texto dele é o *Tuhfatu-I-Fudala*, no qual discute os méritos dos ulemás. Trata-se de um tratado sobre o conhecimento, no qual afirma que um santo é, antes de tudo, um sábio. Sua competência devocional deriva de sua capacidade de compreender a vontade de Deus, alcançada com o conhecimento da tradição literária religiosa:

O santo é aquele cuja obediência a Deus é constante, e Deus cuida dele. O santo é também aquele que respeita os direitos de Deus, os direitos de Seus servos, na medida do seu poder. Sua maior honra é o direito. Ninguém pode acessá-lo sem a ciência que Deus Altíssimo legou aos Seus servos, os sábios, proporcionando-lhes, a favor deles, na Sua Providência, sua procura pelo bem, tendo em conta o *hadith* que diz “aquele a quem Deus quer bem, ele inspira o profundo conhecimento da religião”. Assim, eles aprendem de Deus o que Ele ordena e o que ele proíbe através da luz que Ele lhes dá. É nessa direção que orienta a proposta de Hasan Al-Basrî: “O *faqih* [jurista islâmico] é aquele que entende o que Deus ordena e o que Ele proíbe. Ele só pode agir pela Sua Ciência. Senão, Deus não o quererá bem, mas antes o levará à perdição”. Além disso, al-Bayhaqi citou Ash-Shâfi-i, que disse: “Ninguém é mais caro ao Criador do que os doutores da lei”.³¹

31 BABA, Ahmad. *Tuhfatu-I-Fudala* (Des Mérites des Ûlama-s). Texte établi par Saïd Sami et traduit par Mohamed Zniber. Rabat: Institut des Etudes Africaines, Université Mohammed V, 1992, p.45.

Ahmad Baba evidencia que o caminho para a santidade é o conhecimento, inspirado por Deus e acessado pelo estudo e misticismo: o conhecimento é fundamentalmente religioso. Santos e sábios são os intérpretes da vontade de Deus entre os homens, verdadeiros conhecedores da religião. Entre eles não havia diferença, pois sua função era aplicar a “*vontade de Deus*”, o direito. Baba distingue sábios e guerreiros:

a tinta da pena do sábio tem mais valor que o sangue do mártir. O sangue é o que o Mujâhid [guerreiro] tem de mais precioso. A tinta é a coisa mais ínfima que possui o sábio”. E complementa questionando: “o que dizer, então, do valor dos conhecimentos que o sábio possui, sua mediação sobre a bondade divina, sobre seu esforço para revelar a verdade, pronunciar os julgamentos da justiça, conduzir os homens na via correta?”.³²

A habilidade intelectual, religiosamente orientada, tornava-se plena no exercício da justiça, em oposição às guerras. A justiça seria amparada por virtudes, que caracterizam o regime de moralidade subjacente à cultura política islâmica. Abderrahmane Es-Sadi, importante cronista de Timbuctu no século XVII, escreveu o *Tarikh al-Sudan*, no qual elabora uma história do antigo império Songai, no contexto pós-invasão marroquina (Farias, 2003). Entre as várias biografias que traça, destaca-se a de um de seus professores: Muhammad b. Mahmud b. Abi Bakr al-Wangari al-Tinbukti, mais conhecido como Baghayogho. Sobre ele, informava tratar-se de “nosso shaykh e nossa fonte de bênçãos”, descrevendo-o como:

o jurista e acadêmico pleno, pio asceta de Deus, que estava entre os melhores servos justos de Deus e estudiosos praticantes. Ele era um homem dado pela natureza à bondade e intenção benigna, inocente e naturalmente disposto à bondade, acreditando nas pessoas a tal ponto

32 BABA, Ahmad. *Tuhfatu-I-Fudala* (Des Mérites des Ūlama-s). Texte établi par Saïd Sami et traduit par Mohamed Zniber. Rabat: Institut des Etudes Africaines, Université Mohammed V, 1992, p.16.

que todos os homens eram virtualmente iguais aos seus olhos, tão bem ele pensava neles e os absolvía de transgressões. Além disso, ele estava constantemente atendendo às necessidades das pessoas, mesmo a seu próprio custo, ficando angustiado com seus infortúnios, mediando suas disputas e aconselhando-as a amarem o aprendizado e a seguirem de perto seus ensinamentos.³³

Portanto, a base filosófica que subsidiou a formação de uma cultura política islâmica africana parte da conjugação de princípios corânicos, ensinados através da educação religiosa, com valores morais islâmicos institucionalizados através de atividades jurídicas. Tal base filosófica advém da formação religiosa que, não obstante a centralidade devocional implicada, não perde de vista seu caráter intelectual, conforme o define Kane (2012, p.3). Ao definir a categoria “intelectuais não-eurófonos”, o autor refere-se àqueles que procedem de uma tradição erudita e formulam reivindicações ancoradas em termos políticos islâmicos. A caracterização de Baghayogho bem o demonstra: os valores cultivados associam virtude religiosa e submissão a Deus, abnegação, exercício da justiça (“mediando suas disputas”), indiferenciação social (“todos os homens eram virtualmente iguais aos seus olhos”) e reforço às dinâmicas de aprendizado (“aconselhando-as a amarem o aprendizado e a seguirem de perto seus ensinamentos”). O sábio, intérprete pleno da vontade de Deus e seu executor via exercício da justiça, é o bom, o justo, o complacente.

Este arquétipo de bom muçulmano evoluirá para um modelo de bom governante na medida em que a região vivencia convulsões sociais decorrentes da insegurança gerada pela expansão da escravidão. Sobre este tópico, Ahmad Baba pronunciou-se, em 1617, ao ser indagado por um muçulmano norte africano sobre a legitimidade da escravização de pessoas negras. Confrontado com o mito camita, que afirma a legitimidade da escravização dos negros e correu entre cristãos e muçulmanos, Baba retorquiu: “qualquer infiel entre os filhos de Cam ou de qualquer

33 HUNWICK, John. *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sādi's Ta'rikh al-Sudan down to 1613, and other contemporary documents*. Leiden: Koninklijke Brill, 2003, p.62-63.

outro pode ser possuído [como escravo] se permanecer vinculado à sua incredulidade original. Não há diferença entre uma raça e outra”.³⁴ Ao afirmar que a escravidão é a marca do infiel, e não do negro, Baba se levanta contra o tráfico de muçulmanos negros, amparando-se no direito islâmico. Assim, a conversão ao Islã numa sociedade insegura era a busca por um regime de moralidade que facultaria ferramentas jurídicas na defesa da liberdade, ainda que houvesse interpretações em disputa sobre esse tópico (Mota, 2019). A religião como princípio jurídico e a escrita como sua expressão consolidavam o lugar dos sábios muçulmanos.

Esse processo espalhou-se pelo oeste africano, causando impacto na Senegâmbia. Lá, o franciscano francês Alexis de Saint-Lô descreveu sua estadia no porto de Joala, na década de 1630, apontando a presença de um marabuto que “vinha a este Porto para ter algum papel, a fim de fazer um livro deste no qual ele diz às crianças, para ganhar a vida”.³⁵ Estes homens eram reconhecidos pela população local como grandes sábios, como exprime Saint-Lô, ao afirmar que “o Alcaide [governante local] nos chama, dizendo-nos que estes marabutos eram extremamente sábios e que ele nos pedia para falar com eles. Nós, estando assim próximos deles, um deles tira um velho livro muito estranho e me tendo aberto me fazia sinal para que eu o lesse”.³⁶ O padre francês não soube ler o livro. A narrativa, no entanto, foi-lhe apresentada por um intermediário: “este marabuto, indo por um caminho, encontra um homem de quem ele corta a cabeça; então, este homem sem cabeça lhe diz várias maravilhas tocantes à Lei, e este mesmo homem, após vários discursos retoma sua cabeça tomando licença deste marabuto, [que diz que] que aquele [que teve a cabeça cortada] era um anjo de Deus”.³⁷

34 BABA, Ahmad. *Mi'raj al-Su'ud*: Ahmad Baba's Replies on Slavery. Annotated and translated by John Hunwick and Fatima Harrak. Rabat (Morocco): University Mohammed V, Institute of African Studies, 2000, p.34-35.

35 SAINT-LÔ, A. de. *Relation du voyage du Cap-Vert* par le R.P. A. de S. Lô, Capucin. Paris: François Targa, 1637, p.182-183.

36 SAINT-LÔ, A. de. *Relation du voyage du Cap-Vert* par le R.P. A. de S. Lô, Capucin. Paris: François Targa, 1637, p.79.

37 SAINT-LÔ, A. de. *Relation du voyage du Cap-Vert* par le R.P. A. de S. Lô, Capucin. Paris: François Targa, 1637, p.80.

O francês zombou do pregador muçulmano, afirmando que “estes marabutos escrevem nestes tipos de livros uma infinidade de contos, que os pobres negros idiotas tomam por suas revelações”.³⁸ Contudo, interpretado à luz da tradição intelectual islâmica oeste-africana, o trecho mal descrito pelo franciscano sugere tratar-se de um texto jurídico. A parte mais importante não seria um falante homem sem cabeça, mas as “maravilhas tocantes à Lei” ditas por esse homem. Um tratado escrito sobre o papel adquirido no mercado atlântico, por sujeitos cuja sabedoria era localmente reverenciada, na forma de diálogo semelhante ao *Mi'raj al-Su'ud*, o tratado sobre a escravidão escrito por Ahmad Baba. Esses juristas espalhavam-se pela Senegâmbia. Às margens do rio de Bintang, afluente do Gâmbia, Coelho observou que os povos mandingas tinham “seus letrados da Lei a que chamam bexerins, e seus doutores, ou bispos a que chamam fodigés”.³⁹ O título de *fodigé* ou *fodé* era outorgado àqueles que cumpriam o currículo islâmico (Dramé, 2011). Conforme Coelho, “não há bexerim que não traga consigo dez e doze rapazes, aos quais ensina a ler e escrever”,⁴⁰ tarefa análoga à descrita por Álvares e Saint-Lô.

Essas evidências demonstram a construção de uma tradição intelectual oeste-africana em desenvolvimento na Senegâmbia. Os estudos desenvolvidos nas instituições qualificadas de Timbuctu encontravam capilaridade através da região por meio das escolas corânicas. Estas foram responsáveis pela divulgação da base filosófica da cultura política islâmica africana em termos populares, tornando-as acessíveis, e são documentadas tanto em tradições orais quanto em fontes escritas.

38 SAINT-LÔ, A. de. *Relation du voyage du Cap-Vert* par le R.P. A. de S. Lô, Capucin. Paris: François Targa, 1637, p.182-183.

39 COELHO, Francisco de Lemos. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa com Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegam. Feito por Francisco de Lemos Coelho no anno de 1669. In: PÉRES, Damião (org.). *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p.117.

40 COELHO, Francisco de Lemos. Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até Serra Leoa com Todas Ilhas e Rios que os Brancos Navegam. Feito por Francisco de Lemos Coelho no anno de 1669. In: PÉRES, Damião (org.). *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p.117.

Uma narrativa oral que remete à história de Suware afirma que um jovem chamado Yusuph vivia com seu pai, Sambu, na aldeia de Sutuco, à margem norte do rio Gâmbia. Conforme a narrativa, “mesmo naquele tempo, Sambu era muçulmano, mas não muito instruído. Um de seus filhos se chamava Yusuph. Sambu deu Yusuph a Mbemba Lang Suware, para que ele o educasse. Suware levou o menino e começou a instruí-lo”.⁴¹ Após seus estudos, Yusuph teria retornado a Sutuco, onde começou sua própria escola corânica. De forma complementar à tradição oral, fontes escritas descrevem a presença de escolas muçulmanas em Sutuco. No final do século XV, a aldeia era um entreposto islâmico: seus moradores eram “macometas que guardam a lei ou seita de Mafoma”.⁴² O ensino era uma de suas ocupações.

Em 1594, Almada afirmava que, ao longo do rio Gâmbia, havia “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”.⁴³ Esses religiosos eram os bexerins responsáveis pelo ensino nas escolas corânicas e, dentre os três centros, o cronista destaca Sutuco. Nesses locais, ao longo do rio Gâmbia, o jesuíta português padre Baltazar Barreira descreveu, em 1606, a existência de escolas e mesquitas: “seguem a seita de Mafoma como os mais que atrás ficam [no interior], e têm mesquitas e escolas de ler e escrever, e muitos cacizes, que levam esta [religião] a outros Reinos da banda do Sul”.⁴⁴ Já o padre jesuíta Manuel Álvares afirmou que, em Sutuco, havia “uma escola comum onde a leitura e a escrita são ensinadas” e complementa: “é espanto ver a multidão de fogueiras, a que se assentam, lendo e repetindo as lições, com uma gritaria, que é uma confusão ver os infernais

41 NCAC, Pasta 132/A. p.1-2.

42 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol. I (1341-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, p.644.

43 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda Série, vol. III (1570-1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p.275.

44 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda série, vol IV (1600-1622), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968, p.166.

discípulos”.⁴⁵ Esses locais eram centrais na formação de um espaço público nos quais questões religiosas, jurídicas e morais encontram-se lado a lado, ampliando o debate intelectual na Senegâmbia.

O resultado dessas pregações pode ser encontrado num depoimento procedente da inquisição portuguesa. Um muçulmano wolof vendido como escravo em Lisboa depôs perante o tribunal do Santo Ofício, em 1553, acusado de prática islâmica. Tratava-se de um homem batizado Bastiam, reconhecido pela comunidade muçulmana africana de Lisboa como marabuto, em razão de suas habilidades textuais e religiosas (Mota, 2017). Durante o interrogatório, o inquisidor perguntou-lhe “se sabia ler o Alcorão dos mouros e se sabia escrever [ao que] disse que sabe ler o Alcorão e assim sabia escrever”.⁴⁶ Como vários outros wolofes e mandingas muçulmanos, Bastiam aprendeu sobre o Islã e dominou as práticas de leitura e escrita ainda no continente africano. Tal instrução, anterior à escravização, também caracteriza a trajetória de Antônio Fernandes, muçulmano wolof oriundo da Senegâmbia processado em Lisboa no mesmo ano. Perante o inquisidor, esse homem afirmou que “em sua terra se chamava Amaçambat e que era da seita de Mafamede”, e complementou dizendo “que era retalhado [i.e. circuncidado] de pequeno e que bem lhe lembra quando o retalharam e que sabia muitas orações de sua seita que lhe ensinaram em pequeno como que fazem aos meninos”.⁴⁷ A efetividade das escolas corânicas, portanto, pode ser notada ao longo da bacia atlântica, em razão da crescente escravização de muçulmanos procedentes desta região.

A documentação escrita e a tradição oral atribuem sentido uma à outra, trazendo evidências que, numa análise separada, não seriam acessíveis. Através desse recurso, é possível apontar a expansão da tradição

45 ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, v. 11.

46 Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 12047, fl.3.

47 IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 10832, fl.5.

intelectual muçulmana ao longo da África Ocidental, por meio da educação religiosa. Essa, por sua vez, viria a tornar-se a base filosófica de uma cultura política islâmica africana, pautada na valorização do conhecimento e no exercício de virtudes morais e do direito. Sua divulgação e popularização aconteceram por meio das escolas corânicas, largamente disseminadas na região, que tinham Timbuctu como um de seus centros difusores. Seus efeitos eram sentidos em localidades como Sutuco, um porto gambiano em pleno contato com o mercado atlântico. Sua institucionalização, que possibilitaria a aplicação da base filosófica no exercício das relações políticas e sociais, aconteceria através do desenvolvimento de uma jurisprudência muçulmana. A concretização desse processo era marcada por uma narrativa histórica central, que já existia no século XV e alcançou o XX: a convicção sobre a expansão pacífica do Islã como uma virtude.

DOCTRINA E REVOLUÇÃO: DA INSTITUCIONALIZAÇÃO À EXPECTATIVA

Os imãs são os líderes de uma comunidade muçulmana, dirigem os ritos da oração e fazem as pregações. Geralmente, também são eruditos, conhecedores da tradição jurídica e teológica islâmica, a partir das quais orientam a comunidade (Pinto, 2010, p.58). Guardiões da conduta social, eles ocupam posição importante nas sociedades islâmicas, podendo impor limites à ação dos governantes ou aconselhá-los, dirigindo as práticas de fé e atuando como porta-vozes dos fiéis. Na Senegâmbia, a personagem com essa função é nomeada alemame, na documentação portuguesa, equivalente ao termo árabe *imam* (líder, modelo⁴⁸) e que corresponde às variações al-mami, almamy, almami, al-maami, empregadas por cronistas europeus para designar lideranças religiosas e políticas muçulmanas no oeste africano. Conforme documentado pelo jesuíta Manuel Álvares, a tarefa do alemame era conduzir a vida religiosa: “o seu ofício é declarar a seita” e enviar bexerins às “escolas de ler

48 Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/imam>. Acesso em 31 mar. 2020.

e escrever em letras arábicas”.⁴⁹ Almada afirmava que “o maior destes religiosos, como entre nós uma dignidade de Guardião ou de Provincial, chamam eles Ale-mame, e trazem anel como Bispo”.⁵⁰

No que toca à atuação dos bexerins enviados pelo alemame, o jesuíta descreveu a visita de um deles a uma aldeia próxima ao cabo Verde, atual Dacar. Segundo o inaciano, o pregador iniciava a celebração com a leitura do *Alcorão*, diante da comunidade de ouvintes que “faz grandes gestos de reverência para ele”.⁵¹ O público é descrito como interessado no ato, a performance do bexerim é descrita:

Pondo-se em pé, levanta as mãos e olhos aos Céus e, depois de estar desta maneira um pedaço, como se estivesse em contemplação, prostra-se por terra diante das Bulas infernais [o *Alcorão*]. Logo, lhe faz grandes reverências. Acabadas elas, se levanta e diz em voz alta que deem todos graças a Deus e a seu grande Profeta pelo mandar convidar com o perdão de seus grandes pecados e outras várias arengas em louvor do demônio [representação do jesuíta sobre muçulmanos]. Depois, engrandece a doutrina dos Pergaminhos, pedindo atenção, o que eles cumprem tão bem que, gastando o Ministro mais de duas horas em ler e declarar parte da Escritura, não há quem fale nem durma nem bulha consigo, não tirando nunca os olhos dele o grande auditório.⁵²

49 ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, v. 11.

50 BRÁSIO, Padre Antônio (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental. Segunda Série, vol. III (1570-1600). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, p.275.

51 ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, v. 11.

52 ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de

A passagem demonstra como a oração islâmica, *salat*, caracterizava um comportamento ritual no qual o *Alcorão* cumpre função simbólica central. O momento performático da oração é central na caracterização ritual da cultura política islâmica, como código de comportamento que evidencia publicamente a adesão de um sujeito ao Islã. O capital cultural inscrito na posse e uso de livros (as bulas) tem sido apontado na historiografia como elemento primordial da *performance* islâmica (Lydon, 2004; Mota, 2016). O trecho acima também indica que a cultura letrada muçulmana circulava mais amplamente que somente entre aqueles que dominavam a leitura: uma cultura escrita de transmissão escrita e oral (Dias, 2005, p.134-135; Hall, 2011, p.21). O impacto social produzido pelos religiosos muçulmanos alçava-os à condição de lideranças regionais, cuja popularidade era alta: “quando vem a alguma aldeia, é muito venerado, beijam-lhe o fato e pés, é muito rico e assim dá suas esmolas grossas por amor de Alá”.⁵³ A concessão de esmolas é um princípio elementar do Islã, inscrito nos Cinco Pilares, cuja execução na região já foi demonstrada (Mota, 2016, p.302-305). Agora, nota-se que esse rito constituiu um valor moral, integrante da nova cultura política em gestação.

A popularidade dos muçulmanos crescia, no século XVII, proporcionalmente às dinâmicas econômicas que conduziam à concentração do poder político nas mãos de aristocracias guerreiras governantes e favoreciam a ampliação das desigualdades. Green argumenta que o comércio atlântico na Senegâmbia foi elemento perturbador da estabilidade das instituições políticas regionais, pois a riqueza acessada pelas elites tornava-se fator de desigualdade, gerando transformações sociais e conflitos. Por um lado, Green demonstra como várias regiões

1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, v. 11-12.

53 ÁLVARES, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, v. 11.

tornaram-se despovoadas, graças à fuga das pessoas diante da expansão da escravidão. Por outro, a crescente insatisfação social com esse regime foi incorporada nas tradições orais, que expressam o descontentamento daqueles residentes no império do Kaabu (entre as atuais Guiné-Bissau e Guiné-Conacri) com a aristocracia governante: “eles sempre se alimentam de outras pessoas” (Green, 2019, p.92), evocando memórias da escravização.

Em sentido oposto, as tradições orais referentes ao Islã trazem uma narrativa na qual o princípio filosófico de matriz religiosa implica oposição à cultura política em exercício pelas classes governantes. A atitude esperada de um imã pela comunidade muçulmana é: “conforme nós sabemos, o Imã deve ter um coração de rei, deve se responsabilizar pelos estrangeiros, ser modesto e respeitoso”.⁵⁴ O enunciador desta narrativa é um muçulmano, respeitado por sua devoção religiosa, mediante a qual realizou a peregrinação a Meca: Alhaji Suware Janneh Madiba Kunda, um homem mandinga de 80 anos. Seu nome indica tratar-se de alguém integrante da famosa linhagem dos Kunta, uma das grandes famílias de eruditos muçulmanos que desafiaram o poder de governantes temporais no sul do Saara, um padrão de comportamento político comum na região e no Sahel (Stewart, 1976, p.85). Conforme suas palavras, imã não era rei, mas devia ter o coração de um, além de ostentar modéstia e respeito como virtudes opostas às portadas pelas elites temporais. Com o crescimento das comunidades islâmicas, a liderança local passa a ser exercida por imãs, cujo conhecimento religioso e exercício dessas virtudes os faziam personalidades exemplares, gozando inclusive de suposta neutralidade política na resolução de conflitos (Stewart, 1976, p.84), o que lhes garantia o papel de intermediários. O poder de influência desses indivíduos subverteria as relações políticas e redes de poder estabelecidas, implicando reposicionamento desses sujeitos nas hierarquias sociais, inclusive no exercício de acolhimento a estrangeiros, outrora função primordial dos governantes locais (Brooks, 2003).

54 NCAC, Pasta 406A, p.02.

Madiba Kunda prossegue afirmando que o imã “deve ser firme, deve liderar o povo na oração, trabalhar muito pela mesquita, cuidar da mesquita, deve falar seriamente com as pessoas sobre coisas que sejam benéficas para elas”.⁵⁵ Portanto, a legitimidade do poder do imã procede de sua capacidade de exercer o bem comum, de forma análoga à descrita por Baba e por Es-Sadi, no século XVII. Informação equivalente foi narrada por outro marabuto, em 1972, chamado Laa Sankung Jaabi. Tratando da institucionalização do Islã no antigo Kaabu, ele conta que um marabuto jagancaz havia se estabelecido por lá, entre povos que considerava pagãos, e não teria buscado submetê-los à conversão pela força. Antes, teria atuado moderando conflitos. Conforme o narrador, “não lhe era possível convertê-los ao Islã. Mas eles o respeitavam. Se ele os pedisse para fazer alguma coisa, eles fariam”. Informa que “se eles tivessem algum conflito entre si, ele os persuadiria a parar, terminando suas guerras”. A resistência ao estado de insegurança gerado pelas guerras é elemento importante na narrativa: “se ele ouvisse algo sobre alguma guerra nas terras do Kaabu, ele se levantaria e iria intermediá-la. É por isso que todos no Kaabu o aceitavam”⁵⁶. A busca pela pacificação e arbitragem de conflitos é ponto central da cultura política islâmica em oposição àquela estabelecida através de tradições hereditárias das elites locais, profundamente envolvidas com as estruturas sociais e econômicas excludentes advindas das guerras de escravização e do avanço do tráfico atlântico.

As estruturas sociais e políticas da religião ganhavam contornos nítidos diante das novas relações regionais de poder, a partir do século XVI, confrontando os regimes locais baseados na hereditariedade. Neste contexto, algumas linhagens construíram reputações que conjugam o conhecimento da doutrina jurídica islâmica com habilidades do misticismo muçulmano, que tornariam o jurista mais capaz de acessar a vontade de Deus na interpretação e aplicação das leis (Stewart, 1976, p.86-87). Assim, conforme Madiba Kunda, “a qualquer pessoa instruída,

55 NCAC, Pasta 406A, p.02.

56 NCAC, Tape 132/A, p.05.

se ela é bem informada, o imanato pode ser dado e ela pode mantê-lo”⁵⁷. A formação reivindicada não é meramente intelectual, mas religiosa. Neste contexto, o imanato é estrutura política juridicamente lícita, a partir da doutrina islâmica, para exercer o governo de um território e uma população, promovendo o desenvolvimento pessoal (instrução religiosa) e a busca pelo bem comum (“coisas que sejam benéficas para as pessoas”), em detrimento da manutenção de privilégios privados da elite local, ao custo das vidas submetidas a regimes de insegurança jurídica, diante da escravidão. Tornam-se claras as condições para institucionalizar a cultura política islâmica africana. Por meio do ensino e de pregações religiosas nas escolas, o Islã alçou existência formal, difundindo os princípios basilares que orientavam a *intelligentsia* muçulmana e influenciando na produção de valores jurídicos e morais, que sustentariam a nova cultura política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Possuir “um coração de rei” significa que a liderança religiosa deveria incorporar funções políticas, como acolhimento de estrangeiros e zelo pela comunidade. Essa atuação basear-se-ia num modelo histórico inspirado no arquétipo suvariano, no qual o ensino da doutrina islâmica associa-se à aversão pelas guerras e à compaixão comunitária. A construção da base filosófica que ampara essa cultura política corresponde à *intelligentsia* muçulmana estabelecida em instituições como as madressas de Timbuctu, cuja popularização dependeu da proliferação das escolas corânicas, que produziram indivíduos aptos à interpretação do direito e criação de uma jurisprudência islâmica, além de estabelecer narrativas históricas e morais de base religiosa, construtoras da ideia de passado comum. Esse, por sua vez, converte-se em projeto quando se opõe à escravização dos muçulmanos, ao regime de insegurança causado pelas guerras, que levam à expansão das desigualdades implicadas

57 NCAC, Tape 406A, p.04.

no tráfico atlântico. Coloca-se um enfrentamento místico (através de amuletos que previnem contra escravização), teórico e jurídico dessa situação, a partir do direito corânico. Na medida em que o Islã alcança maior adesão social e a cultura política islâmica consegue disputar a hegemonia regional, chega-se às condições que permitirão as revoluções muçulmanas. Portanto, é a interação entre os impactos locais do comércio atlântico e a progressão do Islã que propiciará tais revoluções. Isso é particularmente notável na trajetória geográfica dos jihads: iniciam-se no século XVII na região do rio Senegal; chegam ao Bundu, em 1695; tomam o Futa Jalom, na Guiné-Conacri, no século XVIII. Tudo antes de atingir o Sudão Central.

AGRADECIMENTO

A pesquisa que deu origem ao artigo contou com bolsa de doutorado oferecida pela FAPEMIG e com recursos do projeto *Slavery in Africa: a dialogue between Europe and Africa* (SLAFNET), financiado pelo *Programa de Pesquisa e Inovação Horizon 2020*, da União Europeia, sob o termo de concessão 734596.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRY, Boubacar. *La Sénégalie du XV^e au XIX^e siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1988.
- BERLINER, David; SARRÓ, Ramon. On Learning Religion: an Introduction. In: BERLINER, David; SARRÓ, Ramon (eds.). *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford and New York: Berghahn Books, 2007. p.1-20.
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: ROUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p.349-363.
- BOULÈGUE, Jean. *Les Royaumes Wolof dans l'espace Sénégalien (XIII^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Éditions Karthala, 2013.

- BROOKS, George E. *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2003.
- CURTIN, Philip. Jihad in West Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal. *The Journal of African History*, vol. 12, n.01, p.11-24, 1971.
- DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola *Arabi*: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia? *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], n.7/8, p.125-155, 2005.
- DRAMÉ, Aly. From Bulsafy to Fodeyya: Qur'anic education among Mandika Muslims in Senegal. *Mande Studies*, vol. 13, p.91-123, 2011.
- FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*. Epigraphy, Chronicles and Songai-Tuareg History. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GOMEZ, Michael A. *African Dominion: A New History of Empire in Early Medieval West Africa*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018.
- GREEN, Toby. *A Fistful of Shells: West Africa from the Rise of the Slave Trade to the Age of Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.
- HALL, Bruce. *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- JEPPIE, Shamil. Timbuktu Scholarship: But What Did They Read? *History of Humanities*. vol. 1, n.2, p.213-229, 2016.
- KANE, Ousmane. *Non-Europhone Intellectuals*. Dacar: Codesria, 2012.
- KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- KLEIN, Martin. Social and economic factors in the Muslim Revolution in Senegambia. *Journal of African History*, v. 13, n.03, p.419-441, 1972.
- LECOCQ, Baz. Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space. *Journal of African History*, v. 56, n.01, p.23-36, 2015.
- LLITERAS, Susana Molins. From Toledo to Timbuktu: The Case for a Biography of the Ka'ti archive, and its Sources. *South African Historical Journal*, vol. 65, n.01, p.105-124, 2013.

- LYDON, Ghislaine. Inkweels of the Sahara: Reflections on the Production of Islamic Knowledge in Bilād Shinqīt. In: REESE, Scott. *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden/Boston: Brill, 2004. p.39-71.
- LYDON, Ghislaine. *On Trans-Sahara Trails: Islamic Law, Trade Network, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MOTA, Thiago Henrique. *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625)*. Curitiba: Prismas, 2016.
- 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, n. 60, p.35-54, 2017.
- MOTA, Thiago Henrique. Significados da escravidão para africanos muçulmanos: ideias jurídicas e religiosas islâmicas no Mundo Atlântico (séculos XVI e XVII). *Anos 90* (online) (Porto Alegre), v. 26, p.1-18, 2019.
- NOBILI, Mauro. A propaganda document in support of the 19th century Caliphate of Ḥamdallāhi: Nūḥ b. al-Ṭāhir al-Fulānī's 'Letter on the appearance of the twelfth caliph' (*Risāla fī zuḥūr al-khalīfa al-thānī 'ashar*). *Afriques: Débats, Méthodes et Terrain d'Histoire*, n.07, 2016.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida: Santuário, 2010.
- SAMB, Amar. L'Islam et l'histoire du Sénégal. *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t.XXXIII, sér. B, n.03, p.461-507, 1971.
- SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI – International African Institute, 1979.
- SANNEH, Lamin. *Beyond Jihad: the pacifist tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016.
- SARR, Assan. *Islam, Power, and Dependency in the River Gambia Basin: the Politics of Land Control, 1790-1940*. Rochester: University of Rochester Press, 2016.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *História da Historiografia*, Ouro Preto, vol. 06, n.11, p.173-189, abr. 2013.

- SMITH, H. F. C. A Neglected Theme of West African History: the Islamic Revolutions of the 19th century. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 02, n.02, p.169-185, 1961.
- STEWART, Charles C. Southern Saharan Scholarship and the *Bilad al-Sudan*. *Journal of African History*. XVII, I, p.73-93, 1976.
- SY, Cheikh Tidiane. Ahmadou Bamba et l'islamisation des Wolof. *Bulletin de l'I.F.A.N.*, t.XXXII, sér. B, n.02, p.414-433, 1970.
- URVOY, Dominique. Modes de présence de la pensée arabo-islamique dans l'Afrique de l'Ouest (jusque vers 1150 H./1737 p. C.). *Studia Islamica*, n.62, p.121-143, 1985.
- WARE, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.
- WILKS, Ivor. Al-Hajj Salim Suwari and the Suwaris: a search for sources. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, New Series, n.13, p.1-29, 2011.