
Bexerins e jesuítas: religião e comércio na costa da Guiné (século XVII)

*Religion, commerce, and conflict in 17th
Century Guinea: jesuits on the Guinea coast*

*Vanicléia Silva Santos**

Resumo: Este artigo analisa as atividades e os objetivos da primeira missão jesuíta para a região da Guiné, no início do século XVII. Os esforços de colonização jesuítas estavam focados em três objetivos: a conversão religiosa dos nativos, manter uma estrita divisão teológica entre o divino e o diabólico e o estabelecimento de empresas coloniais como o tráfico de escravos. Os desejos conflitantes da religião e do comércio, em última análise, restringiram o sucesso da missão jesuíta na Guiné. A propagação do catolicismo foi ainda mais dificultada pela intensa concorrência com os missionários islâmicos, os *bexerins*, que estavam mais estabelecidos na região.

Palavras-chave: religião; comércio; Guiné; Serra Leoa.

Abstract: This paper examines the activities and goals of the first Jesuit mission to the Guinea region in the early seventeenth century. Jesuit colonization efforts focused on three goals: the religious conversion of natives, maintaining a strict theological division between the divine and diabolical, and the establishment of colonial enterprises like slave trading. The conflicting desires of religion and commerce ultimately restricted the success of the Jesuit mission in Guinea. The spread of Catholicism was further hampered by intense competition with Islamic missionaries, the *Bexerins*, who were more established in the region.

Keywords: religion; trade; Guinea; Sierra Leone.

* Doutora pela USP. Professora de História da África na Fafich/Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* vanijacobina@gmail.com

Em julho de 1604, desembarcaram em Santiago, ilha de Cabo Verde, três sacerdotes e um irmão para realizar a missão na Guiné. O Padre Baltazar Barreira foi designado como superior. Ele já contava com a experiência de outra missão ultramarina nas terras de Angola, onde foi conselheiro do governador Paulo Dias de Novais e atuou na catequese dos povos da África centro-ocidental. (ALENCASTRO, 2000, p. 168-170; CASTRO, 2001).¹

Ao ser indicado para a costa noroeste africana, agradeceu a indicação da Companhia de Jesus e justificou sua aceitação de conduzir o projeto de missionação na costa da Guiné. Tomado de espírito cruzadista, acrescentou:

Porque quanto mais noticia tenho de Guiné, tanto tenho maior magoa do desamparo de tantos milhares de almas, que nenhum conhecimento tem do beneficio inestimável de sua redenção, porque até agora não chegou a eles a luz do santo Evangelho, estendendo-se cada vez mais por aquela partes a maldita seita de Mafamede.²

Os jesuítas foram recebidos entusiasticamente pelas autoridades locais e a população de Santiago. No fim da tarde do primeiro dia da estada deles, houve uma forte ventania, e as ondas lançaram as embarcações que estavam atracadas no porto contra os arrecifes. A embarcação que levava as relíquias dos santos para a missão na Guiné estava prestes a ser arremessada contra as pedras, mas uma grande onda devolveu o navio ao porto. A ventania foi considerada uma ação diabólica, e o milagre da calmaria do mar, atribuído às santas relíquias.³

O demônio, na mentalidade medieval europeia, tornou-se o grande inimigo a ser combatido nos territórios *descobertos* pelos portugueses, nas expansões ultramarinas, pois estava em todas as partes. Nas palavras dos missionários que estiveram em missão na Guiné, o diabo fazia várias malignidades: tentou afundar o navio com as relíquias sagradas que os jesuítas levavam para Cabo Verde, incendiou casas, ajudou os povos bijagós nas guerras contra a população da embocadura do rio Grande⁴ (ALMADA, 1965, p. 317) provocou conflitos entre os nativos e os portugueses,⁵ entrou na igreja e fez pessoas enfermas.⁶ Inclusive, foi acusado pela incorruptibilidade do cadáver de uma mulher, ou seja, habitou os corpos dos nativos.⁷

Importante é destacar o contexto de produção dos documentos elaborados pelos missionários, os quais são largamente utilizados pelos historiadores para acessar o universo cultural daquelas populações. (CORREA, 2008; HORTA, 1999; HORTA, 1995; SANTOS, 2008). A literatura produzida pelos estrangeiros era uma operação de tradução e registros dos fatos que viam, ouviam e imaginavam. No caso específico dos missionários, esses eram obrigados a enviar relatórios com periodicidade ao rei e ao superior da Ordem em Lisboa. O objetivo era manter a Corte informada sobre a evolução das obras missionárias. Castro Henriques discorda da denominação desses relatórios chamados “cartas ânuas”. Para a autora, não se trata de uma “epistolografia jesuítica”, são apenas relatórios, cujos objetivos eram “inventariar o acontecido” e prever a evolução futura das ações. (2004, p. 24). Adriano Prosperi confirma o caráter propagandístico dessas cartas e a evidência, nos textos, de íntima associação entre “exotismo e apaziguamento cultural”, ou seja, transmitiam-se informações sobre as práticas dos *gentios* e se acrescentavam as notícias reconfortantes de suas conversões e adequações ao modelo europeu. (2011, p. 70-71).

José Horta ensina que os textos europeus que retratam os africanos são apenas “representações”. A suposta *realidade* descrita foi realizada a partir das categorias mentais de quem observou. No ato de *representar* por escrito, por exemplo, faz-se uma tradução mental de uma realidade exterior que foi percebida por aqueles que não viram. Ao retratar essa realidade, o observador *descodifica* a mensagem ao seu leitor, utilizando-se de código cultural próprio, classificando o outro a partir de sua matriz cultural e utilizando conceitos europeus. Portanto, o conhecimento dos africanos produzidos pelo olhar europeu precisa ser analisado dentro dos limites dos referentes culturais do observador. (1995, p. 190).

O modo como foram percebidas as religiões africanas pelos missionários, no contexto das expansões ultramarinas, merece um olhar atento do historiador. José Horta alerta que o modo como o cristianismo foi visto e interpretado pelas sociedades africanas – sua recusa ou aceitação – é um tema de estudo da história da África e não do império português e sua expansão. (1995, p. 191).

Conhecer as referências culturais específicas do observador é imprescindível para estudar as representações como mediadoras da história da África. Nesse sentido, para analisar os textos dos missionários, é preciso atentar para outros cuidados metodológicos: os etnocentrismos,

os valores e as categorias do pensamento cristão, os conceitos religiosos, os filtros culturais e os potenciais leitores das cartas dos jesuítas.

Com a missão de ganhar novas almas para o rebanho da Igreja Romana, devido às perdas nos conflitos religiosos protestantes da Reforma, os inicianos se lançaram na ação evangelizadora por todas as partes do império português. Na América portuguesa, a ação religiosa dos jesuítas estava centrada na conversão dos indígenas, através dos aldeamentos, enfatizando o aprendizado das línguas, a catequese, o batismo e a confissão. Para a África ocidental, não aparecem nas cartas dos jesuítas os acirrados debates que ocorreram no Brasil (como o de Manuel da Nóbrega) sobre a melhor pedagogia para ensinar aos nativos que desconheciam a fé cristã. A missão liderada pelo Padre Baltazar Barreira foi designada para atuar nas regiões de Cabo Verde, dos rios da Guiné e em Serra Leoa (figura 3). A análise que segue refere-se à região dos “rios da Guiné” (HORTA, 2009), onde havia, no início do século XVII, uma população significativa de brancos que se instalou nas entradas dos rios da Guiné e criaram entrepostos importantes, como Bissau, Cacheu e Geba e, também, na região de Serra Leoa. Os missionários tinham maior interesse em fazer missão em Serra Leoa, a começar pela conversão dos chefes. A justificativa era clara: a Coroa tinha grande interesse em explorar aquelas terras em decorrência de suas riquezas naturais, inclusive, os idealizadores não poupavam comparações com a América portuguesa. Nesse período, os lançados, instalados na região, já praticavam largamente o comércio de vários produtos, em especial: noz-de-cola, ouro, marfim e escravos. Demonstrarei adiante que a religião tornou-se importante meio para viabilizar a empresa colonial na Guiné e em Serra Leoa.

Missionários, predicadores e jambacouses⁸

Para os loyolanos, o demônio manifestava-se, principalmente, através dos inimigos do projeto missionário: os sacerdotes locais, chamados caciz, bexerim e jambacouse. Esses foram descritos nas epístolas missionárias como feiticeiros e enganadores dos nativos da Guiné. Caciz vem do árabe: *qasis*; termo usado entre os muçulmanos para designar o sacerdote. Bexerim (origem árabe, *mabacharim*) termo usado para o sacerdote predicador do Islã. E *jambacouse* é uma palavra crioula extensamente usada na região dos rios da Guiné para designar os sacerdotes tradicionais,

cuja principal função era identificar os feiticeiros e comedores de alma que provocavam doenças e mortes.

Com o objetivo de desqualificar e diabolizar o poder espiritual do *jambacouse* Padre Baltazar Barreira registrou, assim, a função do sacerdote naquela sociedade:

Todo gênero de doenças e casos desastrados que sucedem a alguma pessoa, atribuem a quem lhe tem ódio, e o tem por efeito de feitiços, e se o mal continua afirma que seu inimigo come o enfermo. Aos mestres desta arte diabólica chamam Jabacouces, e porque vivem dela, persuadem ao enfermo quando os chama para o curar [dizendo] que alguma o come, e que eles sabem aonde lhe tem escondida a alma, pedindo-lhe dinheiro por que lha vão buscar e trazer; fingem depois que a acham debaixo de algum penedo, ou em outra parte, e que lha [a alma] trazem em hum púcaro de água dão a beber, e ora seja pela fé que nisto tem, ou porque o diabo lhe aplica algum remédio por meio daquela água, acontece muitas vezes que saram os enfermos, como tendo sabido em confissão, e fora dela.⁹

Ao atentarmos para o filtro cultural, vemos, claramente, o etnocentrismo de Barreira, seu pensamento religioso e suas chaves de leitura. O esquema de percepção que orientava o missionário não permitia outra interpretação. No relato, entende-se que o *jambacouse* tinha o papel de acalmar os infortúnios causados pelos comedores de alma e fazer a cura. O doente pagava ao sacerdote para buscar a alma que saiu do corpo. O *jambacouse* identificava quem a roubou, recuperava-a e a devolvia por meio de um copo-d'água ao corpo do enfermo.

Jambacouses eram homens que tinham a responsabilidade de julgar os casos de feitiçarias ocorridos na comunidade, curar os enfermos, fazer as cerimônias e as adivinhações e cuidar dos *irãs*.¹⁰ Incomodavam aos missionários portugueses porque convenciam nativos batizados no cristianismo a retornarem aos seus costumes e detinham poderes políticos, pois eram os responsáveis pelas práticas tradicionais locais, não muçulmanas. Os padres, inclusive, tentaram, em vão, converter os *jambacouses* ao cristianismo para frear a ação deles na comunidade em torno das crenças tradicionais:

A gente preta cristã, pela muita comunicação que tem com os gentios, e pouca doutrina, tornam facilmente a alguns ritos alheios de nossa santa fé, especialmente os que antes do batismo eram Jabacouços, que assim chamam aos feiticeiros que adivinham, e curam com remédios, e com palavras aprendidas na escola de Satanás. E por esta causa era muito desejada ali a Companhia [de Jesus].¹¹

A necessidade que os missionários tinham de dividir as esferas do divino e do demoníaco não encontrava paralelo na cultura dos africanos. Os padres transferiram da Europa para a América, Ásia e África “os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era a verdadeira obsessão dos inquisidores e teólogos”. (POMPA, 2003, p. 52).

Contudo, a experiência dos missionários jesuítas conduziu-os a encontrar soluções para enfrentar o problema da *falta de fé* e da *barbárie* dos nativos nos novos territórios inseridos no corpo da cristandade. Ainda que os padres-gerais da Companhia que liam as cartas em Roma, recebidas do Brasil, instruísem os missionários a manterem a pureza do clero e a curarem as almas dos indígenas, o método que o Padre Manuel da Nóbrega sugeriu para a América portuguesa foi o da “acomodação”, próprio dos jesuítas. Consistia na adaptação do cristianismo ao que era familiar à cultura ameríndia. O objetivo era a substituição da religião diabólica ou supersticiosa pela religião verdadeira. (PROSPERI, 2011, p. 75). Uma das estratégias dos jesuítas na Guiné e em Serra Leoa foi fazer essa operação de acomodação cultural ou de “tradução religiosa”. (POMPA, 2003).

Como ocorria na Europa, os clérigos que estavam na Guiné, em Cabo Verde e Serra Leoa eram procurados pela população local para administrar remédios contra os demônios, curar doenças e intermediar relações comerciais. O jovem Padre Manoel Álvares, ao chegar em Serra Leoa, deparou-se com uma dessas situações, na qual identificou a presença do diabo. Ele aconselhou que se colocasse um relicário no pescoço da sobrinha do *rey de Fatema*¹² possuída pelo demônio, e “logo a deixou o espírito maligno”. Para outra “gentia” que levou uma pancada do diabo na cabeça e pediu uma mezinha contra esse, o religioso mandou rezar o “Santíssimo nome de Jesus e faça o sinal da +”. O sinal-da-cruz também foi indicado como remédio para o filho de uma “mulher pobre” que estava muito mal de uma doença que lhe suprimia a fala e tomava várias

partes do corpo. O padre mandou que a mãe fizesse o sinal-da-cruz sobre as partes mais atingidas, e o menino foi curado.¹³ Mais de uma dezena de governantes e chefes de *reynos* de Serra Leoa e também parentes deles foram batizados, conforme relatou Padre Baltazar Barreira, na extensa carta enviada ao Provincial de Lisboa, em janeiro de 1606. Bessé (sucessor de Fatema), chefe dos Bolões no reino situado entre o rio Tangarim até a ilha dos Ídolos (figura 2), estava enfermo. O missionário vaticinou que ele não melhorava a saúde porque não recebeu o “lavatorio do santo bautismo”. Buscaram Bessé, e o padre o exortou a que confiasse no “verdadeiro Deus”, e que esquecesse os ídolos, porque esses nada podiam. O homem foi catequizado e batizado no mesmo dia. Sarou instantaneamente e recebeu o nome cristão de Dom Manuel.¹⁴

Exemplos como esses abundam nas cartas enviadas ao rei e ao provincial da Companhia em Lisboa. Observam-se, nos relatos, as ações dos padres em favor da população que adoecia e recorria a eles. Na disputa pelos fiéis, os padres passaram a concorrer com os *bexerins*, que tiveram que desempenhar as mesmas funções deles. Por isso, foram chamados pelos locais, como num “efeito de espelhos” por bexerim de Deus ou “bejerines de los Christianos”, conforme registrou um capuchinho anos mais tarde.¹⁵

O capuchinho espanhol, Frei Gaspar de Sevilha, esteve na missão em meados do século XVII. Ele observou que a população operava na epistemologia analógica para compreender o papel dos padres e bexerins. O frei dizia que os *gentios*, ao verem os missionários cristãos, se interessavam pela fé da mesma forma quando encontravam os bexerins: “Los gentiles son dociles, y confessan que es la mejor nuestra ley sancta, y se alegran de vernos, y se van trás nosotros, y nos llaman bejerines de los Christianos.”¹⁶

Quando o comerciante Francisco Coelho esteve na costa da Guiné, entre 1646 e 1669, notou a forte presença dos bexerins próxima do rio Gâmbia e, ao observar o papel religioso que desempenhavam em favor dos negros, operou analogicamente como num “jogo de espelhos”. Comparou, como fizera André Almada em 1595 (ALMADA, 1965, p. 275) os letrados bexerins com os *doutores* e os *bispos* católicos, assim:

Há entre eles huma casta, ou religião a que chamão bexerins, que são os letrados da Ley, e todos lêem, e escrevem a lingua arabiga, se bem tambem com erros, prezão-se de grandes adevinhadores, e feiticeiros, e

os negros hão grande medo delles, deste há alguns de mais alta dignidade, como entre nós os doutores, ou bispos, a que chamão fodigués. (Apud COELHO, 1953, p. 25).

Como se pode notar, os missionários loyolanos buscavam entender as práticas religiosas dos povos da Guiné e de Serra Leoa, principalmente dos reinos da costa onde pretendiam fazer a missão. O objetivo dos padres era sobrepor tais práticas com a justificativa de se tratar apenas de idolatrias. Entretanto, ao tentar fazer as mesmas atividades de cura dos sacerdotes locais e imitar a maneira de conversão dos muçulmanos, os jesuítas realizavam ritos dos povos rotulados como idólatras.

A junção de ritos e cerimônias com os interesses econômicos

Os chefes locais, em geral, se aproximavam dos mandingas e predicadores do Islã com interesse na religião e também no comércio. Não foi diferente com os europeus cristãos. O Padre Baltazar Barreira incomodou-se com o papel comercial desempenhado pelos mandingas e, sobretudo pelos religiosos no comércio de escravos, pois, nas guerras, vendiam cativos *pagãos*, como os arriatas e falupos, aos muçulmanos para alimentarem o tráfico transaariano.

Tem esses casizes quase en todo os Reinos huã ou mais aldeias apartadas, en que vive[m] com muitos privilegios que os Portugueses não te[m]. São muy acatados de todos e consultados nas cousas da guerra e da paz, tratam em escravos que vendem aos Mouros da Berberia e aos Portugueses destas partes; e com este titulo entrão aonde quere[m] e sameão suas falsidades; e posto que as outras nações que estão para o Sul as não seguem en tudo, hé todavia grande impedimento o que lhes ensinaõ para receber nossa Santa Fee.¹⁷

Observe-se que o jesuíta reclamava dos casizes como detentores de privilégios comerciais em áreas que os portugueses não tinham, pois os religiosos mandingas estavam inseridos nas estruturas políticas e econômicas locais e gozavam, como chefes religiosos, de permissão e de segurança para circular por todo o sertão.

Os clérigos diocesanos e das missões também assumiram o papel de intermediadores comerciais, fosse em nome da Coroa, fosse em

proveito próprio. Eram acusados de cuidar mais de negócios do que da vida religiosa. O Padre Baltazar Barreira, ao iniciar a missão, disse que o “rei de Tora”, Serra Leoa, apenas aceitou ser batizado por ele, pois os outros sacerdotes que estiveram em suas terras não atuaram como religiosos levando a doutrina e nem mesmo celebraram missa, mas “tratavam em escravos e nas mais coisas, como os outros portugueses”.¹⁸

Em 1607, o Padre Baltazar Barreira pediu ao Provincial da Companhia “dois sacerdotes de vida exemplar” para ter mais tempo de cuidar da vida espiritual da população e poder atuar como vigário-geral, independentemente do Bispado de Cabo Verde, que tinha jurisdição secular e eclesiástica na Guiné e pouca atenção dava ao continente. No entanto, o próprio Padre Baltazar Barreira participava do tráfico:

A experiência me tem mostrado que nem na Ilha nem cá podemos viver sem escravos. E assim sou forçado comprar alguns, mas sou de parecer, se V.R. o houver assim por bem, que aos que comprarmos limitemos alguns anos em que nos sirvam e lhe declaremos, que se naqueles anos nos servirem bem, ou fazendo o que não devem, os venderemos.¹⁹

O Cônego Manoel Severim de Faria, em 1622, preocupado com a evangelização na Guiné, apontou dois motivos principais do fracasso na missão: a alta mortalidade dos religiosos provocada pelo clima da terra e os padres que se envolviam com o comércio de escravos. Ao invés de evangelizar, eles buscavam “remédio temporal para o seu próprio bem, que não o espiritual da gente”, ou seja, “só se ocupavam de comprar e vender”. Severim de Faria denunciava que os clérigos enviados para a Guiné eram degredados do reino, para serem corrigidos de suas culpas no ultramar. Porém, lá, não deixavam seus vícios e maus costumes; antes, escandalizavam com falta de virtude e doutrina e o desejo de se tornarem logo ricos e retornarem para Portugal.²⁰

A associação entre empresa colonial e os batismos realizados pelos padres ficou ainda mais explícita na carta que o governo dos bolões, D. Felipe Leão, de Serra Leoa, enviou ao rei de Portugal. O governante dos bolões agradeceu o batismo, a “verdade da ley christã” que o livrou da crença nos “ídolos” e o transformou de “filho do diabo” em “filho de Deus”, ressaltando o trabalho do Padre Baltazar Barreira. Em seguida, anunciou o seu interesse comercial:

Este meu Reino é mui grande, a terra muito sadia e fértil; desejo que venham a ela muitos vassalos de V. Majestade e que a cultivem e se sirvam dela e das cousas que nela há, e que para viverem seguros façam fortaleza na Barra da Serra.²¹

Os documentos referidos buscaram, portanto, implicações políticas e econômicas na “conversão” dos chefes e o estabelecimento da missão em seus domínios, revelando o quanto os jesuítas estavam envolvidos na empresa colonial, apesar da proibição de Roma.

A observação do processo de missionação na Guiné mostrou que não houve um *projeto* de catequese pensado como aconteceu na América portuguesa. A realidade da missão, que contava com poucos padres, era de grandes limitações, e entre seus objetivos, constava o de batizar os reis para atrair os súditos, exigindo que tivessem apenas uma esposa, apelando para a construção de capelas em suas terras para doutrinar a população. Buscavam, também, estabelecer uma relação comercial para facilitar a manutenção da fé cristã.

Em 1606, no porto de Serra Leoa, o Padre Baltazar Barreira batizou alguns lançados e seus filhos. O rei assistiu às cerimônias e se interessou pelo batismo. O padre disse que somente realizaria o sacramento depois que o rei escolhesse apenas uma esposa para se casar e deixasse as outras. O soberano escolheu a filha de um rei vizinho que morava no interior, a qual não aceitou ser catequizada. Ainda assim ela teve que ser batizada e casada no mesmo dia, a contragosto do padre, que somente realizou os sacramentos, instantaneamente, mediante intervenção de outros portugueses: “No princípio não me deixei dobrar, mas ajuntando-se os portugueses me representaram tantos inconvenientes que se podiam seguir se os não baptizasse, que julguei ser vontade de Deus.” Recebeu o nome cristão de D. Filipe Leão.²² No mesmo dia, foram batizados seus filhos e sua irmã. Em 1607, o referido padre escreveu ao provincial da ordem em Portugal uma carta edificante, na qual narrava os novos sucessos da missão, como o batismo de mais de sessenta pessoas em Serra Leoa.²³ Tora,²⁴ chefe de uma das ilhas próximas de Serra Leoa foi batizado depois de o Padre Barreira ter impedido uma guerra entre ele e outro governante vizinho com quem mantinha relações cortadas.²⁵

Os pequenos reinos de Guinala, Bisege e Biguba (figura 1) situados na embocadura do rio Grande, ou Geba, em frente das ilhas dos bijagós, eram vítimas constantes de ataques, assaltos e escravizações desses.²⁶

Em 1607, manifestaram o desejo de receber o sacramento do Batismo. Essa vontade está registrada numa carta assinada por Bimalá, chefe de Guinala, e enviada a D. Filipe II, rei de Portugal e Espanha. Depois de queixar-se dos constantes assaltos dos bijagós, prometeu fazer-se cristão e que “largaria todas as erronias chinas²⁷ que os da minha nação costumava o ter, reduzindo-me á fé de Christo”, desde que o monarca Ibérico o ajudasse a combater seus inimigos.²⁸ O Padre Manuel Álvares desconfiou da fé dos reis que pediam o batismo. Ele percebeu que o interesse dos reis em aceitar o sacramento residia no proveito de receber ajuda de Portugal em forma de socorro e munição para combater os bijagós. Diante da conjuntura turbulenta vivida nesse ano, o padre disse ao rei de Portugal e Espanha: “Não me parece acertado batizar a três Reis que escrevem a V. Magestade, porque importa ir atento e devagar.”²⁹ Mais adiante, diz que pretende batizar os reis e mais pessoas, porém, depois de catequizá-los para que não voltem aos erros antigos.³⁰

O Padre Barreira já havia enfrentado, em Serra Leoa, situação análoga, aquela pela qual passava o seu jovem colega jesuíta, que acabara de chegar à missão. O “Santo Velho” sabia que o batismo não implicava conversão ao cristianismo: “A gente preta cristã, pela muita comunicação que tem com os gentios, e pouca doutrina, tornam facilmente a alguns ritos alheios de nossa santa fé.”³¹

O Padre Barreira chegava a uma dura conclusão: os nativos batizados nas áreas de atuação da missão eram inconstantes na fé, pois, ao retornarem às suas atividades e ao contato com os demais, abandonavam as *obrigações* cristãs ensinadas pelos padres:

Alguns negros christãos naturais desta terra, que tornarão à ela da Ilha do Caboverde, onde foram batizados, com o trato dos gentios vieram a tanto esquecimento das obrigações de nossa santa fé que tinham chinas, ou consentiam que as tivessem seus escravos, e tratavam com elas e lhe encomendavam suas cousas, como fazem os gentios.³²

O Padre Baltazar Barreira observara esse fato desde os primeiros anos de sua missionação.³³ A ação dos padres não se estendia pelo sertão, onde habitava a maioria da população. As atividades missionárias restringiam-se à região costeira, onde foram erguidas capelas e para onde deveriam afluir cristãos para receberem assistência espiritual. O número diminuto de padres, o batismo em detrimento da confissão e a falta de

assistência contribuíram para que na Guiné os rudimentos de cristianismo aprendidos fossem mesclados com práticas locais. Esses elementos ofereceram oportunidade singular para o princípio da *tradução* religiosa.

Um exemplo de apropriação sincrética do cristianismo foi o de um “negro mancebo Mandinga, por nome Gaspar Vaz”, que foi escravo de alfaiate, em São Pedro, arquipélago de Cabo Verde, de quem aprendeu a profissão e era também botoeiro. Essa história foi contada por André Donelha, rico comerciante que o conhecia e o reencontrou alguns anos depois, no porto de Cação, no rio Gâmbia, onde Gaspar morava em terras de seu tio Sandeguil e onde havia se tornado um “tangomao”.

Donelha, a partir de seu referencial de cristão, decepcionou-se ao ver o que havia ocorrido com o jovem mandinga que era batizado:

Abraçou-me, dizendo que não podia crer ser eu o que via, e que Deos me levava lá pera ele me fazer alguns serviços. De que lhe dei os agradecimentos, dizendo que tambem folgava muito de o ver, pera lhe dar novas de seu senhor e senhora e conhecidos, mas que me pesava de ver o vestido com o camisão de Mandinga e com nóminas dos seus feitiços ao pescoço, ao que ele me respondeu: Eu trago senhor, este traje porque eu sou sobrinho do Sandeguil, senhor desta aldea, o qual os tangomanos chamam duque, por ser a segunda pessoa do rei. Por morte do Sandeguil, meu tio, [eu] fico herdeiro de todos os seus bens, e por isso trago os vestidos que Vossa Mercê vê, mas na Lei de Mafamede não creio, mas antes me aborrece. Na Lei de Jesus Cristo creio, e pera que Vossa Mercê saiba ser verdade o que digo desprio o camisão, ficou em jubao e camisa ao nosso modo, e do pescoço tirou um rosário de Nossa Senhora dizendo, todos os dias me encomendo a Deos e à Virgem Nossa Senhora nesse rosário. E se eu não morrer, e vier a herdar a casa de meu tio, farei pera por em Santiago alguns escravos, e achando embarcação hei-de ir viver nessa ilha e morrer antre cristãos. (DONELHA, 1977, p. 146).

Gaspar Vaz foi escravo da família de Bibiana Vaz da França, a famosa tangomã estudada por Philip Havik (2002, p. 90). O episódio do encontro entre ele e o comerciante André Donelha, no porto do rio Cação foi analisado do ponto de vista do comércio afro-atlântico por Carlos Zeron e J. Thornton, que destacam a posição dele como um

“tangomao”, indivíduo que, além de intérprete, era um dos intermediários ou mediadores do trato comercial na costa da Guiné. (ZERON, 1999, p. 26-27; THORNTON, 2004, p. 117).

Gaspar Vaz, como muitos de seus contemporâneos, que habitavam a região, vivia entre os costumes e as religiões de muçulmanos, cristãos e crenças tradicionais. André Donelha afirma que na região da Guiné viviam

judeus Portugueses e Portugueses cristãos que andam la lançados, a regatar, e Franceses, mas não consente que haja disputa sobre quais das leis é melhor; diz que cada um faça seu proveito, e vivam como quiserem na lei que tiverem, e não haja porfia, porque serão castigados no seu reino. (1977, p. 128).

Tratava-se de estratégia de incorporação seletiva de religiões? Ele combinava sincreticamente os símbolos religiosos devido à sua situação de *intermediário*? Dizia que levava escondido por baixo do camisão um rosário de Nossa Senhora para quem rezava, porque queria morrer cristão. No entanto, o Islã e as regras locais falavam mais alto. Justificou o uso de camisão e amuletos muçulmanos porque residia em terra dos mandingas, onde era o herdeiro dos bens e da casa do seu tio Sandeguil, conforme a regra da tradição matrilinear (ZERON, 1999, p. 26-27; THORNTON, 2004, p. 117). Era uma apropriação sincrética do cristianismo, sem abandonar as práticas *pagãs*. O Padre Álvares já dizia que muitos só eram cristãos quando viam os padres. Gaspar Vaz se mostrava cristão apenas à vista do amigo Donelha, que era cristão e também seu parceiro comercial. Os africanos batizados eram “cristãos por cerimônias” ou “kriston”. Incluía-se nessa categoria “uma população heterogênea, desde escravos domésticos até profissionais e comerciantes livres que tinham se estabelecido em áreas localizadas em torno das cidades fortificadas e tinham seu próprio governo independente. (HAVIK, 2002, p. 87).

A missão em discussão

Foi escrita, em 1621, a “Relação da Cristandade da Guiné e Cabo Verde”. Trata-se de um mapeamento dos lugares onde havia igrejas, missionários, cristãos e gentios. Não consta a autoria do documento,

mas, provavelmente, foi elaborado por um jesuíta, que buscava mostrar o sucesso da missão iniciada em 1604. O autor da “Relação da Cristandade” iniciou a missiva advertindo que os gentios ainda não batizados, eram “fáceis” de serem convertidos se houvesse mais sacerdotes zelosos e mais igrejas. E que a maior dificuldade de missionação era o fato de a terra ser “muito doentia para os que vão destas partes de Europa”, pois dos 15 padres enviados, durante 17 anos de atividade missionária na Guiné, apenas dois estavam vivos, em Cabo Verde.³⁴ Em 1612, morreu o Padre Barreira durante a sua missão, quando estava em Cabo Verde. Em 1617, faleceu o Padre Manoel Álvares em Serra Leoa.

O relator informava à Coroa que na ilha de Santiago, sede do bispado de Cabo Verde, onde havia a residência da Companhia de Jesus, eram todos cristãos. Na ilha do Fogo eram todos, igualmente, cristãos e existia uma igreja com um clérigo. Nas demais ilhas de Santo Antão, Santa Luzia e do Sal, eram todos cristianizados, e lá ia um clérigo rezar missa. Em Serra Leoa, diz que “os reis naturais” governam estas terras e que apenas dois se fizeram cristãos: D. Felipe e D. Pedro de Caricuri, e que havia três igrejas que eram freguesias, mas para lá não iam padres desde 1605. Em Cacheu, disse que eram todos cristãos e que tinha uma igreja com um clérigo. Em Bichancor, cujo rei não era cristão, havia uma igreja com um padre para assistir os mercadores portugueses, que habitavam 15 casas. No porto de Santa Cruz, no rio Grande, onde também havia 15 casas de portugueses, havia uma igreja, mas sem clérigo.³⁵

Os lugares citados são ilhas e cidades costeiras de Cabo Verde e Guiné. Eram habitados pela população local, lançados, funcionários da Coroa, que eram visitados, intermitentemente, por religiosos, que mandaram edificar igrejas e capelas. No entanto, isso não garantia a evangelização.

Alguns meses depois dessa apologética “Relação”, foi enviada outra de teor inteiramente contrário: a

Relação das Igrejas e christandade das ilhas de Cabo Verde e da Serra Leoa. Documento escrito por Manuel Severim de Faria, em janeiro de 1622, intitulado Apontamentos da obrigação que os Reis de Portugal tem de procurarem a conversão dos povos da Guiné, e os inconvenientes, porque até agora se não fez, e do meio como se poderá alcançar facilmente com grande serviço de Deus, e aproveitamento da fazenda de Sua Majestade.³⁶

À época, o autor dos “apontamentos” era um conselheiro da Coroa.³⁷ Esse denunciou os jesuítas de descumprirem com o “serviço de Deus, e com suas obrigações, que não com o bem de suas Rendas” durante a missão: “Entendendo [...] que o seu principal intento, há, que se cumpra primeiro com o serviço de Deos, e com as suas obrigações, que não com suas rendas.”³⁸ Num tom antijesuítico, ele questionou a concessão papal a Portugal das terras da África, cuja justificativa da conquista era combater aos povos mouros e a conversão dos gentios:

O Senhorio que os Reys deste Reyno tem em Guiné (em que se incluem os Estados do Cabo Verde, Mina, S. Thomé, Angola e parte do Congo) foi primeiramente concedido aos Reys de Portugal por hua Bulla do Papa Martinho V, e depois por outras de Eugenio IV, Nicolau V, Sixto IV e Leão X, nas quaes dizem os Summos Pontífices que dão o dominio daquellas terras a esta Coroa, com condição que os Reys della proveia de Sacerdotes, e Menistros do Evangelho que bautizem, e ensinem nossa Santa Fee aos naturaes da terra, encarregandolhe sobre isso suas consciências, como se vee do theor de todas ellas.³⁹

Manuel Severim de Faria recorreu à *Década I*, crônica de João de Barros. Citou em seus “apontamentos” a história da primeira missa em terras africanas por Diogo de Azambuja, que completava 139 anos naquele ano de 1621, para denunciar que, além das promessas e dos poucos esforços, não havia “mais naturais cristãos, apenas alguns nas fortalezas da Mina e Axem”.

O autor negava todas as informações relativas ao sucesso da conversão conferida pelo jesuíta na “Relação” de 1621.⁴⁰ Segundo ele, no arquipélago de Cabo Verde, descoberto desde 1441, a conversão se fazia apenas nas ilhas de Santiago e do Fogo, onde estavam as povoações portuguesas. Denunciava que, em terra firme, nos portos do rio de São Domingos, Guinala, Biguba, rio das Pedras, Bissau, Cacheu e Joala, as poucas pessoas batizadas foram sacramentadas do mesmo modo dos cativos comprados para o tráfico ou para serviço dos padres. Severim assevera que o Evangelho só passou a ser pregado naquelas partes quando foi enviada a missão jesuítica, liderada pelo Padre Baltazar Barreira.⁴¹ Disse que em São Tomé apenas os cativos dos moradores das ilhas eram doutrinados. Sobre Angola, referiu que estava reduzida às guerras e que só eram cristãos os negros de Luanda e Massangano. Os demais eram escravos que morriam sem batismo.⁴²

Severim de Faria concluiu seus apontamentos antijesuíticos explicando as três principais causas de por que, em tantos anos, havia poucas conversões dos povos da Guiné: 1) as mortes dos eclesiásticos, bispos, clérigos e religiosos devido à insalubridade da terra, não chegavam substitutos dos defuntos, e outros “só se ocupam de comprar e vender”; 2) os portugueses que tratavam naquelas partes também davam maus exemplos – eram degredados do reino por delitos graves, tratantes e soldados, interessados no tráfico de escravos e se envolviam em escândalos; e 3) a malignidade do clima da terra – as doenças.

Para os três graves problemas apontados acima, Severim sabia qual era o remédio: a criação de um seminário em Portugal para atender aos vocacionados de todas as nações africanas. (MMA, IV, p. 669). O chantre de Évora concluiu a sua *Relação* mostrando o “proveito temporal que resultaria à Coroa de Portugal a edificação destes Seminários no Reino”: ao levar os filhos dos reis e fidalgos africanos para a Corte, poder-se-ia usá-los como reféns para proibir os pais deles de comercializarem com os holandeses. Por outro lado, pensava que tais jovens, naturais da terra, depois de instruídos, retornariam aos seus lugares para atuarem como seminaristas. Dessa forma, os príncipes e povos da Guiné ficariam agradecidos e forçados a manter a paz e amizade com os portugueses.⁴³

Na Guiné, a empresa colonial andava de mãos dadas com o projeto missionário, assim como nas demais partes do Império, diferentemente de Cabo Verde, Brasil, Índia, Luanda e São Tomé, onde as ordens religiosas tinham casas, colégios, seminários e missionários que escreviam gramáticas para conversão dos gentios. Na costa da Guiné, os padres nunca se instalaram para dar assistência regular aos convertidos; atuavam apenas nas missões intermitentes e construía pequenas capelas nas encostas do mar e dos rios principais, que contavam com escassas alfaias. Em Serra Leoa, por exemplo, depois da morte dos Padres Baltazar Barreira e Manoel Álvares, passaram-se mais de trinta anos sem que nenhum padre lá fosse.

O Padre Antonio Vieira, quando esteve em Cabo Verde, em 1652, celebrou uma missa, deixou a observação da necessidade de mais clérigos para o trabalho missionário e disse que na Guiné só havia cruzeiros e nomes de santos, mas que o povo estava abandonado.⁴⁴

Francisco Coelho, em meados do século XVII, observou o abandono a que fora relegada a região do rio Gâmbia, a qual não possuía padres

nem igreja para assistir nem ao menos os brancos que ali habitavam. (1953, p. 137).

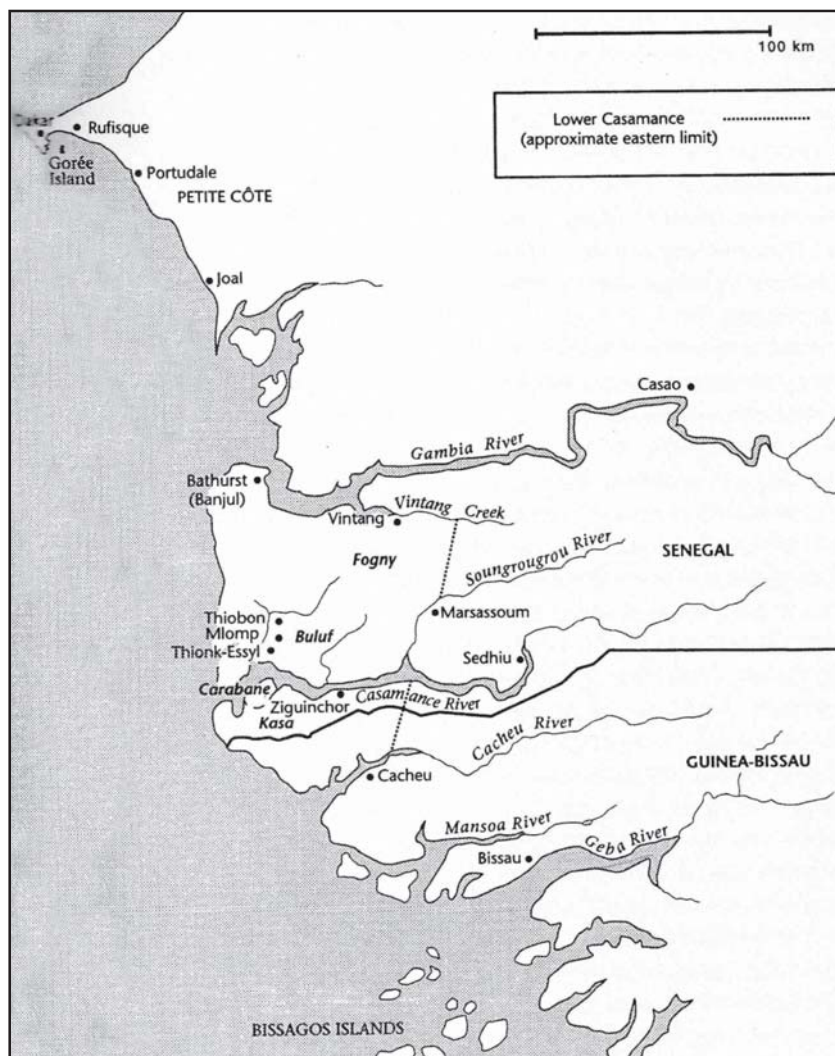
Quando os capuchinhos da *Propaganda Fide* chegaram à Guiné para continuar a missão, o povo já havia esquecido os fragmentos aprendidos do cristianismo, e a igreja estava abandonada. As missões religiosas não frutificaram, pois, ao mesmo tempo, o comércio deixou de ser promissor para os portugueses devido à concorrência com outras nações europeias.

O contato dos portugueses com a costa da Guiné que iniciou em 1440, prolongou-se de forma efetiva na expansão do império português até fins do século XVII. Depois, essa região foi tomada pelos holandeses, franceses, ingleses e espanhóis.

Para Luis Felipe de Alencastro, o império ultramarino português não conseguiu se impor na costa da Guiné por dois motivos principais: 1) a “má-governança” dos funcionários da Coroa que não conseguiu garantir o domínio colonial; e 2) os “azares da catequese”. O autor destacou os motivos da decadência do império naquela parte da África: 1) as doenças (febres), que matavam os estrangeiros; 2) as feitorias construídas no Litoral não impediam que outras nações fizessem seu comércio também; 3) o desejo de conquistar e controlar o mar encarecia os custos de manter as feitorias; e 4) o bispado de Cabo Verde era sustentando pela receita régia da Bahia, pois a ilha de Santiago rendia poucos impostos reais, devido aos constantes ataques dos *inimigos* europeus dos portugueses. (ALENCASTRO, 2000, p. 55-56).

Com o fim da união das Coroas, em 1640, a costa da Guiné foi paulatinamente tomada por outras nações europeias, os portugueses foram proibidos de comercializar com os castelhanos, principais compradores de escravos para a América espanhola, e o tráfico foi reordenado para o Brasil com conexão direta com os traficantes baianos, que controlavam o comércio de tabaco, mercadoria indispensável no tráfico da Guiné. Os holandeses ocuparam o forte de São Jorge da Mina, que haviam tomado desde 1638. A partir de 1664, a Companhia das Índias Ocidentais concedeu o direito de monopólio aos franceses para comercializar na Alta Guiné. Esses passaram a ter direitos exclusivos na Senegâmbia, que se estendia da ilha de Gorée até o rio Senegal.

Figura 1 – Mapa dos centros de comércio da Senegâmbia e escalas da Petit Côte para Bissau



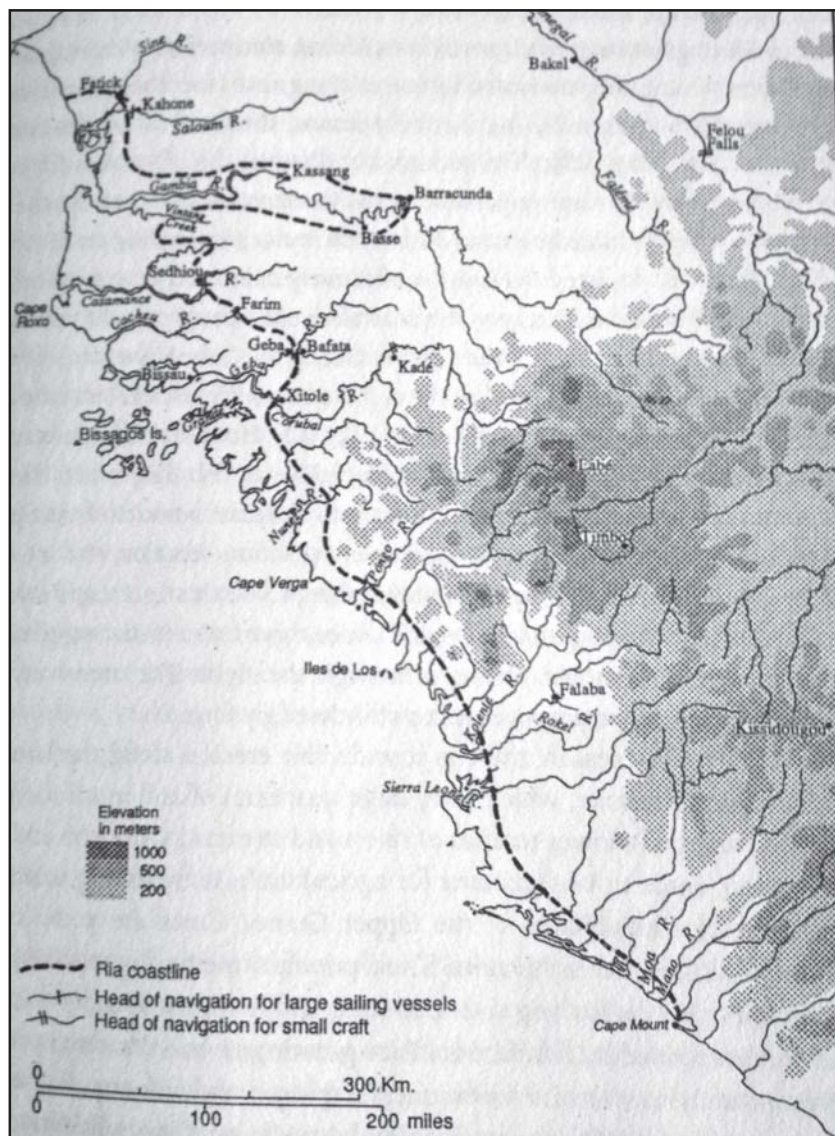
Fonte: MARK, Peter. *Portuguese style and Luso-African identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries*. Bloomington: Indiana University Press, 2002. p. 2.

Figura 2 – Destaque da área de missão dos jesuítas em Serra Leoa, no início do século XVII. Haereses Joannis Janssonii, *Genehoa, Jalloffi et Sierralliones Regna*, circa 1690. Coleção CEHCA-IICT



Fonte: LOPES, Carlos. *Kaabunke: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

Figura 3 – A “Guiné do Cabo Verde” no Noroeste Africano.



Fonte: Mapa de George Brooks (adaptação dos mapas de Teixeira da Mota (1954), Walter Rodney (1970) e Church (1980). In: BROOKS, George E. *Eurafricans in Western Africa*. Ohio: Ohio University Press, 2003. p. 11.

Notas

¹ Baltazar Barreira entrou para a Companhia de Jesus em 1556. Em 1569 dedicou-se a socorrer as vítimas da peste bubônica que assolava Lisboa. Em 1575, foi para Angola como superior da missão, ao lado de Paulo Dias de Novais. Construiu a igreja de São Paulo de Luanda e atuou como chefe militar num levante. Retornou para a Europa. Em 1603, assumiu o posto de chefe dos noviços. Em 1604, aceitou o apostolado na Guiné, Cabo Verde e Serra Leoa e já contava com 66 anos de idade. Faleceu em Cabo Verde, em 1612. O nome dele aparece grafado nas fontes como Baltazar e Baltasar. Para fins de normatização, utilizei neste artigo, Baltazar, pois era a forma mais frequente.

² “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre Antonio Mascarenhas”, 16/3/1604; e “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 22/7/1604. In: BRASIO, Antonio Padre. *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965, IV, p. 35, 46. A grafia das fontes foi atualizada para melhor entendimento. A partir deste momento, utilizarei *MMA* para abreviar a referida obra.

³ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao provincial de Portugal”, 22/7/1604, *MMA*, IV, p. 44.

⁴ O rio Grande, ou rio Geba, juntamente com Casamansa e Cacheu, são os três principais “rios da Guiné”. Os portugueses alcançaram o Rio Grande em 1456 e passaram a fazer comércio com os *Maninka* do Mali. No fim do século XVI, já havia muitos brancos, a maioria lançados, que viviam na embocadura desse rio, que servia de entreposto de diversas mercadorias, especialmente escravos. (PERSON, Yves. Os povos da costa: primeiros contatos com

os portugueses – de Casamance às lagoas da costa do Marfim. In: NIANE, D. T. (Ed.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. p. 350; SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 255. MARK, Peter. *Portuguese style and Luso-African identity: precolonial senegambia, sixteenth-nineteenth Centuries*. Bloomington: Indiana University Press, 2002. p. 3.

⁵ “Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do ano de 1610 até julho de 1611,” 17/7/1611, *MMA*, IV, p. 441-442.

⁶ “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, IV, 1º/1/1610, *MMA*, p. 381-382, 388-389.

⁷ “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 1º/1/1610, *MMA*, IV, p. 381-382.

⁸ Nas fontes pesquisadas, a palavra aparece grafada de diversas formas *jambacouse*, *jambacousse*, *jabacouse*, *jabacouce*. Carreira viveu décadas na Guiné e informa que a palavra usada pela população do interior da Guiné para os curandeiros é *djambacó*. Optei por utilizar a palavra em uma de suas formas aportuguesadas das fontes missionárias – *jambacouse*. Quando eu citar a fonte, mantereí o formato original.

Antonio Carreira esclarece o significado mais preciso do termo: “Genericamente, todos os indivíduos que exercem qualquer função, ampla ou reduzida, que envolva a realização de ritos mágicos, tomam a designação crioula de *Jambacosse* ou *Djambacós* (os homens), *Jambacá* ou *Djambacá* (as mulheres) ou Baloubeiro (*Balôbeiro*), indistintamente aplicável a homens e a mulheres.” Essas designações são usadas para identificar “mágicos e

adivinhos em geral, ou seja, os evocadores e invocadores de espíritos de antepassados, de deuses e de génios (os ritualistas e sacerdotes dos Irãs (CARREIRA, 1961, p. 514-515, grifos do autor).

⁹ “Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do ano de 1610 até julho de 1611”, 17/7/1611, *MMA*, IV, p. 463-464.

¹⁰ Os irãs, ou chinãs, são entidades sobrenaturais, que podiam ser individuais, familiares e coletivas. Podiam ter as mais variadas formas e cultuadas em diversos lugares da aldeia. As entidades coletivas podiam ser árvores, estacas de madeira, forquilhas, simples desenhos geométricos, pedras ou outra representação material. As entidades coletivas “representam os antepassados longínquos do grupo e os seus deuses ou entes sobrenaturais e, por isso, constituem-se em protectores genéricos da colectividade. São utilizados para escolha e empossamento do rei; ritos de passagem e fúnebres; auxiliar as mulheres na fecundidade e procriação; solucionar casos graves na comunidade; proteger as sementeiras de arroz; chamar a chuva; proteger o povoado contra “comedores de alma”, a mortandade do gado, as pragas e insetos nocivos à lavoura, etc. (CARREIRA, 1961, p. 510).

¹¹ “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 1º/1/1610, *MMA*, IV, p. 378.

¹² Walter Rodney explica que, embora as fontes portuguesas identifiquem os soberanos dessa região como reis, o mais adequado seria usar o termo *chefe*. A partir disso, usarei esse conceito, pois o outro implica pensar no modelo das estruturas monárquicas europeias, o que não se aplicava. (RODNEY, Walter. A reconsideration of the mane invasions of Sierra Leone. *The Journal of African History*, v. 8, n. 2, p. 227, 1967.

¹³ “Carta do Padre Sebastião Gomes ao Provincial de Portugal”, outubro de 1613, *MMA*, IV, p. 523.

¹⁴ “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira Ao Provincial de Portugal”, 1º/1/1610. In: *MMA*, IV, p. 394-395.

¹⁵ “Relação da Missão da Costa da Guiné”, 5/2/1647. *MMA*, V, p. 462.

¹⁶ “Relação da Missão da Costa da Guiné”, 5/2/1647. *MMA*, V, p. 462.

¹⁷ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares”, 1º/8/1606. *MMA*, IV, p. 165-156.

¹⁸ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/2/1606. *MMA*, IV, p. 108.

¹⁹ “Carta do Padre Baltazar ao Provincial de Portugal”. *MMA*, IV, 5/3/1607, p. 227-228.

²⁰ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guiné”, 1622. *MMA*, IV, p. 671-672.

²¹ “Carta do Rei da Serra Leoa a El-Rei de Portugal”, 25/2/1606. *MMA*, v. IV, p. 126-167.

²² “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/2/1606. *MMA*, v. IV, p. 103-105.

²³ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao provincial da Companhia de Jesus”, 5/3/1607. *MMA*, v. IV, p. 230-231, 235.

²⁴ Walter Rodney explica que havia uma estrutura de poder piramidal do governo em Serra Leoa. De baixo para cima, ficaria assim: os chefes deviam obediência ao rei local; esse fazia deferências aos reis da *metrópole*, no Cabo Mount; e os reis do Cabo Mount faziam deferências a um rei que ficou para trás. Nessas subdivisões, ele explica o caso do rei de Tora. Este “comandava apenas as ilhas do canal de Serra Leoa, mas, por volta de 1605, era o mais

velho sobrevivente dos Manes. Isto lhe deu o stlatus de rei, embora fosse sujeito ao Fatema, rei dos Bulões do Nordeste”. (RODNEY (1976, p. 27).

²⁵ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/2/1606. *MMA*, v. IV, p. 108-109.

²⁶ Francisco Coelho, à época, esteve na região do rio Grande. Diz que os bijagós habitavam o reino antigo dos beafares e foram conquistados em guerra. Vendo-se atacados constantemente, fugiram em canoas para povoar as ilhas em frente do rio Grande. Mesmo nas ilhas, os beafares iam fazer-lhes guerra. Os bijagós passaram a se defender, de modo que de vencidos se tornaram vencedores. Tiveram várias vitórias e diziam que os beafares eram suas galinhas. Além de assaltar e escravizar os beafares, passaram a fazer o mesmo com os papéis dos rios Cacheu e Geba. (COELHO, Francisco de Lemos. *Dois descrições seiscentistas da Guiné [1684]*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1953. p. 42-43).

²⁷ “Carta do rei Bmalá de Guinala a El-Rei D. Filipe II”, 1º/5/1607, *MMA*, IV, p. 255-256.

²⁸ “Carta do padre Manuel Álvares a El-Rei D. Filipe II”, 3/5/1607, *MMA*, IV, p. 257.

²⁹ “Relação de algumas cousas de Guiné e das portas que alli se vão abrindo para novas conversões, tirada das cartas do P. Manoel Álvares da Companhia de Jesu [sic] e de outras de D. Sebastião Fernandes Cação escrita do Rio Grande em mayo de 607 [sic]”. *MMA*, IV, p. 274.

³⁰ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares”. 1º/8/1606. *MMA*, IV, p. 165-156.

³¹ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 5/3/1607. *MMA*, IV, p. 238.

³² “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares”, 1º/8/1606. *MMA*, IV, p. 172.

³³ “Relação da Cristandade da Guiné e Cabo Verde”, 1621. *MMA*, IV, p. 662-665.

³⁴ Idem.

³⁵ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guiné”, janeiro de 1622. *MMA*, IV, p. 666.

³⁶ Idem, p. 694: “O autor era doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra e Cónego da Sé de Évora. Quando da carta aqui publicada fazia parte do Conselho de Portugal em Madrid.” Nascido em 1584, em Lisboa, foi levado ainda criança para Évora, onde foi educado por um tio, Baltazar de Faria Severim, cónego e chantre da Sé de Évora. Nessa cidade, frequentou a Universidade de Évora e se tornou Mestre em Artes e Doutor em Teologia, além de ter recebido várias ordens sagradas católicas. Aos 25 anos, sucedeu seu tio no Cabido da Sé de Évora. Adquiriu o direito de receber somas elevadas, fruto de disposições eclesiásticas, que lhe asseguraram diversas rendas e outros benefícios. Devido à sua formação escolástica aplicou seus honorários na aquisição de uma das mais famosas e bem-apetrechadas bibliotecas do seu tempo. Destacou-se, não apenas nas áreas da sua formação (teologia e filosofia) ou como historiador. Também procurou fazer reflexão e intervenção política. Em 1624, por exemplo, Severim de Faria escreveu a obra *Discursos vários políticos*, na qual advogou a transferência da sede da Corte de Madrid para Lisboa. Contudo, a obra mais conhecida e referenciada de Faria é *Notícias de Portugal*. Trata-se de compilação de vários textos (*Discursos*) onde se debruça sobre os mais variados temas: milícia, nobreza, moeda, universidades, evangelização na Guiné, carreira das naus, peregrinação e também várias biografias de

cardeais portugueses. *Notícias de Portugal* foi publicada em 1655, ano de seu falecimento. (PINTO, 2007, p. 39-43, grifo meu).

³⁷ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guiné”, janeiro 1622. *MMA*, IV, p. 666.

³⁸ *Ibidem*, p. 667.

³⁹ “Relação da Cristandade da Guiné e Cabo Verde”, 1621. *MMA*, IV, p. 662-665.

⁴⁰ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guiné”. *MMA*, IV, p. 670.

⁴¹ *Idem*, p. 669.

⁴² *Idem*, p. 681-682.

⁴³ “Carta do Padre Antonio Vieira ao Padre André Fernandes”, 25/12/1652. *MMA*, IV, p. 25.

Referências

- ALENCASTRO, Luis F. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- ALMADA, Álvares André. Tratado dos rios de Guiné, do Cabo Verde dês do rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana de todas as Nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. *Monumenta Missionária Africana: África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo Padre Antonio Brasio. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1965. v. 3.
- CARREIRA, António. Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichistas na Guiné portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. XVI, n. 63, 1961.
- CASTRO, Graça Maria Correia de. *O percurso geográfico e missionário de Baltazar Barreira em Cabo Verde, Guiné, Serra Leoa*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2001.
- COELHO, Francisco de Lemos. *Duas descrições seiscentistas da Guiné [1684]*. Manuscritos inéditos publicados com introdução e anotações históricas pelo acadêmico de nome Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1953.
- CORREA, S. M. S. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. *Afro-Ásia*, n. 37, p. 9-41, 2008 Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/Afroasia37_009_041_Correa.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2011.
- CORREA, S. M. S. Evidências de história nos relatos de viajantes sobre a África pré-colonial. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9809/5600>>. Acesso em: 10 nov. 2011
- CORREA, S. M. S. A imagem do negro no relato de viagem de Cadamosto (1455-1456). *Politeia: História e Sociologia*, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 99-129, 2002.
- DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos rios da Guiné e do Cabo Verde*. (1625). Edição do texto português, introdução, notas e apêndices de Avelino Teixeira da Mota. Notas de P. E. H. Hair. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977.
- LOPES, Carlos. *Kaabunke: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.
- GASBARRO, Nicola. O império simbólico. In: AGNOLIN, A. et al. *Contextos missionários: religião e poder no império português*. São Paulo: Hucitec; Editora: Fapesp, 2011. p. 9-47.
- GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 175-95, 2001.
- HALL, Gwendolyn Midlo. *Africans in Colonial Louisiana: the development of Afro-Creole culture in the eighteenth century*. Louisiana: Louisiana State University Press, 1995.
- HAVIK, Philip J. *Silences and Soundbytes: the gendered dynamics of trade and brokerage in the colonial Guinéa-Bissau region*. Muenster: Lit Verlag; New Brunswick: Transaction Publishers, 2004.
- HAVIK, Philip J. Comerciantes e concubinas: sócios estratégicos no comércio atlântico na costa da Guiné. *Revista Internacional de História de África: a dimensão atlântica da África*. Rio de Janeiro, 1996, p. 161-179.

HAVIK, Philip J. La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVII^{me} siècle). *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, ano III, ns. 5-6, p. 99-116, 2004.

HAVIK, Philip J. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau, séculos XVII e XIX. *Afro-Asia*, n. 27, p. 79-120, 2002.

HENRIQUES, Isabel. *Os pilares da diferença: relações Portugal-África: séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.

HORTA, José da Silva. Entre história europeia e história da África: um objeto de charneira: as representações. In: COLÓQUIO CONSTRUÇÃO E ENSINO DA HISTÓRIA DA ÁFRICA. 1995, Lisboa. *Anais...* Lisboa: Linopazes, 1995.

HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (sécs. XV-XVII) – das representações à história: o Islão na África Subsaariana. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL ESTADOS, PODERES E IDENTIDADES NA ÁFRICA SUBSAARIANA, 2003., Porto. *Anais...* Porto, 2003. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6913.pdf>>. Acesso em: ...

HORTA, José da Silva. O nosso Guiné: representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII). In: CONGRESSO INTERNACIONAL: O ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES, 2005, Lisboa. *Anais...* Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, organizado pelo Centro de Estudos de História de Além-Mar e pelo Instituto de Investigação Científica Tropical e Centro de História de Além-Mar, 2009. Publicado em CD-ROM e *online*: Disponível em:

<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/jose_silva_horta.pdf>.

HORTA, José da Silva. O africano: produção textual e representações (séculos XV-XVII). In: CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). *Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias*. Lisboa: Cosmos, 1999, p. 261-302.

MARK, Peter. *Portuguese style and luso-african identity: precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

LOPES, Carlos. Espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

MONUMENTA Missionária Africana. *África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo Padre Antonio Brasio. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1965. v. 3.

PERSON, Yves. Os povos da costa: primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, D. T. (Ed.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. 2. ed. rev., Brasília: Unesco. 2010, p. 331-361.

PINTO, Mário et al. *A génese do jornalismo lusófono e as relações de Manuel Severim de Faria (1626-1628)*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2007.

POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários: Tupi e “tapuias” no Brasil colonial. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 27-44, 2001.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.

PROSPERI, Adriano. As missões no Brasil, vistas de Roma. In: AGNOLIN, A. et al.

Contextos missionários: religião e poder no império português. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2011.

RODNEY, Walter. A reconsideration of the mane invasions of Sierra Leone. *The Journal of African History*, v. 8, n. 2, 1967.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII.* 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Alberto da Costa e. A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a

1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800.* Trad. de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

ZERON, Carlos Alberto. Pombeiros e tangomaus: intermediários do tráfico de escravos na África. In: LOUREIRO, R. M.; GRUZINSKI, S. (Coord.). *Passar as fronteiras.* Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

