

PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA EVOLUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DOS AFRICANOS NAS ESCRITAS PORTUGUESAS DE VIAGEM: O CASO DA “GUINÉ DO CABO VERDE” (SÉCS. XV-XVII)

JOSÉ DA SILVA HORTA*

Neste capítulo procuro recuperar a perspectiva de uma primeira investigação que desenvolvi sobre as representações do Africano nas escritas de viagem até inícios do século XVI e avaliar até que ponto esse enfoque se ajusta, ou é satisfatório, para o estudo de um segundo período das representações portuguesas (do último quartel do séc. XVI aos finais da centúria seguinte), construídas a partir das relações com um mesmo meta-espço africano de contactos interculturais: a “Guiné do Cabo Verde” ou Grande Senegâmbia. Se o recorte espacial e, portanto, contextual, não se afigura anódino para o estudo em causa, as reflexões que se seguem poderão ser pertinentes para uma análise comparada e interconectada das representações relativas a outras regiões e experiências de contacto quer africanas, quer americanas, quer asiáticas.

1. Quando comecei a interessar-me pela problemática das representações portuguesas dos Africanos (há cerca de vinte e cinco anos)¹, a primeira questão que formulei, começando por estudar as fontes medievais, foi a de saber qual

* Centro de História e Departamento de História da FLUL.

¹ José da Silva HORTA, *A Imagem do Africano pelos Portugueses: o horizonte referencial das representações anteriores aos contactos dos séculos XV e XVI*, [s.l.], Centro de História da Universidade de Lisboa (Linha de História Moderna), 1986 [1989], sep. *Primeiras Jornadas de História Moderna*, Lisboa, 2 vols., vol. II, pp. 1013-1036. Este primeiro estudo foi desenvolvido, mas reduzido no aparato erudito, no cap. II de *O Confronto do Olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas (Séculos XV e XVI)*. Portugal, África, Ásia, América, obra

teria sido o peso dos referentes culturais europeus-peninsulares e das imagens medievais na génese das primeiras *representações*, enquanto traduções mentais de um objecto que, no decorrer do séc. XV, pela primeira vez, se observava no seu espaço: o *negro*, *mouro negro*, *etíope*, *guinéu*, entre outros signos identificativos dos Africanos mobilizados pelos viajantes e autores portugueses e outros europeus que os acompanhavam.

Partia sobretudo das pistas abertas pelos trabalhos de Jean Devisse e Michel Mollat, bem como de François de Medeiros, para as imagens do Ocidente medieval² e de Luís Filipe Barreto e de Alfredo Margarido, pioneiros para o caso português³. O último, num artigo fundamental, publicado em 1984, em que com a visão do Africano se cruzava também a visão do Ameríndio, afirmava:

“Le discours portugais n’est qu’un fragment du discours européen, même si, souvent, il est le discours fondateur de cette vision [de l’Autre]. (...) Mais il est évident que la masse des informations nouvelles don’t sont porteurs les Portugais les force à proposer des façons de voir, et à mettre sur pied des taxinomies permettant de classer par analogie.”⁴

O autor sublinhava a importância da elaboração de classificações e de hierarquizações valorativas enquanto instrumento fundamental para uma “gestão” da heterogeneidade do Outro, face aos dados somáticos⁵, ao vestuário, à relação do Homem com a Natureza, à alimentação, à religião, à língua, etc., constituindo

publicada em colaboração com Luís de Albuquerque, António Luís Ferronha (coordenação) e Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Editorial Caminho, 1991, pp. 43-70.

² *L’Image du Noir dans l’Art Occidental*, vol. II, t. 1, Jean DEVISSE, De la menace démoniaque à l’incarnation de la sainteté, t. 2, idem e Michel MOLLAT, *Les Africains dans l’ordonnance chrétienne (XIVe-XVIe siècle)*, Fribourg, Office du Livre, 1979; François de MEDEIROS, *L’Occident et l’Afrique, XIIIe-XVe Siècle: Images et représentations*, Paris, Karthala, Centre de Recherches Africaines, 1985.

³ Luís Filipe BARRETO, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI*, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983 e Alfredo MARGARIDO, “La Vision de l’Autre (Africain et Indien d’Amérique) dans la Renaissance portugaise,” in *L’Humanisme Portugais et l’Europe. Actes du XXIe Colloque International d’Études Humanistes*, Paris, Centre Culturel Gulbenkian, 1984, pp. 505–555. Estes trabalhos foram antecédidos em cerca de um quarto de século pelo livro de W. G. L. RANGLES, *L’image du Sud-est Africain dans la Littérature Européenne au XVIe siècle*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1959: o primeiro a interessar-se pela *imagem* de um espaço africano situando-a no horizonte das expectativas que nele projectava a cultura europeia. Por sua vez, Luís de ALBUQUERQUE, já na sua *Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses* (sucessivamente reeditada depois de 1943) mostrava a importância das visões cosmográficas medievais que filtravam a compreensão do continente africano no início da expansão portuguesa.

⁴ Alfredo MARGARIDO, “La Vision...”, cit., p. 508.

⁵ Todavia, não acompanhei o autor na sua tese de uma tendência geral para a zoomorfização dos grupos não brancos, o que incluía os Africanos, baseando-se nas classificações de “pardos” ou

no seu todo uma “grelha cultural” de que dispunha o Português para representar o Africano.

Na verdade, o discurso europeu era, indubitavelmente a chave mestra para a compreensão dos textos que então designei, de forma bastante lata, por literatura de viagens (conceito que seguia o contributo clássico de Joaquim Barradas de Carvalho), numa primeira sequência textual que se iniciava c. 1453 com a *Crónica dos feitos da Guiné* de Gomes Eanes de Zurara, o discurso fundador, e tinha um primeiro ponto de chegada no início do século XVI, à volta de 1507-1508, com as descrições de Valentim Fernandes e de Duarte Pacheco Pereira – as primeiras sínteses de matéria antropológico-geográfica resultantes do período dos primeiros contactos, cerca de meio século percorrido por escritas⁶.

O espaço que justificava e justifica os parâmetros desta sequência textual e discursiva é a “Guiné do Cabo Verde”, categoria espacial de época que a historiografia tem progressivamente vindo a assumir como conceito operativo na definição da escala de análise histórica com o par, homólogo, de *Grande Senegâmbia*⁷.

Porquê autonomizar um espaço como objecto e contexto de análise das representações e não apenas um período em diferentes espaços? A opção que se colocou foi, desde início, de adequação metodológica: a evidência carreada nas fontes de que, para compreender as representações decorrentes dos contactos, teria de as correlacionar com as circunstâncias específicas em que estes ocorreram, mediante um levantamento sequencial de dados, contacto por contacto. As variações do registo *axiológico* das representações do Outro (Tzvetan Todorov) teriam forçosamente de ter em consideração a sequenciação

“mulatos”, por exemplo. Cf. a discussão deste ponto em José da Silva HORTA, *A representação...*, ob. cit. na nota seguinte, pp. 249-251.

⁶ José da Silva HORTA, *A representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508)* [s.l., Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, s.d.], sep. *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, nº 2, Lisboa, 1991, pp. 209-339, índice final [publicação integral de uma tese de mestrado apresentada em 1990].

⁷ Ver, entre outros, o pioneiro, Avelino Teixeira da MOTA, “Contactos Culturais Luso-Africanos na ‘Guiné do Cabo Verde,’” *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* ser. 69, nº. 11–12 (1951), pp. 659–667 e Jean BOULÈGUE, *L’impact économique et politique des navigations portugaises sur les peuples côtiers. Le cas de la Guinée du Cap Vert (XVe-XVIe Siècles)*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1988. Mais recentemente, ver José da Silva HORTA, “Evidence for a Luso-African Identity in ‘Portuguese’ Accounts on ‘Guinea of Cape Verde’ (Sixteenth-Seventeenth Centuries)”, in *History in Africa. A Journal of Method* (vol. 27), 2000, pp. 99-130 e idem, *A ‘Guiné do Cabo Verde’: produção textual e representações (1578-1684)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/FCT (no prelo) [publicação revista de tese de doutoramento apresentada em 2002]. Na sequência da conceptualização de Boubacar BARRY sobre a “Grande Sénégal” foi feita uma aproximação ao primeiro conceito, com Eduardo Costa DIAS e Peter MARK no número especial da revista *Mande Studies*, 2007 [2010]: *Trade, Traders and Cross-Cultural Relationships in Greater Senegambia* desenvolvendo a problemática seminal de Barry em torno do conceito de Grande Senegâmbia.

de contactos de diferentes naturezas, nomeadamente bélicos ou pacíficos, de guerra ou de comércio. Só a partir de uma visão contextualizada, por diferentes espaços e diferentes tempos de contacto — bem como por diferentes tipos de textos e discursos — seria possível partir para uma tentativa rigorosa de identificar denominadores comuns das representações, em particular na longa duração. O avanço recente da historiografia nesta direcção⁸ viabilizará uma tal operação de síntese.

Porquê autonomizar aquele espaço, em concreto? Na verdade, num primeiro momento a escolha recaiu sobre ele porque não só constituía, com a bacia do rio Senegal, o início da África Negra para um observador europeu que se aproximava de Norte para Sul — vista por este como uma descontinuidade humana e natural —, como no seu limite meridional, a Serra Leoa, compunha o denominador comum a toda uma sequência textual, a que em período posterior se acrescentariam os limites a leste: os contrafortes do Fuuta Jalon. Possibilitava, portanto, as comparações que desejava fazer para definir as regularidades no discurso antropológico em causa. Num segundo momento, noutra investigação, o que apenas se intuía foi verificado: esse espaço mantinha-se com autonomia no caso português, suscitando a produção, de um corpo textual próprio sobre a África e os Africanos⁹.

2. O recuo ao horizonte referencial das representações medievais permitiu-me compreender que a experiência peninsular tinha marcado profundamente as representações dos africanos, quer os Norte Africanos, quer os Sara e Subsarianos, neste ponto levando à construção de uma grelha com especificidades importantes face a outras representações europeias, sobretudo as norte-europeias muito distantes, por exemplo, do contacto com o Magrebe e com o Islão. Esta grelha foi construída antes dos contactos directos na África Subsariana e após-lhes o seu selo com tudo o que tinha de estereotipado e simplificador. Mas também podemos dizer que os viajantes portugueses, inseridos no contexto tardo-medieval da Península Ibérica, se encontravam, no início da expansão europeia quatrocentista, numa posição mais favorável do que outros viajantes europeus para estabelecer

⁸ O melhor exemplo é o estudo de Carlos ALMEIDA, *Uma Infelicidade feliz. A Imagem de África e dos Africanos na Literatura Missionária sobre o Kongo e a região mbundu (meados do século XVI-primeiro quartel do século XVIII)*, dissertação de Doutoramento em Antropologia/especialidade de Etnologia, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 2009 (trabalho que vem na sequência da tese de mestrado do autor apresentada em 1997). A necessidade historiográfica de uma prévia análise por espaços já foi por mim sublinhada em “O Africano: produção textual e representações”, in *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens: Estudos e Bibliografias*, dir. de Fernando Alves Cristovão. [2ª ed.], reimpressão da obra, Coimbra, Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, L3, FCT/Almedina, 2002, pp. 274-275 (1ª ed., Lisboa, Edições Cosmos, 1999).

⁹ José da Silva HORTA, A ‘Guiné do Cabo Verde’..., cit.

uma aproximação às sociedades africanas no plano do conhecimento e das expectativas. A coexistência de religiões na Península, bem como a continuidade das relações histórico-culturais com o Norte de África anteriores ao século XV:

- 1) apartaram as imagens portuguesas das visões mais deformadas do Islão típicas do Norte da Europa medieval (o que não significa que o cânon ocidental sobre os “Maometanos” não fosse largamente partilhado);
- 2) facilitaram a futura identificação do – e interacção com – o Islão em África, inclusive na África Ocidental¹⁰;
- 3) permitiram um contacto com escravos africanos, incluindo escravos negros, que chegavam aos mercados pelos eixos comerciais transarianos, maior do que noutras regiões europeias: os estereótipos mais negativos associados a homens negros, enquanto criaturas monstruosas, depois desconstruídos pelas sucessivas viagens atlânticas, teriam mais dificuldade em serem geralmente aceites (independentemente da continuidade das imagens escatológicas do demónio como negro);
- 4) tornaram propício o desenvolvimento de um discurso teológico trecentista dos Mendicantes, que tornou pensável a conversão do Mouro Negro, tendo como base a elaboração de um sistema de classificação dos grupos consoante as suas diferentes religiões. As significações associadas às categorias resultantes desse sistema penetraram profundamente nas mentalidades, nomeadamente pela via da pregação, cuja recepção superava o âmbito cortesão.

Neste sistema, fora do Cristianismo e do Judaísmo havia lugar para uma distinção clara entre Muçulmanos (os Mouros) e não Muçulmanos: os Gentios (*idólatras* ou não *idólatras*). Estes, ao contrário dos Judeus e dos Muçulmanos – alvos de uma valoração profundamente negativa – eram considerados potencialmente convertíveis ou, mais precisamente, a sua condição não apresentava, à partida, os enormes obstáculos à evangelização que se esperavam dos primeiros. Deveriam, portanto, constituir um especial alvo de proselitismo cristão. Esta classificação teve um forte impacto nos discursos e nas práticas dos círculos responsáveis pela expansão portuguesa na dinastia de Avis e marcou profundamente as representações sobre os Muçulmanos e os não Muçulmanos nos séculos seguintes.

Com o lastro da análise das fontes medievais portuguesas, avancei para a proposta de um modelo de análise que, para o período dos primeiros contactos, permitisse sobretudo perceber a forma como os viajantes, portugueses e outros europeus, organizavam e pensavam a massa de dados agora à sua disposição, modelo sumariamente esquematizado no quadro I:

¹⁰ A vantagem desta familiaridade ibérica na Senegâmbia foi já sublinhada por Peter MARK, “Portuguese” Style and Luso-African Identity: *Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2002, p. 93.

Quadro I: Níveis e categorias de representação do Africano (c. 1453-1508)

CORPO	categorias e signos identificativos: Branco/Negro/baço, pardo... organização da descrição e sistema de adjectivação: caras e corpos, cabelos crespos, curtos, desafeiçoados, presença razoada...
CRENÇAS	categorias: Cristão/Judeu/Mouro/Gentio-idólatra (-) (-) (-) (+/-) (-) (-) e (+) indicam tendências de valorização ou desvalorização
MODO DE VIVER	códigos de descrição e de avaliação: alimentação-trabalho/guerra/vestuário/habitação/organização social (“costumes”)/entendimento-racionalidade categorias: Bárbaro, Bestialidade/Polícia

No nível de representações das *crenças*, a especificidade acima notada é importante até porque noutros países europeus¹¹ o sistema de classificação corrente era bem mais simplificado: em vez de diferenciar Muçulmanos de não Muçulmanos, uns e outros eram integrados no seio de uma vaga categoria de “Pagãos”, definição considerada suficiente e que era por exemplo veiculada pela tradição tomista. Por outro lado, já no decorrer dos seus contactos com as costas africanas atlânticas, usavam frequentemente a categoria de Mouro (*Maures*, *Moors*, *Mohren*, etc) para designar os Negros¹² (pela via do latino *mauri* e do topónimo *Mauritania* da herança cosmográfica clássico-medieval), circunstância

¹¹ Tal não se aplicará aos viajantes europeus que acompanharam os portugueses na exploração das costas africanas. Por exemplo, os viajantes italianos do período henriquino, com destaque para o veneziano Alvise da Ca’ Da MOSTO (ou CADAMOSTO), os quais, além da experiência de contacto inter-religioso, conviveram com os portugueses ou tiveram acesso directo a informantes africanos. Pela pena de Cadamosto nas suas *Navigazioni* temos mesmo a primeira clarificação europeia das crenças dos habitantes subsarianos (cf. José da Silva HORTA, *A representação...*, cit., p. 263 e segs.).

¹² Ainda em 1667, Nicolas VILLALULT, Sieur de Bellefond, viajando na costa da Serra Leoa, usa este signo — “Mores” — para identificar os habitantes locais. Ver infra, na nota 19, a ob. cit., pp. 199-200.

que dificulta, por vezes, o trabalho de decodificação das representações dos Africanos nesses relatos.

Em contrapartida, no modelo de origem peninsular medieval, se um Mouro era Negro, era suposto ser mais facilmente convertível ao Cristianismo por se considerar que, enquanto Negro, pertencia à geração bíblica dos Gentios (na sua leitura neo-testamentária)¹³. As imagens negativas do Negro como monstruoso ou demoníaco, associadas à cor da pele, reaparecem em casos particulares e nunca generalizadas aos Africanos. Pelo contrário, a importância desta matriz peninsular, que pesou, de facto, nas primeiras representações quatrocentistas, está no facto da cor da pele e outros caracteres somáticos do indivíduo¹⁴ serem menos relevantes do que a sua filiação religiosa efectiva ou genealógica. Era sobretudo a religião, e as expectativas que a ela estavam associadas, que marcava mais profundamente as representações dos Africanos no início dos contactos e nos séculos seguintes. Tal estendia-se às concepções da própria África enquanto continente dividido por grandes espaços religiosos, usando o modelo similar ao da classificação acima mencionada: essencialmente dividido entre o Islão e a Cristandade (associada à suposta vastidão dos reinos na órbita do mítico Preste João) mediados por uma película de Gentilidade facilmente rompível pelo avanço dos viajantes. A realidade impôs-se bem diferente e foi desconstruindo este imaginário espacial: as representações adaptaram-se à necessidade de se valorizar os espaços *gentios* africanos, de estabelecer relações político-diplomáticas com os seus dignitários e de começar a organizar o processo de *missionação* (operação tardia, que dá os primeiros passos apenas nos finais do século XV).

De uma forma esquemática, a evolução das representações pode ser pensada a partir de um eixo de interconexão permanente que articula por um lado as imagens e representações com as condições de produção de textos e discursos¹⁵, por outro com a natureza dos contactos, por outro ainda, com as atitudes face os Africanos. A evolução em causa, tem de considerar as transformações no seio de cada uma destas três esferas estreitamente interconectadas.

¹³ Um passo bem conhecido do capítulo XVI da *Crónica dos Feitos da Guiné* de ZURARA (1453-c.1460) é muito claro a este respeito. Outra evidência se pode encontrar, por exemplo, recuando ao século XIII nas *Cantigas de Santa Maria* de AFONSO X, com larga voga em Portugal na centúria seguinte, que mostram como a vontade de conversão de um mouro negro supera a tentação demoníaca.

¹⁴ Neste ponto, discursos como o do cronista Zurara, representativo do pensamento dominante na Corte de Avis, limitavam-se a seguir a óptica de raiz patrístico-tomista, segundo a qual os elementos físicos do corpo, como a cor ou a altura, eram acidentes e não a essência da natureza humana de um indivíduo. Tal não significa que outras interpretações, nomeadamente de matriz não erudita, pudessem divergir desta posição, como o capítulo XVI citado também deixa, implicitamente, transparecer.

¹⁵ Não aludo aqui a esta vertente desenvolvida em A “*Guiné do Cabo Verde*”..., cit., v.g.

A evolução das representações dos Africanos: Eixo de interconexão



A natureza do relacionamento com as sociedades oeste-africanas na sequência do avanço dos navios portugueses ao longo do litoral africano e do estabelecimento de contactos políticos e comerciais, em meados do século XV, foi importante para a dinâmica das atitudes e das representações. Na África Ocidental, os Portugueses não estavam realmente a travar uma guerra contra os “infiéis”, como ocorrera persistentemente no Magrebe. Depois de uma estratégia pacífica lhes ter sido imposta pelos governantes africanos e seus guerreiros, a partir de c.1448 procuraram assegurar as melhores condições para o comércio na medida do respeito pelas regras locais vigentes assentes na paz. A guerra, salvo contra os rivais europeus, seria evitada até ao limite (um processo diverso ocorreria a partir do último quartel do século XVI no centro-oeste do continente). A primeira preocupação dos viajantes portugueses foi a identificação da religião. Seria melhor, segundo eles, tratar de política e do comércio com um parceiro não-muçulmano do que com um muçulmano e melhor ainda se se tratasse de um cristão. Essa seria uma das razões fortes para as tentativas *formais* de cristianização que, no entanto, para o espaço em causa seriam mais tardias.

Não se pretende com isto dizer que afora a “fé” ou “lei” os outros níveis de representação não foram igualmente importantes. As sociedades oeste-africanas foram essencialmente descritas e situadas quer no *nível de representação* das *crenças*, quer no do *modo de viver*, cada um com os seus próprios códigos, ou,

para usar os conceitos homólogos de Joan-Pau Rubiés, através da *linguagem da Civilização* e não apenas pela *linguagem do Cristianismo*¹⁶. Ou seja: as competências mercantis e tecnológicas, a avaliação da arquitectura e do vestuário, costumes e organização social, justiça e guerra, etc., tudo será objecto de escrutínio pelas escritas de viagem. O Ocidente, e especialmente a Península Ibérica (a “Espanha”), será a referência comparativa principal e o filtro da percepção, pelo menos, até ao início de uma nova sequência textual.

Porém, se as representações se afiguraram geralmente negativas e muito críticas na generalidade destes códigos de análise, no permanente jogo de espelhos com o Mesmo civilizacional, tal não ocorreu linearmente. É nesse sentido que as hierarquias sociais foram respeitadas quer ao nível das atitudes – existindo uma predisposição para as aceitar – quer ao nível das representações, seguindo uma aproximação por via da homologia e analogia com as sociedades europeias. Os escravos eram representados e tratados como escravos (e na sociedade medieval e de Antigo Regime tinham o mais desafortunado dos lugares); o virtuosismo dos artífices africanos foi reconhecido e elogiado (e deu origem a uma corrente de exportação de objectos, alguns considerados de luxo); os comerciantes africanos foram tratados como tais, estabelecendo-se relações de confiança como base para o comércio (no que o respeito pelas lógicas mercantis locais era obrigatório) e, a não ser em contextos discursivos específicos¹⁷, estes mercadores foram apreciados pelos viajantes desde que essas condições para o negócio se mantivessem; os reis e as elites africanas eram tratadas a esse nível – por exemplo o protocolo era sempre respeitado pelos reis portugueses (o mesmo sucederá com os monarcas espanhóis), na sua recepção em Portugal, nos contactos estabelecidos na Guiné ou nas trocas epistolares oficiais.

No entanto a religião era crucial para determinar as atitudes, sobretudo em território cristão. Veja-se o conhecido exemplo de *Buumi Jeleen*, muçulmano, da linhagem dos *Njaay* e enquanto tal candidato a *buurba* (rei do Jolof), baptizado D. João Bemoim e apoiado por D. João II na corte deste: assassinado na malograda expedição à foz do Senegal, o seu séquito e membros da sua linhagem foram recebidos e respeitados na ilha de Santiago como descendentes de um nobre cristão de linhagem régia. Um século depois, outros dignitários guineenses, temné, por exemplo, foram bem recebidos em Santiago, sempre pressupondo a sua cristianização feita localmente ou em território cristão. O mesmo se passou com a conversão de um príncipe papel de Bissau recebido na Corte já no final

¹⁶ Formulados pelo autor para analisar a *early ethnology* do subcontinente indiano nos séculos XIII a XVII. Ver Joan-Pau RUBIÉS, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. xv.

¹⁷ O caso do *Esmeraldo de Situ Orbis* (1505-1508) de Duarte Pacheco PEREIRA é exemplar a este respeito, num autor fortemente marcado por uma relação negativa com os muçulmanos no Índico e escrevendo um texto que tinha o rei D. Manuel como destinatário, por contraste com a coeva *Descrição* de Valentim FERNANDES, bem mais neutra nessa apreciação.

do século XVII. A religião era considerada, por um lado, a explicação essencial para a alteridade, a ponto de, por vezes, através da categoria mista (ou de síntese) de *Bárbaro* se confundirem, ou nela se articularem *crenças e modo de viver*; por outro, complementarmente, a metamorfose individual ou colectiva do africano no nível religioso era considerada a grande porta para a sua transformação (desejável aos olhos europeus) no nível “civilizacional”, tantas vezes visto como um sinal/resultado da ausência do Cristianismo.

3. A análise das escritas de viagens e de outros textos portugueses sobre a matéria guineense para um período mais tardio, bem como uma investigação realizada, nos últimos anos, em conjunto com Peter Mark sobre outro tema, a história das comunidades de judeus na Senegâmbia¹⁸, fizeram-me ganhar uma consciência mais aguda da relevância da escolha do espaço inicialmente seleccionado. No estudo da história das representações o contexto em que a Guiné do Cabo Verde/Grande Senegâmbia se situa é o de um Mundo Atlântico em construção, para o qual não é demais salientar a importância das experiências pioneiras que tiveram lugar neste espaço africano:

- 1) Como primeira grande experiência de contacto e de interacção cultural euro-africana, o que significa que as soluções encontradas para representar as sociedades africanas poderiam servir de matriz para outras experiências mais a sul. A Guiné do Cabo Verde foi também pioneira na construção identitária decorrente da evolução das formas de relacionamento euro-africano (sobretudo luso-africano).

Investigações recentes, nomeadamente do antropólogo Francisco Freire¹⁹ e do historiador António de Almeida Mendes²⁰ levam-nos, neste plano relacional, a valorizar também o sul da actual Mauritânia, polarizado pela experiência de Arguim, mas que nela não se esgota necessariamente. Esta foi antecedida de um breve período de violência, ainda que inscrito profundamente na memória oral *bidan*, perpetrada pelas navegações portuguesas de corso a que outras intervenções guerreiras, também exógenas, se sucederam. De igual modo, torna-se progressivamente evidente a profundidade dos contactos luso-sarianos na construção das identidades locais, bem como os nexos estabelecidos entre as sociedades berberes e as subsarianas mais

¹⁸ Peter MARK e José da Silva HORTA, *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

¹⁹ Francisco FREIRE, *Narrativas naçrâni entre os bidân do sudoeste da Mauritânia: a viagem europeia e suas reconfigurações tribais*, tese de Doutoramento em Antropologia, FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 2008.

²⁰ António de Almeida MENDES, “Child Slaves in the Early North Atlantic, Northern Senegambia to Portugal, 15th-16th Century”, in *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa*, ed. por Tobias Green and José Lingna Nafafe, Oxford, British Academy/Oxford University Press, no prelo.

- próximas (wolof, fula, sereer...) e entre elas e os mercadores portugueses, particularmente judeus e cristãos-novos e seus afro-descendentes. Neste espaço a norte da bacia do Senegal a dificuldade que se apresenta a uma análise das representações é a descontinuidade da produção de textos portugueses a partir da segunda década do século XVI. O mesmo ocorre, bem mais a norte, no caso das Canárias dada a evolução da expansão ibérica naquele arquipélago que subalternizou a produção portuguesa sobre ele.
- 2) Como primeira experiência que reflecte, ao mesmo tempo que condiciona, um processo muito próprio de povoamento insular, de Cabo Verde, com destaque para a ilha de Santiago. Os seus habitantes, vivendo num meio culturalmente transversal, contaram-se entre os principais protagonistas das relações que se estabeleceram com o continente fronteiro e o trânsito cultural que se processou entre rios da Guiné e ilhas foi crucial para a construção identitária nos contextos cabo-verdiano e guineense²¹; contexto fundamental para entender as representações.
 - 3) Uma experiência importante no Atlântico africano ocidental no sentido em que na Grande Senegâmbia ocorreu, à parte do caso das Canárias acima referido, a primeira experiência de confronto entre o Cristianismo e as religiões africanas autóctones. O único em que interagem além destas o Islão (ao contrário da África Central Ocidental e, escassamente, até ao século XVII, do golfo da Guiné) com o Cristianismo, mas também com o Judaísmo.
 - 4) Uma experiência que se repercutiu nas margens americana e europeia, do Atlântico a que estava intrinsecamente ligado por laços de interdependência económicos, mas também culturais. No caso do futuro Brasil, o impacto da experiência africana sobre as representações dos Ameríndios antecede, em três décadas esses laços.

Tal confluência de circunstâncias, associadas a um mesmo espaço de contactos, obriga a olhar muito atentamente para esta experiência e avaliar as suas possíveis consequências, neste caso nas transformações operadas nas representações, numa escala espacial mais alargada; num duplo sentido, nomeadamente: das marcas que uma primeira experiência deixou nas visões de outros espaços africanos em que se produziram encontros interculturais subsequentes (a começar logo na segunda metade do século XV); de forma mais ampla, em investigações

²¹ Para a compreensão dos nexos complementares entre as ilhas e os Rios da Guiné do Cabo Verde, nunca é demais sublinhar o contributo da *História Geral de Cabo Verde*, vol. I, coordenação de Luís de ALBUQUERQUE e de Maria Emília Madeira SANTOS, vol. II e III coordenação de M^a E. Madeira SANTOS, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia, Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde-Instituto Nacional de Cultura de Cabo Verde/ Instituto Nacional de Investigação Promoção e Património Culturais, 1991, 1995 e 2002.

futuras que poderão avaliar as consequências da circulação de representações no Mundo Atlântico. Não pretendo ir tão longe nesta reflexão. Mas devo reconhecer que o primeiro meio século de escritas de viagem corresponde a um primeiro período da história das representações portuguesas/europeias dos Africanos da Guiné do Cabo Verde, que foi, nesta perspectiva, bem distinto daquele que se pode estudar a partir de uma nova sequência textual, especificamente portuguesa, sobre o mesmo espaço, iniciando-se no último quartel do século XVI e findando cerca de uma centúria depois.

De acordo com o esquema de interconexão acima esboçado, as representações são dinâmicas tal como as atitudes, mas a diversidade e transformação também existe entre os representantes e será sublinhada com o aprofundamento das relações afro-portuguesas. O que se segue não é mais do que um conjunto de pistas e exemplos de uma investigação que espero desenvolver sistematicamente, mas tentarei começar a responder à seguinte pergunta: o que mudou nas atitudes e representações portuguesas ao longo dos séculos XVI e XVII?

Quando avançamos para os meados/finais do século XVI temos um novo contexto de relacionamento luso-africano²² e, consequentemente um período novo na evolução das representações. Transformações e contrastes identitários marcam e diferenciam profundamente os discursos portugueses decorrentes da evolução desse relacionamento. Por um lado, os discursos europeus ou mesmo peninsulares já não bastam como pano de fundo que permita explicar a matriz das diferentes representações portuguesas; por outro, também não são os Portugueses, como conceito genérico, que poderão constituir uma unidade de análise, do lado do Sujeito representante, mas sim os diferentes perfis socio-culturais de portugueses nascidos em Portugal, nas ilhas e na Guiné, frequentemente afro-descendentes que se debruçam sobre a realidade africana. Aqui a investigação tem de valorizar de forma acrescida as tipologias textuais e discursivas (tal já tinha sido ensaiado para o primeiro período), agora associadas à distinção entre diferentes tipos de agentes culturais no sentido das relações distintas que estabelecem com as sociedades observadas e atender aos elos identitários que encadearam ou não com as ditas. Isto é, pode tornar-se **não** operatório definir o nosso objecto como as “representações portuguesas” se não situar aquilo de que falamos.

O olhar de um jesuíta ou de um franciscano recém-chegados aos Rios de Guiné, profundamente imbuído de uma grelha teológica dos finais do XVI e XVII ou o de um outro tipo de reinol, por exemplo, um capitão-mor ou outro oficial régio também de passagem, será o mesmo de um comerciante, *prático* dos Rios de Guiné, com parentes, amigos e parceiros na costa,

²² Não vou pormenorizar neste lugar o contexto de relacionamento com o espaço guineense que, na sequência da historiografia anterior, procurei tratar em *A ‘Guiné do Cabo Verde’...* Remeto para esse estudo a evidência de algumas das afirmações e das figuras a que faço referência nesta parte deste artigo.

nomeadamente entre lançados e africanos, que visita regularmente ou mesmo aonde vive? Por exemplo, um André Álvares de Almada, orgulhosamente nado e criado na ilha de Santiago, afro-descendente por parte da mãe e uma avó africana, com uma experiência familiar intensa de ligação às memórias do continente que circulavam na ilha e de contacto no exercício da mercancia na Guiné.

Nestas novas circunstâncias, a análise das representações terá de fazer-se atendendo muito menos ao contexto geral das representações portuguesas e europeias do Africano mas ao contexto específico de que elas emanam. Eventualmente identificando diferentes tipos de discurso ou mesmo diferentes discursos sobre uma mesma realidade e tratando-os separadamente. Neste contexto de relacionamento a problemática da **alteridade**, sempre presente e significativamente presente na génese das representações e na sua transposição nas escritas de viagem, se continua a ser relevante, está longe de esgotar a complexidade socio-cultural necessária para entender as representações. Revejo-me, plenamente, nas palavras de Serge Gruzinski:

“Loin des visions dualistes — l’Occident et les autres, Espagnols et Indiens, vainqueurs et vaincus — et des analyses systématiquement conçues en terme d’altérité, les sources nous dévoilaient des paysages mélangés, souvent déroutants, toujours imprévisibles. (...) les rhétoriques de l’altérité dressent des obstacles aussi redoutables que les pesanteurs des historiographies nationales”²³.

Na dialéctica Alteridade/Identidade, esta última, como afirmou Paul Voestermans, é a afirmação de quem nós somos por contraste de cada elemento do nosso modo de viver com o de outros²⁴. Neste segundo período, nas escritas de viagens de todos aqueles que, identificando-se como Portugueses, pertenciam ao *Mundo cabo-verdiano-guineense* assiste-se a um enfraquecimento dessa dialéctica dicotómica Mesmo/Outro, em certos níveis de representação pode mesmo dizer-se que há uma dissolução do sentimento de alteridade, para que parece também apontar Serge Gruzinski referindo-se a um contexto partilhado à escala do Mundo Atlântico, na mesma época, uma de muitas “histórias conectadas”. O modelo de construção da identidade partilhado no espaço da Grande Senegâmbia (e de génese anterior à chegada dos europeus) aponta para a flexibilidade, a mobilidade, por vezes mesmo a multiplicidade identitária.

²³ Serge GRUZINSKI, “Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres ‘connected histories’”, *Annales H. S. S.*, n.º 1, janvier-février, 2001, pp. 87-117.

²⁴ Paul VOESTERMANS, “Alterity/Identity: a deficient image of culture”, in *Alterity, Identity, Image: selves and others in society and scholarship*, ed. por Raymond Corbey e Jope Leerssen, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi, 1991, p. 219.

A perspectiva de análise da alteridade permanece porém, porque a força dos referentes portugueses e europeus continua a ter o seu lugar. Neste sentido, há denominadores comuns entre diferentes agentes e escritas de viagem no processo de transformação que as representações sofrem.

O que partilharam? Para responder a esta pergunta darei apenas o exemplo da transformação das representações em relação aos muçulmanos africanos. Num primeiro momento, quatrocentista, o Mouro Negro era representado como superficialmente islamizado e, a par do Gentio, fonte de todas as esperanças de conversão; num segundo momento, porventura recuando ao início do século XVI, já eram retratados como quaisquer outros Mouros: difíceis de converter (nas penas de Valentim Fernandes e sobretudo de Duarte Pacheco Pereira); num terceiro momento, a partir do século XVI, não só eram vistos como difíceis de converter mas como inimigos e rivais da Cristandade na Guiné, dado o alargamento espacial da sua presença e o conhecimento mais profundo da sua real implantação²⁵.

O que não partilharam? No contexto luso-africano estes sentimentos anti-muçulmanos não impediram um bom relacionamento e mesmo boas parcerias. Tal como no período anterior, o facto de, por exemplo, um indivíduo que se definia como Mandinga ser pensado como muçulmano no nível de representação das *crenças* (com toda a carga negativa associada a esse nível, nesse registo das representações) não afectava a sua representação como parceiro comercial apreciado, no nível de representação do *modo de viver*. Tal apreciação mantinha-se a não ser que as circunstâncias do relacionamento tivessem dificultado ou criado obstáculos a um bom entendimento como sucede em períodos de tensão, e mesmo de guerra, num espaço que os portugueses e os seus descendentes não controlavam: nesse caso as imagem negativas emergem²⁶.

²⁵ Esta visão, na sua negatividade, está ao mesmo nível quer nos práticos, quer nos missionários jesuítas, cujos textos – na sua maior parte publicados na *Monumenta Missionaria Africana*, 2ª série, coligida por António BRÁSIO –, a partir dos inícios do século XVII frequentemente aludem a este obstáculo que o Islão constituía. Para uma primeira abordagem desta evolução da representação dos muçulmanos e do contexto regional coevo do Islão, ver José da Silva HORTA, “O Islão nos textos portugueses: Noroeste Africano (séc:s. XV-XVII): das representações à História”, in *O Islão na África Subsariana – Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana* realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto, coordenação de António Custódio Gonçalves, [Porto], Faculdade de Letras, Centro de Estudos Africanos [da] Universidade do Porto, [2004], pp. 167-181.

²⁶ É nesse contexto conjuntural de tensão entre mercadores portugueses/cabo-verdianos e mandingas no rio Gâmbia que deve ser compreendido o epíteto de “atraçoados” que lhe atribui o mercador André Álvares de Almada. Não se deve esquecer também a dupla polaridade de parceiros e rivais que, no mercado guineense, os mandé representavam para os mediadores luso-africanos e reciprocamente. Ver de ALMADA, *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde...*, [ed. do Ms. do Porto de 1594, com indicação de algumas variantes do Ms. de Lisboa de c. 1592-1593], Lisboa, Editorial L.I.A.M., 1964, p. 45. Para época pouco posterior ressaltam, por contraste, as relações de amizade e camartadagem do também cabo-verdiano André DONELHA com os dignitários mercantis e religiosos mandingas no mesmo local. Ver o ms., sem título, de 1625, mas

Na minha perspectiva, a realidade das presenças muçulmanas era algo com que os portugueses e afro-descendentes na costa poderiam viver ou lidar, mas que rejeitariam nas ilhas de Cabo Verde. Nenhuma forma pública de Islão seria facilmente aceite nas ilhas sujeitas a alguma pressão do Catolicismo, e de modo semelhante rejeitariam o Judaísmo²⁷. Por contraste, as religiões africanas originárias do continente penetraram facilmente nas ilhas, cuja população mestiça e africana era largamente maioritária e, sem obstáculos, nos lugares de presença portuguesa da costa guineense que se encontravam sob um misto de protecção e de pressão dos dignitários locais. Isto significou nas atitudes face às sociedades africanas, a aceitação de certos valores e competência mística naquilo que resultou no que podemos considerar a existência de *imaginários justapostos e (ou) comunicantes*, neste caso no campo da experiência religiosa. Este fenómeno que se materializou, por exemplo, no recurso a terapeutas africanos não foi só cabo-verdiano, mas, como hoje a historiografia começa a desvelar, existiu a uma escala atlântica dos três continentes.

Aqueles que se sentiam como pertencendo a um mesmo mundo cabo-verdiano-guineense desenvolveram, por exemplo, respeito pelos reinos africanos e suas tradições orais. Autores como Almada e Donelha são a evidência desta atitude de respeito e até de consideração. Os portugueses exógenos a esse *mundo*, como os missionários Jesuítas e Franciscanos, para não falar dos capitães-mores de Cacheu e seus desabafos epistolares contra os “Negros” que os cercavam, vão antes sublinhar a vertente moralmente negativa das sociedades africanas. Estes *outsiders* não partilharão o modelo de identidades flexíveis adoptado pelos portugueses que viviam na costa, casando com mulheres africanas e delas tendo numerosa prole mestiça e adoptando as regras locais, bem como em Santiago. A dissolução da alteridade ocorre, por exemplo, na reinvenção, à luz desses modelos regionais africanos, do binómio Branco/Negro, dissolvendo o significado físico, somático, desse binómio. Categorias como Branco e Negro assumem, nesse contexto, significações que nada têm que ver com a representação somática do corpo tal como ela aparece no período dos primeiros contactos, em que à atenção

relatando experiências de décadas anteriores, pub. por A. T. da MOTA e P. E. H. Hair, *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1615)*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, cap. 11.

²⁷ É assim que Fernão Rodrigues da Silva escreve uma carta ao Rei em 1655, em que se define como natural e morador de Santiago, “dos mais nobres daquela ilha e christão velho sem rassa de infecta nação [entenda-se sem origens judaicas]”, Arquivo Histórico Ultramarino, *Cabo Verde*, caixa 5, doc. 35, fl. [1]; mas é definido por um anónimo como “mulato de Cabo Verde” no doc. 36 da mesma caixa, de c. 20 de Abril de 1656. Esta rejeição do Judaísmo foi confirmada recentemente por Tobias GREEN em *Masters of Difference. Creolization and the Jewish Presence in Cabo Verde: 1497-1672*, dissertação de doutoramento [apresentada ao] Centre of West African Studies, University of Birmingham, 2005 (agradeço ao autor o acesso ao seu trabalho em curso de publicação parcial).

dos viajantes não escapam os contrastes físicos com a humanidade sua conhecida e esses contrastes são assinalados como marcadores de fronteiras identitárias.

A própria representação do *corpo*, nesse conceito restrito, perde a relativa pouca importância que já tinha antes na economia textual por comparação com os outros níveis de representação. Fará sentido passar a ser analisada pelo historiador em conjunto com o código do vestuário e dos “costumes”, deixando o estatuto de nível autónomo de representações e passando a integrar as significações próprias do *modo de viver* ou ser penalizada ou beneficiada, conforme os casos, pelo filtro da “linguagem da Cristandade”. Na verdade, a cor da pele e outros aspectos somáticos tornam-se muito periféricos nas descrições sobre os oeste-africanos. “Os negros” era um termo usado como uma forma geral de designar os Africanos, um signo identificativo dos mesmos, mas não *necessariamente* um modo de desenvolver ideias gerais sobre as populações que partilhavam determinadas características físicas ou que tinham uma dada origem marcada por esse facto. Pelo contrário, já desde o início do século XVI, quando se dispunha de uma soma importante de informação sobre a África Ocidental, a tendência das representações era a de procurar distinguir, de entre os Negros, os seus diferentes *reinos* e *nações*, ou, como hoje diríamos, diferentes identidades étnicas. Dava-se atenção não tanto ao que os Negros tinham em comum e de contrastante com os Europeus – tónica dominante nos textos quatrocentistas –, mas antes ao que as diferentes sociedades observadas ao longo da costa tinham em comum e de diferente entre si, sublinhando os seus traços específicos: políticos, religiosos, económicos, técnicos, particularidades dos costumes, etc. Esta tendência vai acentuar-se na nova sequência textual sobre a Guiné a partir do último quartel do século XVI. Nos autores do *Mundo cabo-verdiano-guineense* a comparação e analogia é feita mais entre as diferentes sociedades da costa do que por referência às realidades europeias. Uma mudança na própria lógica do discurso que também obriga a revisões no modelo de análise da representações construído para o período dos primeiros contactos.

As transformações que se operam no decorrer do século XVI nas relações afro-portuguesas têm consequências nos meios luso-africanos da Guiné e nas ilhas de Cabo Verde em questões tão cruciais como a representação da cor negra e as implicações no estatuto social do Africano, ou mesmo naquilo que frequentemente os anglo-saxónicos designam, com anacronismo, por *race relations* e preconceitos “raciais”. É claro que num mundo em permanente interconexão como era o dos séculos XVI e XVII as experiências históricas interculturais e as representações que delas decorrem projectam-se, por vezes, nos espaços interligados pelas redes mercantis e religiosas, como no caso dos Judeus da Senegâmbia, nos seus padrões de sociabilidade luso-africana e senegambiana que mantêm entre a África e a Europa, nomeadamente nas Províncias Unidas das primeiras décadas do século

XVII²⁸. Não quero com isto significar que em Portugal, entre os séculos XV e XVII, não fossem usuais retratos negativos de síntese sobre como eram ou como se comportavam em geral os Negros. Este é um tema que não é objecto desta reflexão, mas deve situar-se na mesma perspectiva: ser acompanhado, em todo o seu dinamismo, a partir de uma contextualização histórica fina²⁹.

Possivelmente esta constitui a transformação mais visível nas atitudes e representações portuguesas dos Africanos no período em estudo: uma pluralidade de identidades portuguesas (e africanas) e de relacionamentos portugueses com os oeste-africanos, uma pluralidade de representações... De igual modo, outros espaços e tempos, as respectivas circunstâncias históricas da produção textual e dos seus agentes, conduzirão a representações distintas, senão mesmo contrastantes, da África e dos Africanos.

²⁸ Desenvolvi esta discussão em conjunto com Peter MARK in *The Forgotten Diaspora...*, cit., caps. 1, 6 e Conclusão.

²⁹ Confrontem-se as conclusões, por vezes contraditórias entre si, de diferentes autores sobre o contexto português numa obra recente: T. EARLE e K. LOWE (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.