

A diversidade das sociedades guineenses mediante a influência islâmica

The diversity of Guinean societies under Islamic influence

Krislayne Mota Mendes ¹

¹ Graduada em História pela Universidade Federal de Viçosa e Mestranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), à qual agradeço o subsídio que permite essa pesquisa. Gostaria de agradecer ao PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) e ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) no qual fui bolsista em 2022/2023 e que possibilitou o início das investigações ainda na graduação. E-mail: krislaynemotta@gmail.com.

RESUMO:

Este estudo compreende a coexistência entre os povos existentes ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Grande e a crença islâmica, investigando a manutenção de seus códigos culturais por meio de estratégias de acomodação social. A pesquisa analisa a pluralidade sociocultural da Guiné-Bissau nos séculos XVI e XVII, com ênfase nas dinâmicas sociorreligiosas. Por meio de uma análise interpretativa dos tratados de André Almada e Donelha e das cartas dos padres jesuítas, que considera os estereótipos presentes nessas narrativas, buscamos destacar o protagonismo dos povos africanos, questionando as narrativas eurocêntricas que os colocam em posição de subalternidade.

PALAVRAS-CHAVE: Guiné-Bissau; Islã; pluralismo cultural; diálogos inter-religiosos; protagonismo africano.

ABSTRACT:

This study examines the coexistence between the peoples living along the Casamance, São Domingos, and Grande rivers and the Islamic faith, investigating the maintenance of their cultural codes through strategies of social accommodation. The research analyzes the sociocultural plurality of Guinea-Bissau in the 16th and 17th centuries, with an emphasis on socioreligious dynamics. Through an interpretive analysis of the treaties by André Almada and Donelha and the letters from Jesuit priests, which considers the stereotypes present in these narratives, we seek to highlight the protagonism of African peoples, questioning Eurocentric narratives that place them in a subordinate position.

KEYWORDS: Guinea-Bissau; Islam; cultural pluralismo; interreligious dialogues; African protagonism.

Nas sombras dos discursos: valorização da diversidade sociorreligiosa e cultural africana.

Esta pesquisa aborda a compreensão da presença e influência islâmica pelas sociedades guineenses e suas diversas manifestações religiosas nas regiões dos rios Casamansa, Grande e São Domingos, durante os séculos XVI e XVII.² Nesse sentido, investigamos como o processo de expansão da fé muçulmana interferiu na estruturação dessas sociedades. Por meio da análise dos tratados de André Álvares de Almada e André Donelha, e as cartas dos padres jesuítas, buscamos elucidar as dinâmicas destas comunidades frente às transformações em curso. As relações dos agentes sociais locais com o Islã ganham destaque, visando perceber o jogo de interesses coletivos e individuais vigentes neste período.

A atual Guiné-Bissau caracteriza-se por seu pluralismo sociocultural e religioso, onde em meio a negociações e tensões, conformou-se sociedades heterogêneas e interativas. Este trabalho investiga como esses grupos identitários concebiam a influência islâmica na região, visto que a religião já se encontrava difundida nos séculos XVI e XVII. Compreender esses processos sociorreligiosos nos permite analisar tanto o panorama religioso atual da Guiné-Bissau — onde o Islã e as religiões tradicionais coexistem como crenças majoritárias³ — quanto valorizar essas sociedades como agentes ativos de transformação ao longo do tempo.

² O uso da terminologia “guineense” ao longo de todo o trabalho se dá na medida em que a região aqui analisada se refere à atual Guiné-Bissau. Apesar de genérico e colonialista, o termo é empregado como forma de delimitar os grupos pertencentes à região dos rios supracitados.

³ Atualmente, a Guiné-Bissau conta com 45,1% de sua população adepta ao Islã, seguido pelas religiões endógenas com 30,9% e pelo cristianismo com 19,3%; os 4,3% restantes não se consideram adeptos a nenhuma vertente religiosa. Disponível em: COUNTRYMETERS. Guiné-Bissau. <https://countrymeters.info/en/Guinea-Bissau>. Acesso em: 06 de abril de 2025.

Analisar a diversidade dos grupos sociais africanos, frequentemente simplificados em classificações e generalizações decorrentes do desconhecimento ocidental sobre suas estruturas internas, possibilita o surgimento de novas perspectivas historiográficas. Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo destacam como a colonização empregou essas classificações étnicas para homogeneizar as comunidades, utilizando estereótipos e reforçando a falsa noção de superioridade europeia (AMSELLE & M'BOKOLO, 2014, p. 30), tendência essa que reflete nas narrativas de viajantes, comerciantes de escravizados, exploradores, missionários e acadêmicos eurocêntricos que, por décadas, consolidaram uma imagem de pobreza, selvageria e caos. Nesse contexto, José Rivair Macedo, em *"Desvendando a História da África"*, nos alerta para o risco de se buscar falsas semelhanças, o que pode nos levar à reprodução desses preconceitos (MACEDO, 2008, p. 18). Assim, este estudo busca enfatizar as especificidades dessas sociedades, dando-lhes voz em meio às narrativas moldadas pelo etnocentrismo europeu.

A análise das representações sociais exige reconhecer que elas são moldadas pelos interesses de quem as produz, demandando a compreensão da relação entre o discurso e o indivíduo que o profere (CHARTIER, 1991). Assim, os registros do período pré-colonial revelam traços das culturas dos seus autores, influenciando suas interpretações sobre as sociedades africanas. Nesses registros, o "outro" foi frequentemente compreendido à luz dos ideais sociais dos registradores, onde um entendimento aprofundado dessas sociedades não era prioritário.

Por exemplo, Donelha e Almada, homens luso-africanos da elite cabo-verdiana, descreviam a região com certo exagero para atrair o interesse da Coroa em sua exploração, buscando estabelecer um monopólio comercial favorável aos comerciantes locais e justificar a "salvação das almas" pela Igreja Católica. Já os padres jesuítas, em seus escritos, informavam a Coroa sobre o

processo de cristianização, enfatizando suas necessidades e frustrações com os obstáculos encontrados. José Horta observa que essa literatura estrangeira refletia as experiências dos autores em território africano, incluindo histórias que lhes foram contadas e suas próprias deduções, todas filtradas por suas perspectivas culturais ocidentais (HORTA, 1995). Desse modo, ao impor uma visão elitista e estereotipada do continente, diversas sociedades tiveram suas histórias negligenciadas, suas ancestralidades desrespeitadas e seus recursos apropriados.

Descolonizar o pensamento é um desafio, dadas as ideologias racistas profundamente enraizadas não apenas na produção acadêmica, mas também nas estruturas que sustentam as sociedades. Superar esses paradigmas requer a ampliação das fontes e das metodologias de análise a serem utilizadas. Neste trabalho, utilizamos os tratados de Almada e Donelha e as cartas dos padres jesuítas da coletânea *Monumenta Missionária Africana*. Conforme mencionado anteriormente, apesar de serem escritos ocidentais que serviam aos interesses luso-africanos⁴ de dominação e exploração portuguesa, essas fontes são consideradas polifônicas, ou seja, possuem múltiplas vozes (BARROS, 2010, p. 98). Nesse sentido, para além das qualificações da alegorização do outro, essas fontes possuem informações locais que nos permitem perceber as disputas de narrativas em meio às observações registradas. Por meio de uma virada

⁴ Os tratados, escritos por André Almada e André Donelha — cabo-verdianos pertencentes a uma elite comercial local —, tinham um objetivo claro. Ao registrar as potenciais oportunidades de lucro na região, eles buscavam convencer a Coroa Portuguesa a aumentar sua presença. Com essa expansão, não só protegeriam seus próprios interesses comerciais e eliminariam a concorrência estrangeira que prejudicava seus negócios, mas também garantiriam à Coroa o monopólio político, comercial e religioso guineense. Para saber mais, ver: SANTOS, Beatriz Carvalho. **Memórias do Ultramar: os escritos sobre a “Guiné de Cabo Verde” e a influência dos processos de criouliização (séc. XVI e XVII)**. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017.

interpretativa (leitura a contrapelo) das fontes, é possível perceber os discursos locais.

Dessa forma, ao empregarmos a metodologia de análise da leitura a contrapelo, buscamos observar as informações que fogem as intenções e ao controle do redator (CERUTTI, 2021, p. 61.). Nesses discursos, ressurgem as informações silenciadas pelos filtros culturais dominadores, conforme destacado por Horta, revelando informações que não poderiam ser acessadas através de uma leitura superficial dos documentos. Essa metodologia nos possibilita construir novas perspectivas sobre a história das sociedades africanas, destacando suas narrativas e valorizando-as enquanto agentes sociais ativos.

O presente trabalho ganha relevância ao buscar compreender as múltiplas facetas das comunidades guineenses, salientando o olhar destas em relação à religião muçulmana já estabelecida nesta região. O objetivo é desvendar generalizações e iluminar a complexidade subjacente às dinâmicas sociais e religiosas insígnies ao longo dos cursos dos rios aqui investigados. Aqui, nos esforçamos para entender a religião muçulmana como parte fundamental da conformação política e sociocultural, deixando de lado a equivocada ideia de uma crença impositiva e violenta, conforme veiculado pelo ocidente.

O contexto social guineense (séculos XVI e XVII):

A região que constitui a atual Guiné-Bissau, localizada a oeste do continente africano, caracteriza-se uma diversidade cultural e linguística. Dezenas de grupos confinam em curto espaço territorial, sendo estes distintos tanto em suas manifestações culturais, como na língua falada e na fé professada (MANÉ, 2017, p. 13). Esse cenário é resultado do constante fluxo migratório entre os grupos existentes, sendo estes motivados por fatores políticos,

ambientais ou matrimoniais (WONDJI, 2010). No século XV, com a fragmentação do Mali e ascensão do Kaabu, as populações endógenas do interior como Beafares, Banhuns, Nalus e outros, dispersaram-se ou foram absorvidos por este novo reino. Outro fator que impulsionou a mobilidade entre os grupos foi a instabilidade social em razão das ondas de conflitos voltadas a produção de cativos para o comércio externo (ABRANTES, 2018, p.10). Esses movimentos contínuos não apenas reconfiguraram a distribuição populacional, mas também contribuíram para a diversidade interna, expandindo as fronteiras entre esses grupos. Tal complexidade foi percebida Almada, que, no Prólogo de seu *Tratado Breve*, descreveu a região elucidando essa multiplicidade.

E como os reinos dos negros sejam tantos e as linguagens tão várias como os costumes diversos, porque em cada espaço em menos de vinte léguas há duas ou três nações, todas misturadas, e os reinos uns pequenos, e outros grandes, sujeitos uns aos outros, e como suas seitas, costumes, as leis do seu governo e juramentos. (ALMADA, 1594, p. 231).

Caracterizada pelo encontro da diversidade, esta região abrigou vários grupos os quais denominaremos como identitários, devido ao compartilhamento dos aspectos culturais e sociais. De acordo com Clifford Geertz, essa noção de pertencimento está intrinsecamente relacionada à descendência, sendo esta ligação uma referência no modo de pensar, agir, falar e crer. Contudo, ainda de acordo Geertz, quanto mais as coisas se juntam, mais elas se separam; ou seja, a ideia de pertencimento vai muito além de um dado acabado, envolve relações externas advindas do contato entre os mais diversos grupos e em diferentes contextos (GEERTZ, 2014). Nesse sentido, além da descendência, as ondas migratórias motivadas por guerras, comércio,

matrimônio ou fertilidade do solo possibilitaram o encontro entre distintos povoados, conformando novas comunidades culturais.

Outrossim, para além do contexto de transformações decorrentes da presença europeia e do comércio Atlântico, a região guineense foi atravessada pelo encontro de três vertentes religiosas, a saber, as religiões tradicionais⁵, o Islã e o Cristianismo (AUGEL, 2007). Desse modo, buscamos aqui refletir como essas sociedades de grupos heterogêneos, mas interativos, estavam intrinsecamente ligadas às religiões que nestas se manifestavam, uma vez que as crenças podem ser entendidas como peças fundamentais na indução de comportamentos, motivações e modos de vida de um povo (GEERTZ, 1973). Como veremos a seguir, as crenças religiosas, sobretudo as locais pré-existentes à chegada do Islã, eram o que fundamentavam as normas sociais.

Os rios Casamansa, Grande e São Domingos, localizados ao sul do rio Gâmbia, eram importantes entrepostos comerciais e culturais, onde haviam grandes feiras comerciais que ligavam o interior à costa. Almada descreve a relevância desses rios no comércio atlântico de escravizados: “O Rio (Grande, grifo nosso) é de grande trato e um dos dois principais que há hoje na nossa Guiné, este e o de São Domingos, acodem nesse muitos escravos da própria terra, Beafares e Mandingas” (ALMADA, 1594, p. 325). Ao longo de suas margens, confinavam grupos diversos, onde as particularidades socioculturais, políticas e religiosas coexistiam em meio a um contexto de interesses e disputas.

Dentre os povos que habitavam a região nessa temporalidade, podemos citar os Jalofos, Berbecins e Arriatas, além de Falupes, Banhus, Papeis, Casangas, Bijagós, Beafares, Mandingas, Manjacos, Buramos e Nalus (ALMADA, 1594). Todos esses grupos são descritos ao longo dos capítulos do

⁵ O uso da expressão “tradicionais” se refere às religiões que surgiram no seio das sociedades guineenses, baseadas nos costumes e tradições preexistentes ao Islã ou ao cristianismo.

Tratado Breve de Almada e do *Memorial* de Donelha. As descrições sobre os povos e a geografia local feitas por esses viajantes cabo-verdianos, influenciadas por suas origens e conhecimentos prévios, objetivavam detalhar as tradições culturais destes grupos. Porém, ao analisar esses relatos, nota-se a existência de crenças compartilhadas por mais de um dos grupos analisados, o que revela a existência de códigos culturais centrais, conforme argumenta Walter Hawthorne (HOWTHORNE, 2010, p. 209). Tais códigos seriam resultantes dos processos de interação estabelecidos entre esses grupos ao longo dos séculos, revelando o caráter fluido e dinâmico dessas sociedades.

De acordo com Hawthorne, os grupos guineenses compartilhavam quatro elementos fundamentais: a crença em um criador que se mantinha distante do mundo terreno; a ligação e a interferência direta dos espíritos naturais e ancestrais no mundo material; a existência de poder em objetos e animais; e, por fim, a crença de que haviam pessoas agraciadas pelo dom de se comunicar com os espíritos e agradá-los em favor dos vivos (HAWTHORNE, 2010, p. 210). Essas crenças, fundamentavam grande parte das sociedades guineenses, sendo preservadas ao longo das gerações por meio da oralidade formativa que, para além de resguardar as tradições, direcionavam a vida coletiva aos seus moldes.

No trecho a seguir, ao relatar a cerimônia fúnebre de um governante no reino de Casamansa, localizado no rio de mesmo nome, Almada destaca a presença de alguns desses valores:

(...) porque quando morre o Rei e o enterram, matam e enterram com ele alguns destes, até o cavalo. E dizem que tem necessidade de levar tudo isto para que o sirvam na outra vida. (...) Nesta terra se enterram os defuntos com grande aparato, coisa que se pode ver, porque veio acompanhando aquele morto ao som de uns tambores muita gente. E vai diante grande cópia de soldados, que vão escaramuçando ao som dos tambores que vão tocando. E os que levam o morto caminham

apressados até o lugar onde lhe fazem a pergunta que diga quem o matou. É da maneira que se faz no Reino de Casamança. (ALMADA, 1594, p. 323-324)

Percebe-se que a opulência da cerimônia e a rememoração do finado, revela uma valorização dessa fase do ciclo da vida, onde a morte era vista como uma inserção do indivíduo ao mundo ancestral. Logo, acreditava-se que o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos se mantinham em constante interação por meio da realização de cerimônias de adoração e oferendas, bem como a mediação dos chamados sábios da tradição local — os Jabacouses. Jeocasta de Freitas salienta que esses últimos, eram ministros religiosos que desempenhavam funções ligadas aos ritos de passagem ao longo da vida dos indivíduos, além de se dedicarem a curas medicinais e adivinhação. Ainda de acordo com a autora, a figura do Jabacouse era fundamental aos povos casangas, banhuns, papeis e barbacins (reino Siin) (DE FREITAS, 2016, p, 108). A descrição de Almada revela não apenas a reprodução dessas crenças espirituais centrais, mas também a existência de uma relação dialética: a adoração dos vivos a seus ancestrais no mundo espiritual poderia interferir diretamente na manutenção do equilíbrio terreno, como na fertilidade das mulheres e do solo, na paz e na fartura.

A investigação da causa da morte que antecedia o enterro merece destaque. Nas cerimônias fúnebres, era fundamental apurar se a morte resultou de envenenamento, feitiçaria ou uma punição espiritual por oferendas negligenciadas. Em tais casos, impunha-se desvendar a causa e punir os culpados (ALMADA, 1594, p. 127). A revelação desta, garantiria não só uma boa passagem da alma do finado, mas também a ação da mesma em favor de seu povoado no mundo espiritual.

No que se refere ao contexto guineense dos séculos XVI e XVII, para além dos grupos voltados às religiões endógenas, Almada descreve os rios

Casamansa, Grande e São Domingos como espaços de sociabilidade entre grupos distintos, posto que as relações comerciais possibilitavam o contato entre os povos locais, os europeus e os povos árabes, denominados mouros (ALMADA, 1594, p. 301). As rotas de mercadorias desempenhavam um papel duplo, tanto no escoamento de produtos como marfim, ouro e pessoas escravizadas, quanto na promoção de intercâmbios culturais e religiosos entre os que as percorriam. À exemplo, em suas observações sobre o Rio Gâmbia, importante curso d'água para a expansão comercial e religiosa, ele elucida a presença islâmica e o contato destes com os demais grupos existentes:

E voltando a este Rio, há nele mais bixirins do que há em toda outra Guiné, porque há em todo ele muitas casas desta religião e muito peregrinando que andam de Reino em Reino. (...) Neste Rio, indo por ele acima de cento e vinte léguas de barra, da banda norte, em um porto que se chama Jagrançura, na aldeia chamada Sutuco, há trato de ouro, que trazem ali mercadores Mandingas, que também são religiosos. (ALMADA, 1594, p. 275-276).

Os povos Mandingas aparecem ao longo de toda documentação como grupos presentes em toda a região, sendo importantes não somente no comércio, como também no meio religioso e sociocultural. Em seus escritos, Donelha descreve os Mandingas, localizados principalmente ao longo do rio Gâmbia, como os principais propagadores da fé islâmica nesta região da África Ocidental. Segundo o viajante, os Mandingas, especialmente os bixirins que eram pregadores religiosos, disseminavam a crença de Maomé entre os grupos locais, “e não havia um único porto marítimo onde eles não estivessem presentes com seus livros e amuletos.” (DONELHA, 1625, p. 137). Toby Green salienta como estes dominavam o comércio na região, onde as rotas de longa distância possibilitavam sua inserção nos âmbitos econômicos, políticos e sociais dos mais diversos grupos (GREEN, 2021, p. 148).

Em outro trecho retirado do documento intitulado “Relação das coisas da Guiné - Maio de 1607” fruto da compilação de informações contidas nas cartas de Padre Manuel Álvares e Sebastião Fernandes Cação, percebe-se não somente a presença Mandinga nesta região, mas a ação destes agentes na promoção do contato dos grupos locais com as práticas e relicários muçulmanos:

Há nestas partes certa gentialidade que a chama Mandingas, que é a pior gente, porque guardam a seita dos mouros e confinam com eles nos costumes e nas terras dos Jalofo. Estes andam metidos com esta gentialidade e os enganam dando-lhe nominas e uns relicários que trazem ao pescoço, assim como os agnus Dei e outras relíquias. São estas nominas uns pedaços de couro cozidos de diversos modos e neles trazem o que os mouros lhe dão e semeiam também a cizânia de sua perversa seita (ÁLVARES & CAÇÃO, 1968. p. 274).

Os Mandingas, caracterizados na documentação como os principais precursores do Islã na região guineense, advieram do desmantelamento do reino do Mali, dispersando-se pelo território inicialmente como hóspedes dos grupos locais e, posteriormente, estabelecendo-se como parte significativa do todo (GIESING & VYDRINE, 2007, p. 107). A presença dos povos Mandingas em grande parte dessas comunidades demonstra o que Thiago Mota denomina como uma islamização pautada na adequação dos preceitos muçulmanos às necessidades dos grupos locais, como forma de inserção das crenças maometanas nestes espaços (MOTA, 2021, p. 209). Nota-se assim, que o processo de expansão islâmica não se deu de forma linear, mas sim de maneira complexa, inserindo-se gradativamente aos moldes sociais pré-existentes.

A complexidade dessas sociedades resultou das interações entre os grupos ao longo dos séculos XVI e XVII. Nesse período, esses já haviam desenvolvido estratégias de coexistência sociorreligiosa baseadas em negociações e acomodações, como veremos a seguir. Ao longo da investigação,

chama atenção como os aspectos das tradições religiosas locais se mantiveram como base das sociedades guineenses. De acordo com Almada, por meio dos ritos de jurisdição local, como o juramento da água vermelha, do ferro⁶ e da atribuição do caráter sagrado às florestas, as tradições culturais guineenses coexistiram e confluíram com os adeptos ao Islã, visto que todos pertenciam a um mesmo meio social (ALMADA, 1594). Assim, como argumentado por Lamin Sanneh, a inserção islâmica nesta região do ocidente africano ocorreu de forma mútua, onde a religião muçulmana contribuiu com as mudanças no meio, mas também foi influenciada por ele (SANNEH, 2016, p. 6).

No tocante ao contexto social guineense quinhentista e seiscentista, a região também era marcada pela presença de expedições portuguesas, motivadas por atividades comerciais e religiosas de interesse da Coroa. Soma-se a isso o contexto de significativas mudanças políticas, impulsionadas pelo declínio do Mali e pela ascensão de Kaabu.⁷ Esse cenário permitiu uma crescente autonomia dos povos e seus governantes, apesar da manutenção de alguns tributos a um poder central (LOPES, 1999, p. 125). Desse modo, em um cenário de reformulações políticas, de maior comercialização com estrangeiros e um Islã cada vez mais enraizado, pensar como essas sociedades lidavam com as dinâmicas sociais vigentes nos permite compreender as distintas visões sobre a religião muçulmana presente na região.

Lançando luz aos processos de interações sociorreligiosas, nota-se a agência dos sujeitos na construção de uma sociedade complexa, diversa e capaz

⁶ No juramento do ferro, a pessoa questionada, era submetida a prova, ou seja, ao responder a pergunta, colocava-se um ferro quente em sua língua e, caso, este não se queimasse, estava livre, caso contrário, se queimava e sofria as punições. Já no juramento da água vermelha, a pessoa questionada ingere um líquido vermelho espesso, feito da mistura de água com partes de árvores locais. O primeiro a vomitar é considerado inocente, enquanto aqueles que morrem são tidos como culpados. **MMA**. V.3. p.262.

⁷ O estado do Kaabu foi uma organização política Mandinga localizada no interior do oeste africano, e que tem por um de seus limites espaciais o rio Gâmbia (MALACCO, 2016, p. 116).

de encontrar um denominador comum que respeitasse as particularidades do coletivo. Defendemos assim, que as crenças eram utilizadas pelos indivíduos guineenses em suas várias facetas e inúmeros fins, visto que na cultura local, a religiosidade era indissociável do restante da vida e dos interesses humanos, como veremos a seguir.

As religiões frente aos interesses e a manutenção do imaginário social

O Islã é uma religião de característica missionária, a qual seu profeta maior, Maomé, convida os fiéis à disseminação fé islâmica. São diversas as passagens do Corão que aconselham seus seguidores a levarem os ensinamentos aqueles que ainda não se converteram à religião (EL FASI & HRBEK, 2010, p. 41). A unicidade religiosa existente desde seus primórdios até os dias de hoje se fundamenta nos Cinco Pilares que são: a profissão da fé, a realização de orações durante o dia, a realização do jejum no mês do Ramadã, a doação de esmolas a fim de integrar os diversos estamentos sociais, e por último, a peregrinação à Meca pelo menos uma vez na vida.⁸ A observância global desses princípios não apenas inclui a diversidade em um todo coeso, mas também impulsiona a expansão da religião enquanto forma de perceber o mundo e a si mesmo.

Na região da Guiné, o Islã se disseminou por vias comerciais desde o século XIII, pelas rotas que iam da costa até o interior do continente africano, resultando em ramificações de preceitos integrados que não podem ser pensados de forma isolada, mas sim, como parte importante do mundo islâmico

⁸ Os Cinco Pilares são: *Sahada* ou testemunho, reconhecendo que “Não há outro Deus e Maomé é seu Profeta”; a *Salat* que é a reza que se faz cinco vezes ao dia; *Zakat* ou esmola, todos doam uma parcela da renda para fins sociais; o *Ramadã*, que é o mês de jejum para purificação e acesso a Deus; e por fim a *Hajj*, a peregrinação a Meca ao menos uma vez na vida. Para saber mais, ver: DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. Editora Contexto, 2015.

como um todo (MOTA, 2014, p. 240). Segundo Thiago Mota, o Islã, ao inserir-se no contexto africano, adaptou-se ao meio. Essa estratégia de conversão, utilizada por divulgadores e recém-convertidos, visava atender às demandas das sociedades locais e, conseqüentemente, estabelecer-se na região (MOTA, 2018, p. 226-227). Nesse sentido, a integração e coexistência cultural e religiosa eram processos em construção, que conformaram um novo imaginário social voltado à coabitação e interação religiosa, dentro de um espaço de compartilhamento cultural.

A religião islâmica se expandiu gradativamente na Guiné, tendo o comércio como seu primeiro vetor de disseminação, como já discutido. A partir daí, mercadores que mantinham contato com diferentes tipos de pessoas foram os principais agentes na abertura de novos horizontes e na propagação da influência islâmica (SALVAIN, 2020, p. 19). A presença do Islã juntamente às crenças locais era considerada favorável, uma vez que muitos dos preceitos da religião islâmica estavam de acordo ou ainda se assemelhavam aos ritos e crenças das religiões africanas locais, facilitando assim a coexistência das duas vertentes em um mesmo território (GARCIA, 2003). No trecho a seguir, Padre Baltasar Barreira demonstra sua indignação para com a credibilidade e liberdade da qual os sacerdotes islâmicos desfrutavam nas terras guineenses:

Tem estes caciques quase em todos os reinos uma ou mais apartadas, em que vivem com muitos privilégios que os portugueses não têm. São muito acatados e todos consultados nas coisas de guerra e de paz, tratam em escravos que vendem aos mouros de berberia e aos portugueses destas partes; e com este título entram onde querem e semeiam suas falsidades e posto que as outras nações que estão para o sul as não seguem em tudo, é todavia muito impedimento o que lhes ensinam para receber nossa santa fé (ALMADA, 1594, p. 166).

Nota-se que, mesmo com as críticas e a tentativa de persuasão do clero europeu — imerso em seu filtro cultural ocidental — para demonstrar a

superioridade da fé católica sobre o Islã, a inserção e a manutenção dos pregadores islâmicos como parte significativa das sociedades guineenses se davam por uma relação de reciprocidade. Contudo, como discutido por Vanicleia dos Santos, a realidade das missões católicas era defasada, contando com poucos padres e grandes limitações para alcançar seus objetivos de batizar os governantes e atrair seus súditos. Soma-se a isso o fato de que grande parte dos sacerdotes se dedicava às relações comerciais, utilizando-as como justificativa para a disseminação e manutenção da fé cristã (SANTOS, 2011, P. 196). Em contrapartida, os pregadores muçulmanos não apenas promoviam o Islã, mas também impulsionavam as rotas comerciais que ligavam o interior ao litoral, desfrutando da liberdade comercial concedida pelas sociedades locais. Os privilégios e a credibilidade que recebiam dos governantes e outros grupos sociais locais decorriam das orientações e dos amuletos de proteção que ofereciam àqueles que os procuravam como guias espirituais.

Desse modo, à luz das contribuições de Vanicleia, revela-se que a tentativa dos missionários católicos em reproduzir as estratégias de proselitismo religioso empregadas pelos sacerdotes islâmicos não resultou como se esperava. Isso se explica pelo fato de os grupos muçulmanos já estarem inseridos nessas sociedades há mais tempo, com estratégias de convívio social e cultural já estabelecidas, onde traços islâmicos e endógenos eram mobilizados de forma mútua, atendendo tanto à fé quanto aos desejos daqueles que deles se utilizavam.

Ao lançar luz sobre o caráter dinâmico sociorreligioso presente nas comunidades existentes ao longo dos rios Casamansa, São Domingos e Grande, visa-se perceber as continuidades e rupturas vigentes no decorrer do tempo neste espaço. Portanto, é preciso desmistificar a noção de abandono de uma fé em favor de outra. A religião muçulmana, ao interagir com as religiões tradicionais locais, demonstrou flexibilidade para se adaptar ao novo contexto,

incorporando tradições preexistentes sem, contudo, comprometer seus cinco pilares universais (MOTA, 2016, p. 260). Contudo, ciente dos perigos das generalizações, torna-se importante ressaltar a agência dos sujeitos adeptos às religiões locais pré-existentes ao Islã, o que sugere a existência de resistências por parte de alguns grupos.

À exemplo, no período que antecede a formação do reino do Kaabu, os mandingas muçulmanos advindo do desmantelamento do reino do Mali, estabeleceram-se na região da Guiné, nas terras do governante Biafada. Lá encontraram povos oriundos daquelas terras, aos quais eram denominados Sooninkés de Kaabu (GIESING & VYDRINE, 2007, p. 252-253). Estes eram adeptos as religiões locais e por isso, eram considerados pelos mandingas muçulmanos como pagãos. Eram descendentes dos povos sossos, sendo mandingas não islamizados e que, por muito tempo preservaram suas crenças, resistindo a agência muçulmana (CARREIRA, 1947, *apud* MACEDO, 2019, p. 54).

Ademias, no *Tratado Breve*, Almada descreve os povos Barbacins,⁹ destacando não apenas a persistência de suas crenças religiosas tradicionais, mas também os frequentes conflitos que travavam com os Jalofof, expressivo grupo islâmico da região guineense. Como relata Almada:

Fica no beira-mar destes Jalofof uma casta de negros a que chamam Barbacins, e são gentios, e não têm seita nenhuma de mouro. São grandes guerreiros, boa gente de cavalo e de pé; o Reino destes fica cingido por cima dos Jalofof, mas são tão belicosos que pelejam muitas vezes com os Jalofof, e tem deles vitória (ALMADA, 1594, 256).

⁹ Localizavam-se nas proximidades dos rios Sine e Soloum, entre o Rio Senegal e Gâmbia. De acordo com a concepção geográfica dos viajantes, os Barbacins são incluídos na região da grande “Guiné do Cabo-verde”, sendo importantes agentes nas trocas comerciais empreendidas ao longo dos cursos dos rios aqui enfatizados.

Ainda segundo Almada, na terra dos Barbecins “não há Bixirins, há outros adivinhadores e eles chamam Jabacouses” (ALMADA, 1594, p. 258), homens conhecedores das tradições locais. Assim, no tocante às resistências, revela-se que, desde os primeiros contatos entre muçulmanos e adeptos das religiões locais, as relações não se desenvolveram de forma linear. Contudo, mediante as necessidades de cada grupo, negociações e limites foram estabelecidos. Haja vista os povos Barbacins são caracterizados como guerreiros nas descrições de Almada, destacando sua agência em manter a autonomia diante das influências externas. Aqui, ressaltam-se os Jalofo, com quem se confrontavam, e a religião islâmica por eles professada. Além de sua belicosidade, eram também comerciantes ativos nas feiras locais. Logo, mesmo inseridos nesses espaços de intensas trocas comerciais, culturais e religiosas, os Barbacins conseguiram manter suas crenças endógenas. Portanto, as relações de coexistência religiosa entre os diferentes grupos praticantes das religiões nativas e os muçulmanos foram perpassadas por resistências que perduraram com o passar do tempo.

O imaginário social e religioso, baseado na coexistência, manifestava-se à medida que a conversão e as alianças com os adeptos do Islã apresentavam benefícios ímpares para essas sociedades endógenas. Como já mencionado, com o aumento da demanda transatlântica e a inserção dos europeus no comércio de escravizados, a produção interna de cativos intensificou-se entre os grupos locais. De acordo com Thiago Mota, a jurisprudência das sociedades guineenses foi utilizada como mecanismo para a produção de escravizados a serem vendidos ao mercado externo (MOTA, 2014, p. 174).

Isso porque, diante desse estado de violência, diversos povos isolaram-se buscando proteção. Os mercadores islâmicos, por sua vez, possuíam o que Mota denomina como "imunidade em transitar" entre esses grupos, visando assim formar uma comunidade universal de fiéis, a *umma* (MOTA, 2014, p. 174).

Mediante o desenvolvimento de castas ocupacionais, bem como o exercício da função de conselheiros e pregadores, os indivíduos adeptos ao Islã mantinham-se neutros em meio ao contexto de instabilidade. Possuíam, de fato, um passaporte diplomático, na medida em que prestavam serviços de aconselhamento a diversos governantes em disputa. Com isso, os adeptos do Islã, além de desfrutarem de segurança em meio à instabilidade, ainda possuíam mobilidade e autonomia comercial (MOTA, 2014, p. 176). Posto isso, o proselitismo religioso dos sacerdotes muçulmanos utilizava-se de sua liberdade para comercializar e demonstrar aos grupos ainda não convertidos as benesses oferecidas aos que integravam a *umma*.

Na jurisprudência africana, conforme descrito por Almada, a escravidão se dava por “cativos em guerra e outros sentenciados em juízo e furtos” (ALMADA, 1594, p. 263), ou seja, a condição de escravizado era resultado de conflitos entre grupos ou como punição por crimes. À exemplo, Almada observa que no Rio Casamansa, para além das pessoas escravizadas por guerra, haviam outros julgamentos que determinavam essa condição. O juramento da água vermelha, um dos mais temidos pela população, foi descrito pelo tratadista:

Chama-se este juramento o da água vermelha, que eles temem muito; a qual trazem, quando dá em uma panela, e à água é em si vermelha, pisada de cortiça de algumas árvores desfeita em água, ou que tenha sumo. E esta água dão às partes, e aquele que primeiro vomita fica livre; muitos morrem tomando esta água, e são aquelas pessoas que quer o Rei que morram, que são ricas. E tem este ardil: dá aviso a quem dá os juramentos que não escapem de morrer tal pessoa ou tal; traz este que dá esta água, no dedo polegar uma peçonha muito fina que despacha em poucas horas. E vai dando esta água primeiro àquelas pessoas que não querem que morram, por não terem que tomar e herdar delas, por serem pobres. E indo dando, tanto que chega às pessoas que lhe tem dito o Rei que não escapem, as quais sempre ficam depois dos outros tomarem, e querendo dar-lhes a água, mete o dedo da peçonha dentro dela

e diz ao outro que a tome. E fica a água tão peçonhenta que morrem em poucas horas, e ficam homicidas e condenados em perdimento dos bens. E há casos por onde as gerações ficam cativas do Rei e se vendem. Parece que é esta água em si asquerosa. Causa vômitos (ALMADA, 1594, p.294).

Além deste, usava-se o questionamento do finado para que pudesse desvendar a causa de sua morte, se houvesse culpados, estes seriam condenados pelo crime, perdendo seus bens e escravizando a este e toda sua geração:

E há outros negros, a que chamam Jabacoses, que conversam com o morto e fazem a ele a pergunta que diga quem o matou. E, enquanto estes que o trazem às costas, com aquela fúria, **se** movimentam de uma parte para a outra, se esbarram em alguma pessoa e ficam parados, dizem que essa o matou, que é outro ardil inventado pelos Reis e os do seu Conselho, como o da água. E se não se esbarram em alguma pessoa, diz o que faz as perguntas ao morto, que morreu da sua enfermidade. E quando se esbarram em alguém, este fica culpado de homicídio e o prendem por feiticeiro, e o vendem e a geração toda, sem ficar nenhum (ALMADA, 1594, p. 294-295).

Neste mesmo rio, havia ainda outra lei que determinada a condição de escravizado, onde este era considerado feiticeiro e por isso, era punido:

Há outra lei posta pelos Reis, que a pessoa que cair da palmeira e morrer não por feiticeiro; dão logo os oficiais do Rei em sua casa e lhe tomam tudo, até as mulheres e filhos e parentes, e os vendem; e como há nesta terra muitas palmeiras e os negros são amigos de vinho, andam continuamente por cima delas tirando a surá, que bebem, e não deixam de caírem delas e morrerem alguns (ALMADA, 1594, 295).

As formas de jurisprudência destacadas por Almada, como o juramento da água vermelha e a escravização por guerra, também eram

reproduzidas em outros espaços guineenses. No rio São Domingos, por exemplo, eram utilizadas pelos Buramos, Falupes e Arriatas (ALMADA, 1594, p.307-312). Já no rio Grande, fundamentavam as normas sociais dos Beafares e Bijagós (ALMADA, 1594, 336). Além dos rios aqui destacados, eram igualmente empregadas pelos Jalofof, Barbacins e Mandingas ao longo de outros cursos d'água (ALMADA, 1594, 275). O intuito aqui é não somente demonstrar a diferenciação da escravidão africana em relação à empreendida pelo Ocidente, mas também enfatizar a agência africana na determinação das leis e da ordem social interna. Chama a atenção as interferências dos governantes locais na escravização das pessoas com mais posses, o que revela um jogo de poder que transcende a dimensão espiritual dos juramentos, onde o mundo invisível revelaria o culpado. Já a escravização por guerra, mais comum entre todos os grupos supracitados, demonstra a existência de conflitos e da busca de autonomia dos povos em razão de um contexto de disputas por lucros incentivados pela presença estrangeira.

Nesse sentido, a profissão da fé islâmica por parte dos grupos adeptos às religiões tradicionais guineenses, mostrou-se como uma alternativa não só de manutenção ou obtenção da liberdade, como também, um espaço de promoção de relações sociais, políticas, educacionais e econômicas (RESENDE & MOTA, 2016, p. 65). Se levarmos em conta o contexto de disputas internas entre as comunidades, em virtude da produção de escravizados ao mercado Atlântico que crescia exponencialmente nos séculos XVI e XVII, o Islã representava segurança em meio às incertezas desse período.

Em sua passagem pelo território de Casamansa, Almada registrou as interações entre pregadores muçulmanos e comunidades de religiões locais ao longo dos rios. Devido à presença dos chamados Bixirins, os governantes locais buscavam sua mediação com o mundo espiritual para obter orientação em relação a essas batalhas políticas. Segundo o viajante, esses governantes

“mandaram chamar este ciciz porque estava para dar uma batalha a um Rei seu inimigo (...) para comunicar com ele o dia que daria a batalha e venceria” (ALMADA, 1594, p. 292). Assim, os pregadores islâmicos eram considerados importantes no processo decisório governamental, atuando como aliados na manutenção do equilíbrio local e ascensão comercial.

Nesse sentido, na terra dos Beafares, que Almada descreveu como repleta de pequenos povoados e onde estes não somente faziam fronteira com os Mandingas, mas também estabeleciam relações estreitas, Padre Baltazar Barreira, em uma carta de 1611 destinada a Portugal, relata como a ação dos agentes islâmicos não se restringia à elite governante, mas era latente no cotidiano de diversos indivíduos. Durante suas visitas aos inúmeros povoados da região, eram procurados por moradores locais que buscavam incessantemente orientações para situações de perigo e doenças. Barreira descreve, com indignação, o respeito que esses pregadores muçulmanos obtinham na região ao narrar um diálogo entre um membro da Ordem e um indivíduo local:

Contou ao Padre algum tempo depois de ser cristão, que quando era gentio ouviu de um Mandinga, ministro da maldita seita Mafoma, que uma vestimenta cheia de certos nomes, com que enganavam os gentios, afirmando-lhe que tendo a vestido, nenhuma arma lhe poderia fazer dano algum na guerra, e fora dela; esta tinha ele tanta estima que por preço nenhum a dera (BARREIRA, 1611, p. 442).

Nota-se que a proteção garantida pelo pregador transcendia a adesão religiosa, firmando-se como uma crença na qual o indivíduo acreditava fielmente. Observa-se que os amuletos e os conselhos baseados na adivinhação dos Bixirins eram significativos para aqueles que buscavam soluções eficazes para suas problemáticas. O proselitismo religioso islâmico ganhava espaço devido à predisposição desses homens de fé em tornar a religião muçulmana

atrativa àqueles cuja maioria já possuía tradições e crenças estabelecidas, mas não hesitavam em buscar outras formas de alcançar o sagrado.

A exemplo dessa complexidade sociorreligiosa que vigorava na região da Guiné, Almada salienta que o mesmo também acontecia com muçulmanos em relação às tradições locais. Segundo ele, os Mandingas e Jolofos, embora seguidores e principais divulgadores do Islã, mantinham os Jabacouses, os anciãos sábios das tradições, como conselheiros para assuntos sociais, políticos, econômicos, de saúde, fertilidade e outros. Assim o viajante relatou:

Estes Jalofo e Mandingas não comem carne de porco, e alguns não bebem do nosso vinho, principalmente os Cacizes que são os Bexerins, dos quais há abundância nestas partes. E metém muitas coisas e dizem muitas mentiras; há alguns Bixirins destes, que contam os meses como nós contamos, nos quais o povo tem grande devoção e dão muito crédito ao que eles dizem.(...) há outros negros entre eles que servem de advinhadores, que chamam Jambacouses; estes, quando adoecer alguém, o vem visitar o médico, mas não tomam o pulso aos enfermos, nem lhes aplicam nenhuma mezinha, somente dizem que as feiticeiras e feiticeiro fizeram mal aqueles enfermos (ALMADA, 1594, 247).

A complexidade das relações sociais e religiosas entre os grupos adeptos ao Islã e a manutenção dos princípios endógenos causava estranheza e indignação aos observadores, visto que o mesmo, a partir de uma visão formada pelo filtro cultural ocidental, compreendia as relações de forma binária, onde a aceitação de uma religião, invalidava suas experiências sociais formativas vividas anteriormente. Conforme argumentado por Jeocasta de Freitas, entre os Jalofo e Mandingas, as determinações de vida eram pautadas nas leis islâmicas, mas sendo reproduzidas a partir das práticas ancestrais (DE FREITAS, 2016, p, 103). Nesse mesmo sentido, Thiago Mota afirma que a relação desses grupos com o Islã, baseada nos desejos deles, garantia a vitalidade da religião na Guiné (MOTA, 2014, p. 209). Desse modo, torna-se evidente que a

coexistência se manifestava não apenas territorialmente, mas também no âmbito espiritual e social. Portanto, o contato entre as comunidade adeptas as religiões locais e os pregadores islâmicos, assim como as demais comunidades muçulmanas, deve ser analisado de forma integrada às conformações sociais, políticas, econômicas e individuais.

Por conseguinte, entre os Casangas, localizados no rio Casamansa, Almada descreve não apenas a presença dos pregadores e mercadores islâmicos, mas também a influência que povos adeptos ao Islã, como os Jalofo e Mandingas exerciam sobre estes. De acordo com o cronista:

Andam os desta nação vestidos como os Jalofo e Mandingas, e ficam cingidos estes por cima dos Mandingas. E nesta terra correm alguma roupa de algodão, usam cavalos, mas poucos, porque alguns que têm se levam da Ilha do Cabo Verde, ou da terra dos Jalofo ou Mandingas, os quais andam contínuos na corte deste Rei, principalmente daqueles religiosos, dizendo muitas mentiras aos negros, e fazendo-lhes crer muitas coisas (ALMADA, 1594, p.291).

Este trecho demonstra a mobilidade em razão do comércio e as intensas trocas culturais e religiosas, conforme salientado anteriormente neste artigo. De acordo com Clara Abrahão Pereira, a região entre os rios Casamansa e Gâmbia era considerada uma área de transição, com uma grande tendência à islamização, mesmo diante da persistência das práticas religiosas locais (PEREIRA, 2021, p. 55). À luz das contribuições da autora e das descrições de Almada, nota-se que a presença islâmica, devido às relações de comércio, influenciou não apenas as mercadorias, mas também a forma de vestir desses povos. Contudo, conforme destacado ao longo do artigo, esses grupos, apesar de coexistirem com os muçulmanos e seus ensinamentos – utilizando-os quando necessário –, ainda mantinham suas formas de organização social

baseadas nas tradições locais, seus guias espirituais (Jabacouses) e uma jurisprudência voltada ao acesso ao mundo espiritual.

Portanto, refletir sobre a conformação sociorreligiosa dos povos guineenses permite entender as complexidades dessas sociedades sem cair no binarismo colonial que invisibiliza sociedades e suas múltiplas identidades. Em conformidade com Peter Mendy, acreditamos que os povos africanos, e especificamente aqueles da região da atual Guiné-Bissau, eram agentes essenciais no jogo de poder, atuando de maneira a atender seus próprios interesses (MENDY, 1994, p. 66). Diante disso, argumentamos que as sociedades guineenses dos séculos XVI e XVII constituíam um espaço marcado por diversidades socioculturais e religiosas, cuja manutenção se dava pela coexistência e negociação, em contraposição à teoria simplista baseada na resistência como resposta à violência.

Considerações Finais:

Em virtude dos aspectos mencionados acima, entendemos que as perspectivas dessas comunidades guineenses localizadas ao longo dos rios Casamansa, Grande e São Domingos eram múltiplas em relação às interações e convívio com os adeptos à religião islâmica. Nesse sentido, torna-se necessário considerar que existiam sim, povos isolados em suas comunidades, que minavam qualquer tentativa de contato estrangeiro. Contudo, a grande maioria das comunidades neste trabalho citadas, mantinham frequentes e benéficas relações com os pregadores e fieis islâmicos, por vezes partilhando de seus ensinamentos. Entretanto, não entendemos esta relação mútua entre as crenças como um sincretismo definitivo, mas sim, como uma coexistência que se constituiu e era mantida a partir de interesses individuais e coletivos.

Ademais, a historiografia europeia dominante relegou ao esquecimento as histórias e silenciou os atores da Guiné-Bissau e de toda a África por longos períodos. Esta análise sociorreligiosa busca mostrar que a percepção e a valorização das riquezas e complexidades dessas sociedades só são possíveis através de uma avaliação atenta das limitações das fontes e de uma visão mais abrangente das crenças. Para entender o pluralismo sociorreligioso guineense, é necessário romper com as dicotomias ocidentais, possibilitando assim um conhecimento, ainda que inicial, da multiplicidade de formas de interação com o sagrado, de sustentação das relações sociais e das culturas locais.

Essa complexidade sociocultural e religiosa presente na Guiné desde os séculos XVI e XVII oferece um meio promissor para compreender as dinâmicas religiosas atuais na região. A investigação aqui empreendida permite afirmar o protagonismo latente e inquestionável das sociedades guineenses que, apesar de sua diversidade interna ao longo dos rios e das disputas estrangeiras, delinearam estratégias no jogo de poder vigente. Desse modo, ao analisar as fontes, estas revelam como essas sociedades reafirmaram constantemente seu papel central como detentoras de poder, capazes não apenas de interagir com novas dinâmicas culturais e religiosas, mas também de coexistir com o diferente e transformá-lo, simbolizando assim um modo único e complexo de pertencimento e existência.

FONTES:

ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana**. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1623-1650). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brasio. Vol. 2-6. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

BRÁSIO, Antônio (Ed.). **Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental.** Segunda Série, vol. II-V. Lisboa: Agência Geral do Ultramar. 1964.

DONELHA, A. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625).** Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações 14 Científicas do Ultramar. 1977.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bívar. **Kaabu, história de um império do início ao fim.** Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. **Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África.** Mangualde: Pedago, 2014.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau.** Editora Garamond, 2007.

BÂ, Amadou Hampatê et al. **A tradição viva.** História geral da África, v. 1. 2010. P.173.

BARROS, José D.'Assunção. **Fontes históricas: olhares sobre um caminho percorrido e perspectivas sobre os novos tempos.** albuquerque: revista de história, v. 2, n. 3, 2010.

BLACKBURN, Robin. **Queda Do Escravismo Colonial, a-1776-1848.** Editora Record, 2002.

CERUTTI, Simona. **A contrapelo: diálogo sobre o método.** In: Espaços, Escalas e Práticas Sociais na micro-história Italiana (e-book), editado por D. Carneiro, M. Vendrame, 2021.

CHARTIER, R. **A história cultural. Entre Práticas e Representações.** Lisboa: Difel, 1998 O Mundo como Representação. São Paulo: Revista das Revistas, 1991.

COOPER, Frederick. **Conflito e conexão: Repensando a História Colonial da África.** Anos 90, Porto Alegre, V. 15, N. 27, jul. 2008, p.22.

COUNTRYMETERS. **Guiné-Bissau.** <https://countrymeters.info/en/Guinea-Bissau> (Acesso em: 06 de abril de 2025).

DA SILVEIRA MALACCO, Felipe. **O Gâmbia no Mundo Atlântico: fulas, jalofo e mandingas no comércio global moderno (1580-1630)**. 2016.

DE FREITAS, Jeocasta Juiet Oliveira Martins et al. **A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. Editora Contexto, 2015.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. **História Geral da África – Vol. III – África do século VII ao XI**. UNESCO, 2010.

GARCIA, Francisco Proença – **O Islão na África Subsariana. “Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa”**. In *Africana Studia*. N.º 6, 2003.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2014.

GEERTZ, Clifford. **Thick description: Toward an interpretive theory of culture**. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays/Basic Books*, 1973.

GIESING, Cornélia; VYDRINE, Valentin. **Ta: rikh Mandinka de Bijini (Guiné-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sooninke du Kaabu**. Brillhante, 2007.

GREEN, Toby. **Etnia, Religião e a História do Poder Popular**. In: CARTER, Miguel; CARDOSO, Carlos (Org.). *Vozes do Povo: Sociedade, política e opinião pública na Guiné-Bissau*. Bissau: DEMOS, 2021.

HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil: culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

HORTA, José da Silva. **Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações**. *Actas do colóquio construção e ensino da história da África*, 1995.

LOPES, C. Kaanbunké: **Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

MACEDO, José Rivair. **Antigas civilizações africanas: historiografia e evidências documentais. Desvendando a história da África.** Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.

MANÉ, Besna. **A formação do estado nacional e a diversidade cultural e étnica na Guiné-Bissau.** 2017.

MENDY, Peter Karibe Michael. **Colonialismo português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959).** (No Title), 1994.

MOTA, Thiago Henrique. **História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII.** Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

MOTA, Thiago Henrique. **O Islã na África Atlântica: Transformações no significado de comportamentos religiosos (séculos XVI-XVII).** In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). *África, margens e oceanos: perspectivas de história social.* SciELO-Editora da Unicamp, 2021.

MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625).** Curitiba: Editora Prismas, 2016.

MOTA, Thiago Henrique. **Questões sobre o processo de islamização na Senegâmbia (1570- 1625).** Revista de Ciências Humanas, n. 2, 2014.

MOTA, Thiago Henrique. **Significados da escravidão para africanos muçulmanos: ideias jurídicas e religiosas islâmicas no Mundo Atlântico (séculos XVI e XVII).** Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 26, p. 1-18, 2019.

PEREIRA, Clara Abrahão Leonardo. **Se alguém morreu, alguém o matou: Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI.** Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

RESENDE, T.; MOTA, T. **Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos.** Curitiba: Editora Prismas, 2016.

SALVAING, Bernard. **Islam in Sub-Saharan Africa, 800–1900**. In: NGOM, Fallou; KURFI, Mustapha H.; FALOLA, Toyin (Ed.). *The Palgrave Handbook of Islam in Africa*, 2020.

SANNEH, Lamin. **Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam**. Oxford University Press, 2016.

WONDJI, C. **Os Estados e as culturas da costa da Alta Guiné**. In: OGOT, B.A. (Ed.). *História geral da África. África do século XVI ao século XVIII*. 2ªed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.