



Anos 90: Revista do Programa de Pós-

Graduação em História

ISSN: 0104-236X

anos90@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do
Sul
Brasil

da Silva Horta, José

Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre
os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (séculos XV-XVII)

Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 21, núm. 40,
diciembre, 2014, pp. 23-49

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=574069153003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

DOSSIÊ

História das sociedades
africanas: temas, questões
e perspectivas de estudo

Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (séculos XV-XVII)*

José da Silva Horta**

Resumo: Este artigo trata de africanos que circularam entre os rios da Grande Senegâmbia e as ilhas de Cabo Verde, entre o final do século XV e o século XVII. Através de fragmentos de alguns percursos de vida registados nas escravas de viagem da época, procura-se indagar a que ponto essa circulação transformou social e culturalmente os homens e as mulheres que, na costa guineense, usufruíam de um estatuto elevado. Em contrapartida, procura-se vislumbrar o modo como a sua presença marcou todos aqueles, africanos, europeus e luso-africanos, com quem interagiram nos espaços em que viveram. O trânsito de experiências religiosas será uma das dimensões exemplificadas. Nos estudos de caso em que se verificou um regresso de africanos livres à África continental, pretende-se reconstituir as condições e vicissitudes em que ele ocorreu.

Palavras-chave: Grande Senegâmbia. Cabo Verde. Circulação de africanos. Percursos de vida. Interacções culturais.

* Este tema foi apresentado oralmente na *Conferência Internacional Senhores e Escravos nas Sociedades Ibéricas*, Lisboa, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 10 de abril de 2013. Reformulou uma outra comunicação oral ao I Seminário Internacional *África em Movimento: Interconexões e desconexões de saberes ao Sul* (USP, 22-24 de outubro de 2008), organizado pela Rede *Southern Spaces in Movement/SSIM* em colaboração com os Departamentos de Antropologia e de História da USP, de Antropologia da PUC de S. Paulo.

** Doutor em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras da ULisboa/Centro de História da ULisboa. E-mail: jossilvahorta@gmail.com.

Introdução

Entre o final do século XV e o século XVII, por circunstâncias várias que não se esgotam necessariamente no tráfico de escravos, noroeste-africanos de diferentes origens circularam entre os Rios da Guiné, na “Grande Senegâmbia”, e o arquipélago de Cabo Verde, em particular a ilha de Santiago. Correlatamente, portugueses de origem metropolitana, mas sobretudo cabo-verdiana ou mesmo guineense, circularam igualmente no mesmo percurso misto terrestre, sobretudo fluvial (na Guiné) e marítimo. Como é sabido, se os africanos foram indispensáveis para a colonização insular, nem por isso foi menos decisiva a presença de portugueses e luso-descendentes na costa, sobretudo os que optaram por lá residir, para a própria existência de um sistema de relacionamento mercantil euro-africano que durou, pelo menos, até ao século XIX, bem como para a construção histórica do espaço da Grande Senegâmbia¹/Guiné do Cabo Verde.

As histórias que aqui se contam ou situações que se descrevem e interpretam, relativas a africanos que transitaram entre os rios e as ilhas, constituem exemplos dos laços profundos entre espaços que foram complementares em diferentes dimensões. Histórias e situações homólogas teríamos de europeus e seus descendentes no continente, que, afinal, também se cruzarão neste estudo. Aquilo que o autor destas linhas tem designado de *mundo cabo-verdiano-guineense*, profundamente marcado por formas culturais mestiças ou então por práticas e representações – de origem europeia e africana – em contacto permanente, estabelecendo entre si zonas de comunicação, constitui o espaço *produzido* na época e o contexto problemático em que se situa esta incursão no trânsito de pessoas e com elas de valores, experiências e saberes. A presença em Cabo Verde de *aristocracias africanas*², mas também as marcas de outros estratos oriundos da costa fronteira, foi registada nas fontes da época. É precisamente a existência de uma produção escrita decorrente deste universo sociocultural, além de testemunhas exteriores a esse *mundo*, por ele fortemente perturbadas (caso dos missionários jesuítas), que oferece ao historiador a oportunidade rara de aceder e observar estes fenômenos.

Através de fragmentos de percursos de vida e de suas consequências, procura-se indagar a que ponto essa circulação transformou esses homens e essas mulheres, mas também, em contrapartida, todos aqueles, africanos, europeus e luso-africanos, com quem interagiram nos espaços em que viveram. Compreender, ainda, nos casos em que essa circulação possibilitou um regresso à África continental, em que condições e vicissitudes ele ocorreu.

São atualmente conhecidas pelos historiadores as implicações do estatuto de escravo num espaço insular colonial quer urbano, quer rural, como o era o arquipélago de Cabo Verde. Este estudo não pretende tratar do impacto dos (e sobre os) escravos que estavam *em trânsito* para a diáspora americana e europeia. Segundo os especialistas na matéria, como Maria Manuel Torrão, entre 1540 e 1605-6 (período em que Santiago ainda é uma placa giratória fundamental do tráfico), seriam cerca de 90% os que passavam, apenas ficando nas ilhas 10% (TORRÃO, 1995, p. 17-123; 2007). Não se pretende, por isso, extrapolar as situações e os percursos descritos, nomeadamente os relativos às aristocracias africanas em Cabo Verde, para a população africana ou de origem africana em geral das ilhas. Já os casos analisados do ponto de vista do imaginário religioso, não deixam margem para dúvidas sobre a abrangência das transformações verificadas pela circulação de pessoas e saberes entre a costa guineense e as ilhas, entre as ilhas e a costa.

Problemas prévios

Nos espaços entre os quais se circula, há que diferenciar os africanos dos Rios de Guiné e os espaços coloniais insulares. Os primeiros são controlados pelos autóctones e a quem chega de fora é necessário respeitar as regras locais e regionais do comércio e da convivência. Estas podem variar consoante as sub-regiões da Grande Senegâmbia, mas em todos a figura do comerciante, seja ele, por exemplo, mandinga ou português, é, em geral, protegida desde que o estado de paz impere quando faz as suas trocas e sobretudo desde que reconheça a autoridade do dignitário local e as obrigações que tem para com ele. Estas podem tão somente estribar-se no respeito

pela liberdade de comércio, independentemente de religiões ou de conflitos exteriores ao mercado não admitidos pelos agentes que o regulam, mas podem, noutros contextos, tornar conveniente o estabelecimento de laços de parentesco e a participação em rituais. A situação do europeu *da terra* (diríamos talvez com mais propriedade, para esta época, do português), nomeadamente, é, em geral, frágil, porque fica dependente da boa relação que conseguir entabular e manter com os senhores da terra.

Nas ilhas, e aqui refiro-me concretamente a Santiago de Cabo Verde, a situação do africano que chega do continente é, apesar de tudo o que se dirá, bem diferente da do europeu. A sociedade cabo-verdiana dos séculos XV a XVII é escravocrata, com uma maioria esmagadora de população escrava — cerca de 80%. (TORRÃO, 1995, p. 17-123; 2007). Um africano, em particular aquele que chega do continente, é, em geral, um potencial escravo. As situações de que daremos conta nos mostram, porém, que nem sempre esse é o caso e que a condição de *livre* e não de *liberto* ou alforriado podia ser uma realidade socialmente, e, acrescentamos, identitariamente, relevante. Ou que o estatuto social e político próprio das elites africanas da costa podia ser conservado e respeitado no meio cabo-verdiano e, no limite, ser recuperado *de facto* no regresso ao continente.

Entre ambos os cenários, continental e insular, aparentemente tão contrastantes, há duas tendências em comum, aparentemente contraditórias ou paradoxais, mas que se afiguram complementares, que marcam a negociação identitária e essenciais para compreender o nosso objecto. Por um lado, uma tendência para a fluidez, versatilidade ou mesmo multiplicidade identitária, própria do modelo de construção de identidades que podemos considerar dominante tanto nas ilhas como na Guiné (aspecto que se explicitou noutros estudos). Esse modelo implica a possibilidade de mudar, mudar em diferentes direcções em diferentes circunstâncias, incluir, partilhar. Por outro, uma tendência oposta, para a rigidez identitária, nomeadamente o accionar de mecanismos identitários que constrangem à aculturação num só sentido, à submissão a uma cultura ou sistema social dominantes.

Esta problemática acaba por estar associada a um segundo problema prévio, conceptual. Falamos de *trânsito*, e não *em trânsito*, esta

última expressão podendo convocar a condição das ilhas, e especialmente Santiago, de placa giratória do comércio de escravos, portanto escala efêmera da potencial mão de obra para paragens transatlânticas; bem como de *circulação*. Poderíamos também falar em *passagem*: conceitos do mesmo campo semântico, relativo ao movimento (de pessoas, ideias, noções, valores, experiências), mas não necessariamente sinónimos. *Passagem* é porventura mais restritivo e menos dinâmico: mesmo quando não se está apenas *de passagem*, subentende uma corrente, mas apenas num sentido, quase que retratando a realidade da deslocação inexoravelmente sem retorno. Por contraste, trânsito e ainda mais circulação, permitem pensar em movimento biúnivoco, reciprocidade, interacção no espaço, entre espaços.

Mas neste ponto torna-se necessário introduzir uma nova precisão de sentido: trânsito e passagem *voluntários* ou *involuntários*, que o podem, aliás, ser apenas num dos dos sentidos do percurso ou em ambos. Distinção relevante, mas a que não se atêm, nem de que se devem depreender consequências automaticamente equivalentes no plano da perda ou não de identidade cultural, mas que envolve sempre um processo de transformações identitárias.

Aristocracias africanas, entre a costa da Guiné e a ilha de Santiago

Dos exemplos que se conhecem da presença de *aristocracias africanas* nas ilhas de Cabo Verde escolhe-se apenas um, referindo outro de passagem. É conhecida a história de D. João Bemoim, Bemoim Gilem dos cronistas como Rui de Pina ou Barros, ou mais propriamente *Buumi* (“príncipe”) *Jeleen*, candidato a *buurba* (o mais alto dignitário político do Jolof) que pede auxílio a D. João II para chegar ao trono do Jolof e que, depois de convertido ao Cristianismo, volta ao Rio Senegal com uma expedição militar portuguesa. Sendo assassinado em condições misteriosas, o seu séquito, composto de mulheres, filhos e serviçais, refugia-se em Santiago de Cabo Verde. A memória da descendência de *Buumi Jeleen* e de pertença à linhagem régia wolof dos *Njaay* (os “Jonais” das fontes portuguesas) levou a um perpetuar intergeracional da memória da linhagem e da filiação

nessa linhagem por todos os seus membros em Santiago, fenómeno que noutro estudo foi possível atestar, pelo menos, até ao final do século XVIII, inícios do XIX. Esta memória foi transmitida enquanto foi socialmente reconhecido e prestigiante em Santiago a pertença a esta “dinastia” ou linhagem africana³. Deixou de o ser, tanto quanto julgamos saber, quando a conotação identitária com o continente africano passou, por contraste, a ser vista como socialmente negativa pelas autoridades coloniais a partir do final do século XVIII e da primeira metade do século XIX⁴.

A transmissão seria feita como *performance* pública, muito provavelmente pelos *griots* reais que acompanhavam o séquito de *Buumi Jeleen* e, de geração em geração, pelas suas respectivas linhagens de tradicionistas. Daí serem abundantes as histórias que os comerciantes e escritores cabo-verdianos dos séculos XVI e XVII com André Álvares de Almada e André Donelha, ou mesmo Lemos Coelho registaram relativas ao Jolof, e aos seus conflitos como o seu antigo tributário, o *Kajoor*, bem como as lutas com o *Fuuta Tooro* (cujos Fulas se deslocavam para sul a partir do vale do Senegal) na disputa pelo controlo do norte da Senegâmbia. Foi a possibilidade de aceder em Santiago a este saber histórico, baseado na memória oral, que conduziu a uma apropriação pelas tradições que corriam entre os próprios descendentes dos primeiros colonos europeus, reproduzindo-se ambas as cadeias de tradição paralelamente. Juntas, essas tradições orais entraram no quotidiano cabo-verdiano e, justapostas, fundidas ou mescladas, passaram à escrita nas descrições sobre a Guiné. O mesmo processo está documentado para as tradições orais africanas de origem fula, dos Fulas do Norte, do *Fuuta Tooro*, transmitidas na costa e na ilha de Santiago (HORTA, 2000, p. 99-130; 2011). Ficaram, assim, na época, a fazer parte do património cabo-verdiano e de um processo de construção de uma identidade de charneira entre as ilhas e a costa africana, que caracterizou o *mundo cabo-verdiano-guineense*. Tal deu origem, mesmo no universo da escrita, a formas de pensamento mestiço reveladas, por exemplo, no cruzamento de cânones europeus e africanos na narrativa histórica (HORTA, 2011).

Podiam estes membros da linhagem dos *Njaay* voltar ao seu país? Isso era teoricamente possível, mas nem sempre o seu regresso era desejado nos Rios de Guiné: um deles, de nome cristão João

de Videira, em tempo de André Donelha (em data incerta anterior a 1625), visitou um dos portos da costa norte do actual Senegal, onde, incauto, disse publicamente que era da “dinastia” dos “Jonaís”, *Njaay*, e foi imediatamente retirado do navio e assassinado a mando do dignitário do *Kaajor-Baol* (DONELHA, 1625 [1977], p. 136) que, anos antes, por guerra, tinha derrubado a linhagem dos *Njaay*... Este episódio é revelador de que, aos olhos das sociedades da costa, a identidade no plano do parentesco e, portanto, do estatuto social, não tinha sido perdida para os indivíduos que haviam passado pelo processo de aculturação que teria tido lugar nas ilhas. Não houve, neste caso e no plano mencionado, uma descontinuidade identitária que resultasse do trânsito para as ilhas. Pelo contrário, essa identidade continuava a ser reconhecida localmente, na costa (neste caso, com as piores consequências para o visado). Mesmo que se possa considerar que a evidência é algo fragmentária é, pelo menos, possível formular a hipótese de que o arquipélago de Cabo Verde não envolvia para as sociedades de origem dos africanos que para lá transitaram o mesmo grau de descontinuidade cosmológica que o atravessar do oceano poderia implicar. Se o espaço das ilhas cabo-verdianas era representado pelos noroeste-africanos como uma continuidade do espaço dos rios — como o era de algum modo para os comerciantes de Santiago — já é uma questão a que dificilmente poderemos dar resposta. Não restam dúvidas de que os laços também eram estabelecidos da costa para as ilhas, pelas situações que adiante se tratarão.

O reconhecimento pela sociedade cabo-verdiana de africanos nobres, de estirpe, não terá sido um caso único e isolado: é emblemática a história da família de *beca* (rei) Caia e de *beca* Bore, ambos reis temne (ou timenés) da Serra Leoa que nos anos setenta do século XVI, na sequência de actividades predatórias dos Manes (descidos dos planaltos do Mandé para os baixos cursos dos rios da região em meados dos anos quarenta), acolheram-se voluntariamente, como muitos outros africanos locais em desespero de causa, e foram recolhidos, juntamente “com as suas mulheres e filhos e alguns vassalos e algum ouro e marfim” (DONELHA, 1625 [1977], p. 108) por embarcações de cabo-verdianos que o transportaram ao Rio de São Domingos (Rio Cacheu) e os deixaram livres e aos seus

(não sabemos se contra alguma forma de pagamento). Aí foram bem recebidos pelo “rei da terra” (DONELHA, 1625 [1977], p. 108) e fizeram aldeias autónomas, a par com a aldeia dos lançados ou *tangomaus*⁵, os portugueses residentes à margem das leis portuguesas. Numa nota a este passo de Donelha, P. E. H. Hair, com base em uma carta do Padre Sebastião Gomes⁶ escrita ao Padre Geral da Companhia de Jesus em 1617, faz menção, sem comentário, à existência de uma “Aldea dos Sapes” na ilha de Santiago, junto à cidade da Ribeira Grande⁷. Vai mais longe Iva Cabral, baseando-se numa carta da Câmara de Santiago a Filipe IV de 1626, caracterizando a Aldeia dos Sapes como um bairro periférico à Ribeira Grande que acolhia “os miseráveis brancos ou ‘pretos livres’, os forros e os marinheiros desempregados”⁸ (CABRAL, 1995, p. 229). Na verdade, a mesma carta não inclui a “Aldea dos Sapes” como um dos bairros da cidade, propriamente dito⁹. Como é sabido, a designação “Sapes”, excluídos os Manes, cobria genericamente os habitantes da Serra Leoa, pelo que aquele núcleo populacional poderá ter constituído uma aldeia apartada no século XVI, que teria acolhido inicialmente uma concentração de população da mesma origem – em particular no contexto de alforria a que se aludirá adiante – em terrenos que foram posteriormente comprados pelos jesuítas, em data próxima a 1626. O topónimo “Aldea dos Sapes” terá permanecido algum tempo como memória da especificidade desse povoamento.

Pior sorte teve outro dignitário da região dos Bolões, depois baptizado como Pedro, que, no contexto das investidas manes entregou-se aos traficantes vindos da ilha de Santiago de Cabo Verde que tiravam partido desta conjuntura política instável na Serra Leoa. Ao contrário de todos os do seu séquito, os negreiros não o venderam. Entregaram-no à Misericórdia de Santiago, mas nesta não se lhe conhecendo os antecedentes, acabou feito escravo e levado para Lisboa. A forma como Almada, no seu *Tratado*, fala de Pedro revela que o seu destino, por ter um estatuto reconhecido como rei, poderia ter sido diferente na ilha de Santiago (ALMADA, 1594 [1964], p. 138). Lê-se na versão de 1594:

[...] embarcou-se com muita gente e mulheres, os quais foram pelos nossos vendidos todos, tirando o Rei, que por

consciência¹⁰ o mandaram à Misericórdia da Ilha de Santiago de esmola, não sabendo ela o sucesso como passara: foi o negro Rei vendido, o qual servia a seu Senhor, não como quem havia sido Rei, senão como quem fora toda a vida escravo, servindo muito bem e com muita paciência, sem se queixar da sua desaventura; foi baptizado e se chamou Pedro, e veio à cidade de Lisboa, e tornando à Ilha com seu Senhor, governando-a António Velho Tinoco deu liberdade a muitos desta nação [dos Bolões] que se haviam embarcados com os nossos; este Pedro jamais se quis pôr a *direito*¹¹, dizendo que pois chegara a ser escravo, que o queria ser e servir em mentes vivesse;” (ALMADA, 1594 [1964], p. 138-139)

António Velho Tinoco foi capitão-corregedor do arquipélago de Cabo Verde entre c. 1571 e c.1577 (COHEN, 1995, p. 511). Não conhecemos, com precisão, as razões da sua atitude ao libertar “muitos” bolões. O historiador Avelino Teixeira da Mota, interpretando André Álvares de Almada, considerou que Tinoco “[...] mandou libertar em Santiago os pobres Sapes que se haviam escravizado voluntariamente a traficantes portugueses para dessa maneira escaparem os Sumbas canibais, o que revela uma outra faceta humanitária do corregedor”. (MOTA, 1575 [1968], p. 6) Aprofundando, poder-se-ia colocar ao capitão uma questão teológico-jurídica de cativeiros injustos, porque fruto de guerra injusta tendo em conta as acusações de antropofagia aos perseguidores Manes/Sumbas¹². Na imediata sequência deste passo, Almada, ele próprio um negreiro, critica a forma como os comerciantes se tinham aproveitado daquela situação política na costa da Guiné para procurarem enriquecer com o tráfico, ao dar conta do empobrecimento posterior dos mesmos, implicitamente como que pagando pelos seus actos. Mas sabemos também que Tinoco era muito próximo da comunidade de comerciantes da ilha de Santiago de que Almada fazia parte, que o acompanharam, entre eles o já citado André Donelha, numa viagem aos Rios de Guiné inclusive à Serra Leoa, em c. 1575, e que teria pretensões de lá obter do rei D. Sebastião uma donataria, não tivesse falecido na batalha de Alcácer-Quibir, passados três anos (MOTA, 1575 [1968], p. 338-342; SANTOS, 1988; HAIR, 1997,

p.171-208; HORTA, 2011, p. 166). Apesar da hegemonia mane na Serra Leoa, tal ajudaria a explicar a alforria como uma estratégia cautelosa, em particular, para com as linhagens régias da região. No entanto, como vimos, o reconhecimento das aristocracias africanas em Santiago já tinha antecedentes. Podemos interpretar a principal razão da recusa de Pedro em readquirir a condição de livre como uma representação estatutária segundo a qual seria indelével a marca que a condição escrava de muitos anos lhe deixara (ALMADA, 1594 [1964], p. 139), não obstante querer continuar a servir os traficantes nas suas operações costeiras, segundo Almada, explicita na versão de c.1592-1593 (ALMADA, 1592-1593, Cod. 297, fl.93).

A história das famílias temne mencionadas anteriormente continua em Santiago. Beca Caia enviou à ilha a sua filha que se fez cristã com o nome de Brízida Beca Caia. Por sua vez, o filho de Beca Bore, rei primo de Beca Caia, foi também enviado pelo pai à ilha. Aí também se fez cristão e tomou o nome de Ventura de Sequeira, com o apelido de Sequeira, de um capitão do Porto da Ribeira Grande que o trouxe a Santiago e foi seu “padrinho”, isto é, criou-o por vontade do pai ou tio. Ventura foi amigo e colega da escola de aprender a ler e escrever de André Donelha (“e saio mui bom escrivão”) (DONELHA, 1625 [1977], p. 110). Donelha, como vimos, era um destacado comerciante cabo-verdiano e um dos autores das conhecidas descrições que representam a nova síntese luso-africana sobre a região guineense. Donelha usufruiu, como ele próprio dá a entender, destes contactos próximos com as famílias reais temne para aquilo que escreveu sobre a Serra Leoa que ele também conhecia por experiência própria. Mas também de escravos manes comprados na costa, depois de cristianizados e ensinados a falar Português, muito ouviu contar sobre o que lá se tinha passado. Note-se que, no seu tempo, Donelha será considerado, na ilha de Santiago, o expoente do saber prático sobre a Guiné e consultado em disputas que envolviam esse valioso saber.

Na sequência da grande fome de 1583 (MOTA, 1625 [1977], p. 30), os dois primos timenés Ventura de Sequeira e Brízida Beca Caia refugiam-se na costa – como tantas vezes aconteceu à população cabo-verdiana quando dos períodos cíclicos de seca. Brízida incluía no nome que usava o título político, *beca*, a cuja linhagem

estava ligada, o que indica a importância que na ilha lhe era conferida, porventura de forma homóloga aos descendentes de *Buumi Jeleen*. Passado o período de fome, Brízida regressou a ilha e depois nada mais sabemos dela, mas sim do primo. Ventura de Sequeira foi para Cacheu, onde Almada o encontra, já chefe da aldeia, herdando a casa do tio, como mentor de um ensino informal da doutrina cristã, em voz alta, acompanhado, tudo indica, da aprendizagem da escrita e da leitura (HORTA, 2007, p. 407-418).

Como compreender esta vontade das elites africanas enviarem os seus filhos para a ilha de Santiago? Face a determinadas condições conjunturais, constituía um espaço seguro para as aristocracias africanas. A razão de fundo era a de que se tratava da reprodução, relativamente a pessoas importantes da ilha, da prática corrente dos filhos dos dignitários africanos ou chefes de linhagem se criarem de pequenos com portugueses localmente bem considerados, quer por iniciativa desses Portugueses, quer por iniciativa dos pais ou tios. Nesse processo, como vimos, aprendiam a doutrina cristã e a ler e escrever. Não só eram aprendizagens correlatas como eram necessárias para o desempenho de determinado tipo de tarefas que o comércio exigia. A sua ida para Santiago estreitava os laços com quem interessava, por exemplo, para negócios futuros, e constituía um factor de prestígio na perspectiva das aristocracias africanas da costa. Numa visão mais abrangente, podemos considerar que a sua atitude se contextualizava no modelo de relacionamento que historicamente se construiu na Grande Senegâmbia/Guiné do Cabo Verde, composto, entre outras vertentes, de conveniência e complementaridade em torno do móbil mercantil¹³.

A acreditarmos em Donelha, uma revolta dos “súbditos” de Ventura de Sequeira contra a cristianização que aquele lhes queria impor conduziu à sua expulsão da aldeia do Rio S. Domingos, ficando a viver entre os “brancos”, entenda-se os tangomaus ou lançados das vizinhanças. Neste contexto, é duvidoso que o seu sucessor na chefia da aldeia tenha dado continuidade ao ensino da doutrina nos mesmos moldes, apesar deste ser um primo já cristão depois de também ele ter passado por Santiago (DONELHA, 1625 [1977], p. 110).

Com tudo isto — cristão, letrado, mestre de Português e de religião —, pergunta-se: no seu percurso entre os rios e a ilha e de novo da ilha para os rios, perdeu ele as suas raízes africanas? Longe disso: entre c. 1594 e 1625, na sequência da morte de um parente, a Ventura de Sequeira surgiu a oportunidade de voltar a Serra Leoa como dignitário político, tendo-lhe sido atribuído o título de *beça*. Repare-se que Donelha escreve que ele “foi mandado chamar”, o que diz bem da circulação de africanos livres — ou, no mínimo, da informação deles oriunda — entre a Serra Leoa e o norte da actual Guiné-Bissau e daí para Santiago. A circulação também era recíproca: sabemo-lo por Donelha a quem Ventura convidou a viver com ele na Serra Leoa (convite que o primeiro declinou). Pergunta-se também: que efeito teve no espaço político em que assumiu o seu título o seu percurso de vida em Santiago e em Cacheu? Ventura mantinha a mesma vontade de cristianizar os seus, e é bem possível que o tenha feito, agora na sua região de origem, com o mesmo método de doutrinação (DONELHA, 1625 [1977], p. 110).

O que sabemos também é que nessa mesma época havia numa das unidades políticas da península da Serra Leoa uma mulher mane, principal de D. Filipe de Leão, um *farma* (rei) que pregava a doutrina cristã completamente à margem do reconhecimento da Igreja católica. Este e outros casos coevos não tinham necessariamente origem no arquipélago, mas antes na acção dos líderes da comunidade luso-africana local e sobretudo nas apropriações africanas do Cristianismo (HORTA, 2007). Seja como for, por uma ou outra via, as identidades africanas cruzavam-se, não sem choques nalguns casos, como vimos, com a identidade europeia portuguesa. Note-se, porém, que, em Cabo Verde, o estatuto régio africano, nos casos que conhecemos, era necessariamente acompanhado da conversão ao Cristianismo, ou seja, o reconhecimento do modelo cultural dominante no arquipélago.

Presenças africanas, imaginários religiosos comunicantes

Consequência da circulação (e presença) de noroeste-africanos, as situações que seguidamente se caracterizam prendem-se

precisamente com o imaginário religioso. Entre o arquipélago de Cabo Verde e os Rios de Guiné – ou seja, no mundo cabo-verdiano-guineense – existiram, na época de que tratamos, condições que possibilitaram um trânsito nos dois sentidos, uma circulação de ideias e práticas religiosas. Retomo aqui, em parte, a formulação sugestiva de *trânsito mútuo de experiências religiosas* usada por Maria João Soares. A historiadora fala mesmo no “contágio da católica sociedade cabo-verdiana pelas crenças dos Rios de Guiné” (SOARES, 2001, p. 71-73). Maria Emilia Madeira Santos e Iva Cabral, por seu turno, referem uma “conversão em dois sentidos: a do africano ao cristianismo e a do europeu aos rituais africanos”, considerando o padre (aliás, por vezes também africano) e o “feiticeiro” (oficiante das religiões africanas) como constituindo “duas vias para o sagrado” de grande parte da população cabo-verdiana¹⁴ (SANTOS; CABRAL, 2001, p. 57).

O enorme impacto social do curandeiro ou terapeuta africano, o *jabacouce*, em Santiago é um dos exemplos mais importantes: o recurso generalizado na ilha, mesmo por muitos “Branços” aos serviços dos numerosos terapeutas cujas actividades são descritas com grande pormenor por um jesuíta, o Padre Manuel de Barros, profundamente escandalizado com aquilo a que assistia em Santiago e que plasmou numa carta de 19 de abril de 1605 dirigida ao Padre Assistente do Geral da Companhia em Roma “e padres portugueses”¹⁵. A concepção da doença que afligia alguém passava por uma identificação e desactivação, por parte dos terapeutas, dos agentes malévolos que estavam na sua origem¹⁶. Mais de dez anos antes, a descrição por Almada do *modus operandi* dos “jabacouces” da costa guineense é centralmente semelhante à descrição do jesuíta relativa a Santiago¹⁷. Note-se que os “brancos” no discurso jesuíta são os reinóis que viviam na ilha, os mesmos que se sentavam com outros católicos locais nos primeiros lugares da igreja para assistir à missa. O outro exemplo é o dos rituais com marcas claras africanas – como o choro – que se seguiam aos funerais católicos canónicos: seriam marcas de uma religiosidade crioula cabo-verdiana (SOARES, 2011, p. 73-74). Também aqui não se pode ignorar que, a julgar pelo que nos descreve Almada sobre a costa, teríamos sobretudo um conhecimento religioso comum entre especialistas wolof, partilhado com

os de outras sociedades de origem, com que se teriam fundido em Santiago. Esta hipótese seria concordante com o facto dos wolof, ou então gente oriunda do antigo Jolof, terem sido preponderantes entre os escravos que passaram por Cabo Verde no primeiro século do tráfico (TORRÃO; SOARES, 2007, p. 135-147).

A circulação e o impacto de terapeutas e outros oficiantes africanos ou luso-africanos no Mundo Atlântico são hoje em dia bem conhecidos também para o Brasil e para Portugal, e seriam comuns à bacia oceanica¹⁸. Deve-se sublinhar a anterioridade da experiência cabo-verdiana nessas conexões, mas sem esquecer que ela está, por sua vez, estreitamente conectada ao mundo cabo-verdiano-guineense no seu todo. A extensa bibliografia sobre os lançados e em geral sobre as comunidades luso-africanas na Senegâmbia tem insistido sobre a fluidez da sua identidade religiosa. Acusações chegadas à Inquisição de Lisboa confirmam o envolvimento nas religiões locais pela parte de portugueses, quer lançados (HORTA, 2009, p. 272-273), quer mesmo com cargos oficiais (HAVIK, 2004, p. 105-106).

Crê-se que as situações acima descritas se enquadram na produção, no contexto do mundo cabo-verdiano-guineense, do que se propõe designar por *imaginários comunicantes* que se distinguem de um outro conceito, o de *imaginários mestiços*. Este último significa que num dado momento, de um processo de transformações culturais, há uma síntese feita de mescla ou mestiçagem de elementos de origem diferente (europeias e africanas, no caso) que é necessário para obter uma dada representação cosmológica¹⁹. No primeiro caso, não são apenas imaginários que *coexistem*, mas que *comunicam* – “comunicantes” pretende reenviar para o conceito de justaposição, mas uma justaposição que tem uma zona de compreensão recíproca ou mesmo de recepção recíproca de ideias e noções, de experiências e de práticas. Sobretudo a experiência do sagrado, o mútuo reconhecimento de uma dada experiência do sagrado é a grande ponte entre religiões aparentemente inconciliáveis. Imaginários comunicantes na partilha de experiências complementares na relação com o cosmos, baseados em valores comuns de procura da competência mística para resolver ou controlar os problemas do quotidiano. Também por isso com uma relação com o mundo social. E é com esta ligação à dimensão

das regras sociais que se traz um outro exemplo, menos conhecido dos historiadores²⁰, e um expoente do que antes de afirmou.

O Padre Manuel Álvares deixou-nos a *Etiópia Menor e Descripção Geographica da Província da Serra Leoa* (manuscrito de c. 1615 de que só existe uma cópia setecentista)²¹, um tratado escrito pouco antes de falecer em 1616, em Mitombo, um dos principais resgates dos portugueses na Serra Leoa²². Numa obra que representa a nova síntese jesuíta sobre a Guiné destinada, entre outros fins, à preparação de futuros missionários como ele, na região, o padre fez considerações sobre os “malefícios” e o carácter demoníaco da “idolatria”. Exemplificava-os com casos da sua experiência no terreno da missão e outros que tinham chegado ao seu conhecimento, através dos correlegionários ou outros informantes, nomeadamente ocorridos “em húa das ilhas de Cabo Verde” (o padre não esclarece qual). Um deles descreve com bastante pormenor. Uma mulher wolof (“jalofa”) que na sua casa tinha organizado um “noviciado” para jovens filhas pobres, “dedicado ao demónio”, que o autor denomina de “noviças”, “religiosas” ou “freiras” de que conseguiu convencer numerosas. Findo o tempo do “noviciado”, segundo Álvares, essas jovens chamavam a atenção de membros da elite insular, inclusive clérigos, para serem seus amantes, mas também faziam bons casamentos “com os melhores da ilha”. Pela sua importância e para uma descodificação destas representações, naturalmente resultantes do imaginário católico do padre, reproduzem-se extractos:

Nunca o diabo cançou, sempre busca invenções para ser adorado. Assim o foi em casa da jalofa. Tinha esta no proprio aposento, dedicado à quietação e repouso da noite, ao imigo de toda a paz, enthronizado em sua cadeira, vestido louçãamente; neste lugar tinha húa grande tagarra de água, no circuito da qual accendião certo número de candeas em dias particulares. Veio esta má mulher a fazer hû noviciado de moças pobres, dedicando-as todas ao demónio: em passando por sua porta que lhe parecião mais accommodadas, pedia-lhes lhe dessem húa palavra. [...] declarando-lhes sua tenção, que não era outra mais que honrallas, que nada lhes faltaria, quando se quisessem conformar com suas regras de vida.

A quem não porá por terra e fará idolatrar a pobreza! Tanto combatia a jalofa as pobres, que vinha a alcançar dellas o consentimento e a par isso a alma, e corpo para o espírito mao. Foi assim aquirindo tanta gente, que se vio o demónio bem pago da sua devota. A primeira cousa que fazia esta em se lhe sujeitando cada húa da família, logo mandava, que entrassem no aposento infernal; e assim forão, e hião húas apôs outras a reconhecer o diabo naquelle vulto, ao qual reverenciavão. A estas religiosas, depois de virem a seu poder, não faltava nada, por que todas accommodava com os melhores da ilha, estimando estes aquellas, que antes, por sua pobreza, não podiam ver.²³

Na pena do jesuíta, sempre eivada, como seria de esperar, de uma interpretação demonológica, vislumbra-se o que se afigura uma sociedade de iniciação feminina. Conduzida por uma mulher wolof, indiciam-no os termos “noviciado”, ou mesmo “Religião” e “religiosas”, associado a um período determinado e à adopção de “regras de vida”. A associação à propiciação de um espírito de iniciação própria de um ritual oeste-africano deste tipo pode corresponder ao contacto com o “vulto” sentado, cuja força seria incorporada pelas iniciadas e mudava a sua identidade. Finda a iniciação, segundo o próprio Álvares, ocorria a sua aceitação por indivíduos notáveis na sociedade cabo-verdiana. Na interpretação do jesuíta era, evidentemente, uma consequência da força demoníaca com que ficavam possuídas que influenciava os homens. Dada a ausência de estudos de história das religiões de origem africana para a Senegâmbia setentrional, é difícil de destrinçar o que nesta narrativa resulta do imaginário demonológico próprio do autor, ou de quem lhe contou a história, das características da sociedade de iniciação em causa. Como comenta Malyn Newitt sobre este episódio de Álvares:

If African religious beliefs are so distorted as to be barely recognizable in his description, he does clearly point to the importance of sexual initiation in traditional religion. His highly coloured account of these practices in Cape Verde

shows, among other things, the extent to which the slaves taken to Santiago had brought with them from mainland religious practices which, in Álvares eyes undermined the orthodoxy of what was supposed to be a Christian society. (NEWITT, 2010, p. 175)

A dimensão sexual da iniciação explicaria a atracção de que eram alvo muitos homens segundo o relato do padre. Já discorda-se que Newitt desvalorize as causas da atracção sexual referidas por Álvares como devida à bruxaria, enquanto resultante de um perfil misógino do inaciano²⁴. Seria uma convicção profunda, partilhada com outros correligionários no início do século XVII na Guiné, da eficácia dos poderes (supostamente) demoníacos convocados pelas religiões africanas²⁵. De igual modo, a situação em causa é algo simplificada nas linhas com que encerra o breve comentário aos excertos de Álvares: “What appears to be the recruitment of young girls into prostitution becomes for him another manifestation of African *maleficium*.”. Por um lado, como ver-se-á na continuação da narrativa, dentre estas mulheres, umas eram escolhidas para amantes e prostitutas, mas outras entravam inclusive no mercado matrimonial em condições vantajosas. É o que se verifica na continuação da passagem da obra, em que Álvares relata o que teria sido, filtrada pela sua visão, a experiência de uma das jovens que depois de entrar no espaço em que estaria representado o vulto “demoníaco” teria suspendido o processo de iniciação. Veja-se a reacção atribuída à oficiante wolof:

Aqui perdeo a diabólica feiticeira animo, aqui lhe engrandece o imigo, procura affeicoalla a este espírito infernal, vai-lhe contamdo o estado das suas religiosas, e felicidade de cada húa: Não conhecéis Fulana? Quem a fez tão cabida com o cónego Fulano? Fulana e Fulano com Fulano Francisco? Fulana com o Padre Fulano; e outras que hoje estão casadas com tanta honra, donde lhe veio esta, se não daquelle hospede da minha alma? Estas filhas me sustentam. Que faria a inocente noviça?²⁶

Por outro lado, considerar que a iniciação era meramente sexual para fins de prostituição, mesmo admitindo, como deduz-se das palavras de Álvares citadas, que a mulher wolof recebia pagamento²⁷, seria minimizar o que Newitt reconheceu ser a presença significativa de crenças e práticas religiosas africanas em Cabo Verde. Na verdade, a dicotomia crenças/práticas não permite valorizar o todo da *experiência religiosa* que efectivamente transitou para o arquipélago de Cabo Verde. O facto de estarmos perante um texto intensamente filtrado pela religiosidade católica não nos deve impedir de tentar descodificar as categorias europeias para nos aproximarmos o mais possível da dimensão religiosa outra, neste caso de origem africana, presente na narrativa. Ainda que a omnipresença dos estereótipos do Sabbath se evidencie na descrição, tratando-se, como aqui se sustenta, da existência em Cabo Verde de uma sociedade de iniciação feminina esta seria uma sociedade secreta por natureza (no mínimo vedada à aproximação de membros do sexo masculino), secretismo reforçado pelo contexto católico envolvente, pelo que só alguém em processo de iniciação, como a jovem referida, poderia aceder a determinados pormenores dos rituais:

Toda esta escoria da ilha nos dias de festa dançava ao redor da tagarra, accesas as candeas, adorando o imigo do Senhor. Acabada a festa, se sahião todas, depois húa hia por sua vez a fallar com este mestre da torpeza; e no espaço não se tratava sobre outras matérias mais que do abominável vicio, entre as religiosas, e guardião infernal. Erão estes dias certos terça, e sexta-feira. Todas as freiras andavão cingidaz de certos cordeis intertecidos, que farião húa cinta pequena, e estreita, da largura de hum celício pequeno. Durava a ceremonia sette annos. Além de todas andarem lustrósas, tinham dos amos quanto querião; pois logravão o melhor de suas casas, sendo senhoras de seus corações.²⁸

Note-se que o termo *freiras* significa o final da iniciação (quando antes se referem *noviças*), aqui apontada como *cerimónia* (ritual) que durava sete anos, bem como o detalhe de cultura material das *cintas*

que assinalariam a nova etapa de vida dessas jovens. Trata-se, provavelmente, de uma das raras descrições disponíveis, mesmo muito culturalmente filtrada, de uma dimensão da religião wolof (ou de influência wolof) anterior à islamização massiva da Senegâmbia setentrional, experiência religiosa certamente com as adaptações devidas às condições de uma ilha controlada por autoridades católicas. A questão tornar-se-ia mais complexa se nos interrogarmos se uma mulher wolof – já de si é significativa esta identificação específica de *jaloja* pelo padre –, num contexto de intensa crioulização não poderia adoptar/adaptar elementos rituais de outras origens africanas, também em trânsito desde um século e meio antes.

Nada sabemos sobre o destino desta mulher, que tudo indica seria livre ou alforriada e que, como os terapeutas mencionados, atraía a atenção da população insular mais diversa. Mas sabemos, pelo mesmo Álvares, de uma outra mulher, cuja origem não nos é revelada, dita “feiticeira de fama” que teria sido queimada:

Outra houve diabolica que fazia muito mal na mesma ilha, feiticeira de fama, a que por arte vierão a conhecer, e prender. Foi queimada, e abrasando o fogo todo o corpo, se correo a creature do Senhor de tocar certa parte secreta delle, o que causou grande espanto; tendo nojo tambem os animais de tocar a parte abominável. Baste isto quanto a esta filha da superstição.²⁹

Não havia Inquisição com sede em Cabo Verde. Estes casos não estavam sob a alcada nem da justiça eclesiástica, nem da civil, pelo que, teoricamente os acusados iria presos para a Inquisição de Lisboa, o que não ocorreu, antes assistindo-se a um desfecho local. Não se conhecem pormenores, mas pode-se perguntar se ele não resulta da identificação dos causadores de males pelos terapeutas africanos referidos – “por arte vierão a conhecer” – e que a prisão e queima tenha sido feita à margem das autoridades insulares ou com a sua complacência. Perguntamo-nos, por isso, se este caso não remeterá também para experiências de origem guineense...

Considerações finais

No contexto cabo-verdiano dos séculos XV a XVII – nessa época e possivelmente até início do século XIX – estamos longe de verificar uma desagregação estrutural dos saberes e culturas dos oriundos do continente fronteiro, em diáspora quase sempre forçada, mas não necessariamente, como se viu. Mais do que meras sobrevivências ou resistências, esses saberes e essas culturas tiveram o seu espaço na sociedade insular, implantaram-se, enraizaram-se e mestiçaram-se ou coexistiram: nessa medida tomaram parte da construção sociocultural cabo-verdiana. Dessa construção e das transformações culturais que ocorreram na costa da Guiné, teve também o seu papel a circulação permanente de pessoas e com elas saberes oriundos das margens insulares e das margens litorâneas da Guiné, de que salientámos aqui o papel dos africanos. Nesta circulação a elites políticas africanas tinham condições particulares, pelos laços estabelecidos e pelo reconhecimento das suas origens nobres. Os modelos de construção identitária, por um lado assegurando as trocas culturais, por outro traçando-lhe os seus limites, constituíram o pano de fundo das transformações a que se assistiram neste trânsito entre as ilhas e os Rios da Guiné do Cabo Verde.

AFRICANS ON THE MOVE: CIRCULATION OF PEOPLE, KNOWLEDGE AND RELIGIOUS EXPERIENCE BETWEEN THE RIVERS OF GUINEA AND THE CAPE VERDE ARCHIPELAGO (15TH-17TH CENTURIES)

Abstract: This article deals with Africans who moved between the rivers of Greater Senegambia and the Cape Verde islands, from the late 15th century up to the 17th century. Using fragments of some life trajectories recorded in travel writings, it questions the extent to which this movement socially and culturally changed the lives of men and women who had achieved a high or recognized status in the Upper Guinea Coast. Conversely, a glimpse is given of how their presence might have influenced all those, Africans, Europeans and Luso-Africans, who interacted with them in the spaces in which they lived. The transit of religious experiences is one of the dimensions exemplified. In the case studies in which this movement of freemen allowed a return to continental Africa, the article aims to reconstruct its circumstances and conditions.

Keywords: Greater Senegambia. Cape Verde. Circulation of Africans. Life trajectories. Cultural interactions

Notas

¹ Para o conceito lato de Senegâmbia ou Grande Senegâmbia, ver a obra seminal de Barry (1988; 1990, p. 15-27 e, na sua esteira, a reformulação do conceito e das suas implicações espaciais e histórico-culturais propostas por Dias e Horta (2007 [2010], p. 9-20).

² Agradeço a Maria Emilia Madeira Santos, que me sugeriu esta designação aplicada ao contexto em causa.

³ Ver HORTA, José da Silva. As tradições orais wolof de transmissão cabo-verdiana: a memória de Buumi Jeleen e dos Njaay na ilha de Santiago (séculos XV-XVIII). In: *Les ruses de l'historien: Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*. Paris: Karthala, 2013. p. 31-46.

⁴ Partindo desta hipótese, enunciada no final do artigo citado na nota anterior, ver o estudo desenvolvido de Santos (2011).

⁵ Referindo-se, no mesmo passo, a S. Domingos também, implicitamente, como localidade, a “terra” era possivelmente a região de Buguendo, num dos braços da margem norte do Rio Cacheu, o Rio Pequeno de S. Domingos (cfr. a localização no mapa de Avelino Teixeira da Mota, figura 11 da ed. citada de A. Donelha) em que, então, existia a dita aldeia de S. Domingos/Buguendo.

⁶ O superior da missão jesuíta de Cabo Verde que sucedeu ao Padre Baltasar Barreira.

⁷ CARTA DO PADRE SEBASTIÃO GOMES AO PADRE GERAL DA COMPANHIA DE JESUS, Santiago, 27 de junho de 1617, Archivum Romanum Societatis Iesu (doravante ARSI), Lus., 74, fls. 141-143v, In: *Monumenta Missionaria Africana: África Ocidental*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, 2^a série (doravante MMA), vol. IV, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1968, p. 613-614: “[...] se há citio na Cidade de que nos possamos prometer, que poderaõ aos nossos ter saude, ao que respondo, que nem na Cidade, nem em toda a Ilha o há, ajnda que não deixa de auer hûs lugares mais sadios que outros, dos quaes me parece que hé hû que está junto da Cidade, onde chamaõ Aldea dos Sapes [...] E assi o primeiro que hé a Aldea dos Sapes, me parece mais accômodado...”.

⁸ A cartografia disponível da ilha de Santiago é posterior e nela não se detecta o topónimo “Aldeia dos Sapes”, mas, confrontada com a descrição do Padre Sebastião Gomes, no documento citado, a “aldeia” situar-se-ia em local alto, próximo, na direcção oeste da Ribeira Grande, com vista para a ribeira e para o mar. Agradeço a preciosa ajuda de Maria Manuel Torrão para esta localização.

⁹ Cf. Cópia de uma CARTA DA CÂMARA DE CABO VERDE A FILIPE IV, de 15 de abril de 1626, Arquivo Histórico Ultramarino, *Cabo Verde*, caixa 2, doc. 37 e ARSI, Lus. 83, fl. 367, in MMA, V, 154.

¹⁰ O manuscrito de Lisboa de 1592-1593, pormenoriza “por descargo de consciência da pessoa com se elle embarcou” (ALMADA, 1592-1593, Cod. 297, fl.93)

¹¹ Segue-se aqui (marcada a itálico) a lição do anterior Cod. 297 da BNL, fl. 93. Na versão do manuscrito da Biblioteca Pública Municipal do Porto, como foi notado por António Brásio na edição citada, lê-se “dinheiro”, e não “direito”, o que levaria a uma interpretação completamente diferente. Pelo contexto do passo, foi certamente um lapso do copista.

¹² Sobre esta questão da existência de canibalismo ou mais propriamente antropofagia ritual no contexto em causa ver Horta (2011, p. 310-312).

¹³ Sobre este modelo de relacionamento e a sua materialização, ver Barry (1988), Brooks (1993; 2003), Mark (2002); Mark e Horta (2011), Green (2012).

¹⁴ Santos e Cabral (2001, p. 57). Na análise das fontes da época, a categoria de “feiticeiro” não pode ser considerada um conceito operatório, dadas as conotações negativas com o universo católico que a envolvia, simplificando a reconstituição dos diferentes mediadores no contexto das religiões locais. Actualmente é um termo de uso comum nas sociedades oeste-africanas em Português, na sua transmutação nos crioulos de base lexical portuguesa ou na tradução em línguas europeias com uma conotação socialmente negativa, fruto de um processo histórico de interacções religiosas: enquanto tal, para a actualidade, o termo afigura-se aceitável.

¹⁵ Archivum Romanum Societatis Iesu (RSI, Roma), Lus., 83, fl. 352v. Sobre este tema, ver Santos e Soares (1995, p. 456-457), Soares (1995, p. 73), Gonçalves (1996, p. 119-120). Por selecção interna da Companhia, da carta do Padre Manuel de Barros, só temos um extracto, o mais longo, o do RSI, a retomar noutro estudo.

¹⁶ O papel central dos jabacouces era a determinação das causas da doença ou da morte dos indivíduos. Sobre esta e outras esferas da sua actuação na comunicação com os espíritos, ver Hawthorne (2010, p. 217-218).

¹⁷ ALMADA, *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, ed. cit., p. 21. Tratando-se de um capítulo sobre os wolof, da leitura da lição do manuscrito Porto atrás citado e do passo equivalente do Cod. da BNL do *Tratado*, fl. 14, com algumas variantes, não é totalmente explícito se os jabacouces são também associados aos mandingas. Neste último manuscrito refere-se que é uma crença do “povo”, fazendo a diferença para os cacizes, religiosos muçulmanos, excluindo implicitamente as elites locais.

¹⁸ Depois do contributo pioneiro de Souza (1994, p. 166-183), citem-se, entre muitos outros, os trabalhos específicos de Walker (2004, p. 83-98); Reis (2008) ou de Sweet (2011).

¹⁹ Segue-se aqui a inspiração do conceito de *mestiçagem* tal como formulado por Serge Gruzinski (1999), que permanece válido na sua abrangência e necessário aos historiadores. Ver em particular o cap. II. À luz *desta perspectiva* flexível da mestiçagem, não se afiguram convincentes as críticas de que o conceito tem sido alvo como veiculando necessariamente uma concepção essencialista da cultura. A sua operatividade também não se esgota pela adopção, actualmente mais em voga na historiografia, do conceito de *crioulização*, ele também necessário, apesar dos diferentes entendimentos e discussões de que tem sido objecto. Como é sabido, o debate entre continuidades africanas e crioulização no Mundo Atlântico está em aberto. Para uma visão contrastante que rejeita ambas as perspectivas e respectiva conceptualização, apostando antes na análise dos contextos americanos específicos da presença de africanos veja-se Miller (2012, p. 129, p. 200-201, n. 20); posição que vem na sequência da argumentação expendida em estudos anteriores do autor como “Central Africa During the Era of Slave Trade, c. 1490’s-1850’s” (2002).

²⁰ Já depois de apresentado publicamente este caso, Malyn Newitt, independentemente, extractou a partir da tradução inglesa de P. E. H. Hair (ver a nota seguinte) que reviu, pequenos excertos da obra de Álvares em que se incluem os exemplos a analisar, na sua antologia *The Portuguese in West Africa, 1415-1670* (NEWITT, 2010, p. 176-177), antecedidos de um breve comentário a que se tornará.

²¹ ÁLVARES, Pe Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geographica da Província da Serra Leoa*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 3, E-7. Uma versão provisória da tradução inglesa da obra foi colocada à disposição dos estudiosos, e tem circulado, por Hair (c.1615 [1900]). Está em preparação por J. S. Horta e Maria Manuel Torrão uma nova transcrição e edição, com as anotações e nova tradução da primeira parte deixadas por P. E. H. Hair.

²² Sobre a data e o local da sua morte, ver Horta (2011, p. 368-369). Para uma contextualização das condições de produção da obra de Álvares e sobre os seus destinatários, ver a mesma obra (HORTA, 2011, p. 232, p. 219-220 e p. 267-286)

²³ ÁLVARES, Pe Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geographica da Província da Serra Leoa*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 3, E-7, fls. 109v-110.

²⁴ “The Jesuit’s misogyny shows through in every sentence of his account, and in particular in the way he interprets the sexual attraction of women as a form of witchcraft”. (NEWITT, 2010, p. 175)

²⁵ Esta convicção é recorrente nas cartas ânuas publicadas pelo Padre António Brásio na 2^a série de MMA.

²⁶ Padre Manuel Álvares, *Etiópia Menor e Descrição Geographica da Província da Serra Leoa*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 3, E-7, fl. 110.

²⁷ O equivalente na costa oeste-africana fronteira seriam as ofertas das famílias das jovens às oficiantes, por exemplo, em géneros alimentícios, durante o período da

iniciação, o que ainda hoje é corrente. Nada nos autoriza, porém, a projectar, com segurança, para a reconstituição histórica das religiões africanas o que poderão ser transformações recentes.

²⁸ ÁLVARES, Pe Manuel. *Etiópia Menor e Descripção Geographica da Província da Serra Leoa*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 3, E-7, fl. 110-110v.

²⁹ ÁLVARES, Pe Manuel. *Etiópia Menor e Descripção Geographica da Província da Serra Leoa*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 3, E-7, fl. 110v.

Referências

ALMADA, A. A. de. *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* [ed. do Ms. da Biblioteca Pública Municipal do Porto, datado de 1594], ed. António Brásio, Lisboa: Editorial L.I.A.M., 1964.

_____. *Tratado breve dos Reinos de Guiné do Cabo Verde feito pollo capitão Andre Allvares d'Allmada natural da cidade e ilha do Cabo Verde cursado e pratic[u]o nas ditas partes* [c. 1592-1593]: Biblioteca Nacional de Portugal (BNL, Res. Cod. 297).

ÁLVARES, P. M. *Etiópia Menor e Descripção Geographica da Província da Serra Leoa*: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 3, E-7.

BARRY, B. *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: Éditions l'Harmattan, 1988.

_____. A Senegâmbia do século XV ao século XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. *Soronda*, n. 9, 1990, p. 15-27.

BROOKS, G. 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.

_____. *Landlords and Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press, 1993.

CABRAL, I. Ribeira Grande: vida urbana, gente, mercancia, estagnação. In: SANTOS, M. E. M. (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*, volume II. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde, 1995. p. 17-123.

COHEN, Z. Funcionários cimeiros da administração das Ilhas. In: SANTOS, M. E. M. (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*, volume II. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde, 1995. apêndice, p. 511.

DIAS, E. C.; HORTA, J. S. Sénégambie: un concept historique et socioculturel et un objet d'étude réévalués. In: MARK, P. E; HORTA, J. S. (Eds.). *Trade, Traders and Cross-Cultural Relationships in Greater Senegambia*. [número especial da revista] *Mande Studies*, n. 9, 2007 [2010]. p. 9-20.

DONELHA, A. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Edição 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.

GONÇALVES, N. da S. *Os Jesuítas e a missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 1996.

GREEN, T. *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GRUZINSKI, S. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

HAIR, P. E. H. The abortive Portuguese settlement of Sierra Leone 1570-1625. In: _____. *Africa Encountered: European Contacts and Evidence*. Aldershot: Variorum, 1997. p. 171-208.

_____. (Ed.) *An interim translation of Manuel Álvares S. J., Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* [c. 1615] ('Ethiopia Minor and a geographical account of the Province of Sierra Leone'). Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 30 Sept. 1990.

HAVIK, P. La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de L'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haute Guinée. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n. 5-6, 2004, p. 99-116.

HAWTHORNE, W. *From Africa to Brazil: Culture, Identity and Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HORTA, J. S. *A Guiné do Cabo Verde: Produção Textual e Representações (1578-1684)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.

_____. As tradições orais wolof de transmissão cabo-verdiana: a memória de Buumi Jeleen e dos Njaay na ilha de Santiago (séculos XV-XVIII). In: FAUVILLE-AYMAR, F. X.; HIRSCH, B. *Les ruses de l'historien: Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*. Paris: Karthala, 2013. p. 31-46.

_____. Ensino e Cristianização informais: do contexto luso-africano à primeira "escola" jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba — Guiné-Bissau, 1605-1606). In: REIS, M. De F. (Coord.). *Rumos e escrita da História: estudos em homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa: Colibri, 2007. p. 407-418.

- _____. Ser ‘Português’ em terras de Africanos: vicissitudes da construção identitária na ‘Guiné do Cabo Verde’ (sécs. XVI-XVII). In: FERNANDES, H; HENRIQUES, I. C.; HORTA, J. S.; MATOS, S. C. (Coords). *Nação e Identidades: Portugal, os Portugueses e os Outros*. Lisboa: Centro de História, Caleidoscópio, 2009. p. 261-273.
- _____. Evidence for a Luso-African Identity in ‘Portuguese’ Accounts on ‘Guinea of Cape Verde’ (Sixteenth-Seventeenth Centuries). *History in Africa: A Journal of Method*, Rutgers, v. 27, 2000, p. 99-130.
- MARK, P. *‘Portuguese’ Style and Luso-African Identity*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- MARK, P. E HORTA, J. S. (Eds.). *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MILLER, J. C. *The Problem of Slavery as History: a Global Approach*. London/New Haven: Yale University Press, 2012.
- _____. Central Africa During the Era of Slave Trade, c. 1490’s-1850’s. In: HEYWOOD, L. (Ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 21-69.
- MOTA, A. T. da. *A primeira visita de um governador das ilhas de Cabo Verde à Guiné (António Velho Tinoco c. 1575)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1968.
- MONUMENTA MISSIONARIA AFRICANA. *ÁFRICA OCIDENTAL*. Coligida e anotada pelo Padre António Brásio, segunda série, v. IV, Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1968; v. V, Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979.
- NEWITT, M. *The Portuguese in West Africa, 1415-1670: A Documentary History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- REIS, J. J. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SANTOS, D. J. da V. *O Caboverdiano através dos olhos de forasteiros: representações nos textos portugueses (1784-1844)*. Dissertação (Mestrado em História de África) - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2011.
- SANTOS, M. E. M. *As estratégicas ilhas de Cabo Verde ou a “fresca Serra Leoa”:* uma escolha para a política de expansão portuguesa no Atlântico. Lisboa: IICT, CEHCA, 1988.

- SANTOS, M. E. M.; CABRAL, I. [sem título]. In: SANTOS, M. E. M. et al. Cabo Verde: uma experiência colonial acelerada (séculos XVI-XVII). Porto: Universidade Portucalense, Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, 2001 (sep. de *Africana*, n. 6, especial, 2001). p. 49-58.
- SANTOS, M. E. M.; SOARES, M. J. Igreja, missão e sociedade. In: SANTOS, M. E. M. (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*, volume II. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde, 1995. p. 359-508.
- SOARES, M. J. [sem título]. In: SANTOS, M. E. M. et al. Cabo Verde: uma experiência colonial acelerada (séculos XVI-XVII). Porto: Universidade Portucalense, Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, 2001 (sep. de *Africana*, n. 6, especial, 2001). p. 64-74.
- SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e A Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras. quarta reimpressão, 1994.
- SWEET, J. H. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- TORRÃO, M. M. F. Rotas Comerciais, Agentes Económicos, Meios de Pagamento. In: SANTOS, M. E. M. (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*, volume II. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde, 1995. p. 17-123.
- _____. *Tráfico de Escravos entre a costa da Guiné e a América Espanhola (1466-1595)*. Dissertação (Doutoramento) - Universidade dos Açores, 2007.
- TORRÃO, M. M. F.; SOARES, M. J. The Mande through and in the Cape Verde Islands (15th-18th centuries). *Mande Studies*, n. 9, 2007 [2010], p. 135-147.
- WALKER, T. Sorcerers and folkhealers: Africans and the Inquisition in Portugal (1680-1800). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano III, n. 5-6, 2004, p. 83-98.

Autor convidado.