

Fundação Biblioteca Nacional

Ministério da Cultura



Programa Nacional de Apoio à Pesquisa
2008

Programa Nacional de Apoio à Pesquisa

Fundação Biblioteca Nacional - MinC

Letícia Cristina Fonseca Destro



Diferentes olhares sobre a África Negra: uma análise etnográfica de relatos de viajantes

2008

Diferentes olhares sobre a África Negra: uma análise etnográfica de relatos de viajantes

Letícia C. Fonseca Destro¹

A história do continente africano tem despertado cada vez mais o interesse de pesquisadores, contudo essa valorização é muito recente e o acervo de pesquisas historiográficas ainda muito reduzido, carecendo de estudos. Um dos principais motivos dessa lacuna, para além do preconceito de séculos sintetizado na afirmação de Hegel que “Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo”², é a inacessibilidade de fontes históricas. Entretanto, muitos viajantes, desde os tempos antigos, descreveram as regiões africanas nos legando um rico *corpus* documental, possibilitando pesquisas em países não africanos.

Dessa forma, nos propusemos a estudar a história da África a partir de relatos de viagens. Pretendemos analisar as representações africanas contidas nessas narrativas tendo em vista a condição histórica de seus autores. Contamos para isso, com o acervo e o financiamento da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Em nosso levantamento documental pelos acervos de obras gerais, raras e cartografia da Biblioteca buscando possibilidades de pesquisas encontramos relatos que abrangem os séculos XV ao XX de várias regiões africanas. Nos manuscritos localizamos alguns originais e fotocópias de narrativas de viagens de padres em especial para o reino de Congo e Angola. O conjunto disponível na seção de manuscrito se estende pelos séculos XVI a XIX. Contudo, devido a delimitação de nossa pesquisa selecionamos apenas uma parcela da documentação.

¹ Graduanda em história (Universidade Federal de Viçosa). E-mail: leticiadestro@gmail.com
² HEGEL, Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1995. p. 174.

1- Introdução

Quando nos colocamos o problema de reconstruir as imagens dos africanos feitas pelos europeus e outros viajantes, primeiramente nos perguntamos a respeito de seu horizonte cultural. O que nos chegou não foi um retrato fiel do africano, mas uma construção com limitações causadas pelas diferenças culturais, que criaram imagens muitas vezes deturpadas. Dessa forma, estamos no campo das representações que o historiador cultural Roger Chartier tão bem teorizou. De acordo com Chartier as representações do mundo social, embora aspirem a um diagnóstico fundado na razão, são construções determinadas sempre pelos interesses de grupo. Por isso, é necessário o “[...] relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”³, ou seja, deve-se valorizar o peso dos referenciais culturais dos autores dos discursos. É nesse momento que essa tarefa se cruza com a da hermenêutica; quando buscamos entender como a narrativa pode corresponder a uma refiguração da experiência pessoal⁴.

A reconstituição do nosso problema encontra na “literatura de viagens” um veículo privilegiado para análise. Utilizamos este conceito tal como José da Silva Horta,

[...] no seu sentido mais corrente, abarcando um conjunto de discursos heterogêneos reunidos a partir de um referente extra-verbal comum: a viagem física que directa ou indirectamente, conduz à produção de um discurso (entendida aqui “literatura” como sinónimo de *escrita* ou *texto*).⁵

A literatura de viagens no seu período medieval constituía um conjunto de textos importante que de acordo com José Manuel Herrero Massari respondia à necessidade de “[...] representação e apreensão do mundo conhecido nos termos estabelecidos pela autoridade cultural da tradição”⁶. O mundo moderno, analisa o autor, com os avanços dos descobrimentos geográficos renovou o interesse pelos velhos livros e impulsionou o aparecimento de novos que tinham uma função informativa. Na medida em que o novo mundo se torna parte integrante do mundo de origem esse discurso vai

³ CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998. p. 17.

⁴ *Ibid.* p. 24.

⁵ HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In: *Mare Liberum*. nº 2, 1991. p. 212.

⁶ MASSARI, José Manuel Herrero. Leitura e leitores de viagens portuguesa dos séculos XVI e XVII. Uma aproximação. In: FALCÃO, Ana M., NASCIMENTO, Maria T., LEAL, Maria L. (org) *Literatura de viagem: narrativa, história, mito*. Lisboa : Ed. Cosmos, 1997. p. 642.

“derivando para a representação de uma aventura pessoal num marco de viagem e num espaço geográfico histórico real e, até certo ponto, próximo [...]”⁷.

Quanto ao discurso desses livros é importante considerar que eles foram escritos para um público leitor que, assim como os próprios relatos, se modificou ao longo do tempo. A impressão dos livros dependia do agrado do público e para os leitores dos primeiros relatos expansionistas “[...] um documento de descrição geográfica, tão afastado da ficção como da narratividade, não consegue publicidade entre essa nova geração de leitores produto da cultura impressa [...]”⁸.

Dessa forma, por apelaram para o fantasioso, prejudicando sua veracidade e credibilidade, esses livros foram desacreditados enquanto fonte histórica. Contudo, ainda assim eles têm sua importância na medida em que reflete uma mentalidade de época como o historiador português João Rocha Pinto apresentou para o caso expansionista:

[...] toda a vasta epopéia expansionista e as facetas próprias do complexo civilizacional-cultural europeu que lhe estiveram na origem do arranque, e que se foram desestruturando, e reestruturado ao longo de todo esse processo contínuo e profundamente dinâmico, atestado de uma mentalidade empreendedora, viva, combativa e inovadora do europeu, acabavam por se reflectir e aflorar nos textos [...].⁹

É certo que a narrativa literária cria percalços para o trabalho do historiador pela alta subjetividade, mas sabemos que mesmo as fontes oficiais devem ser analisadas com cuidado e olhar atento. Diferentemente dessas, ao trabalhar com a literatura de viagens devemos atentar-nos para outras teorias e metodologias como as propostas por François Hartog e mesmo Tzvetan Todorov, que embora trabalhem em outros contextos, nos propõem análises abrangentes, que podem ser aplicadas em outras pesquisas.

A grande questão, portanto, a se pensar é: “Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta?”¹⁰. Essa formulação de

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ PINTO, João Rocha. *A viagem memória e espaço. A literatura de viagens. Os primitivos relatos de viagem ao Índico, 1497-1550*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1989. p. 62.

¹⁰ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. p. 231.

Hartog é o principal problema do narrador que fala sobretudo do *outro*. Mas que *outro*? De acordo com Todorov, pode-se descobrir o outro de diversas formas, em si mesmo, pois “[...] cada um do outro é um *eu* também [...]”¹¹, pode-se também conceber o outro enquanto “[...] uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo [...]”¹², ou ainda “[...] um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos [...]”¹³. Entendendo, dessa forma, começa o trabalho de levar o outro ao próprio que esquematicamente Hartog definiu da seguinte forma:

Dizer o *outro* é enunciá-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*. Por exemplo: existem gregos e não-gregos. Mas a diferença não se torna interessante senão a partir do momento em que *a* e *b* entram num mesmo sistema¹⁴.

Posto essas preocupações, nossa documentação de referência será assim constituída pelos relatos de André Álvares de Almada, André Donelha e Francisco de Lemos Coelho. Não se sabe muito a respeito da vida desses três comerciantes. De acordo com Avelino Teixeira Mota,¹⁵ tanto Almada quanto Donelha eram homens pardos. O primeiro provavelmente nasceu na ilha de Santiago, onde seu pai era capitão, e em 1599 recebeu o hábito da Ordem de Cristo pelos serviços prestados, especialmente na defesa contra os estrangeiros. Por volta de 1581 ele foi à Europa como delegado do povo da ilha, para que fosse permitido a colonização de Serra Leoa. Fez várias viagens à Guiné na década de 1570 e escreveu *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* em 1594. Com seus matrimônios, continua o autor, se ligou a uma das famílias mais ilustres da ilha. Ainda de acordo com Mota, André Donelha que ele chama de Dornelas muito provavelmente nasceu também em Cabo Verde. Em 1574 esteve na Serra Leoa na armada de Antônio Velho Tinoco, em 1585 no Rio Gâmbia e é provável que tenha feito outras viagens à Guiné. Somente em 1625 que escreveu a sua *Descrição da Serra Leoa*

¹¹ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 3.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

¹⁴ HARTOG, François. *Op cit.* p. 231.

¹⁵ MOTA, Avelino Teixeira. *Dois escritores quinhentistas de Cabo Verde. André Álvares de Almada e André Dornelas*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

e dos Rios de Guiné do Cabo Verde. Francisco de Lemos Coelho, por sua vez, é o que menos temos notícia, sabe-se que era comerciante assim como os Andrés e residente de Santiago, comercializou com os guineenses durante 20 anos. Não encontramos consenso a respeito de sua cidade de origem. Coelho redigiu *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* que datam de 1669 e 1684.

O lugar geográfico selecionado para a pesquisa se limita ao rio Senegal, que marca para a maioria dos autores, o início da Guiné, ou “Terra dos negros” e a Serra Leoa fronteira final da mesma. O motivo para essa escolha reside na necessidade de dispor nos textos aparatos de comparação das representações de um mesmo conjunto de sociedades. A delimitação do espaço geográfico permite ainda reunir características comuns e divergentes aos textos selecionados em relação às mesmas sociedades. As fontes utilizadas abrangem o período de 1594 a 1684, usufruindo assim de aproximadamente um século de contato como povos africanos e informações acerca de novas conquistas como o Brasil, tornando possível uma reflexão diferente sobre as sociedades africanas àquelas dos séculos XV e XVI. As fontes consultadas apenas pontualmente se inserem no período anterior ao aqui delimitado, e foram analisadas a partir do trabalho do historiador português José da Silva Horta¹⁶ que faz uma análise comparativa dos primeiros relatos levando em consideração a representação dos africanos nessa literatura.

Antes de iniciarmos a análise dos relatos em si é importante compreender, de um modo geral, formas de organização política, social e econômica das sociedades que serão melhor trabalhadas no decorrer do texto. A estrutura social em África baseava-se na etnia e no parentesco, como ressalta Paul E. Lovejoy, cujas referências mais antigas são as distinções matrilineares e patrilineares. O modo de produção, por sua vez, estava baseado nas distinções sexuais e etárias, e muitas vezes os principais trabalhos agrícolas eram desempenhados pelas mulheres. Os mais velhos controlavam o acesso aos modos de produção, e dessa forma o poder político era baseado na gerontocracia¹⁷. Essas

¹⁶ Parte da documentação trabalhada por Horta também se encontra no acervo da Biblioteca Nacional.

¹⁷ Governo dos mais velhos. Cf. LOVEJOY, Paul E. *A escravidão em África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002. p. 43.

informações ajudam a compreender determinados valores e condutas que mais adiante trabalharemos especialmente no item *modos de viver*.

2- A cor negra e animalização do africano

Em um primeiro contato visual, a característica mais contrastante percebida é a cor da pele. Negro e branco são comumente vistos como pólos opostos, denotam, durante séculos, uma oposição. De acordo com Danielle Régner-Bobler na mentalidade medievalesca e renascentista, a beleza canônica se situa na brancura rosada e nos cabelo loiros, “[...] o sanguíneo é privilegiado, pois torna a tez clara e o rosto risonho, enquanto o melancólico – saturnino – está voltado para o lado obscuro”¹⁸. O branco representa a humanidade, a razão e a beleza, ao contrário do preto que representa o feio, o demoníaco e a animalidade.¹⁹ Como os europeus entenderam a presença de povos portadores de uma cor que exprimia valores indesejáveis? O africano era visto como feio e animal por causa da cor?

Nos relatos aqui analisados a descrição da cor não nos pareceu tão sintomática quanto poderíamos supor. O adjetivo negro foi constantemente utilizado como signo identificador: “[...] os mais negros dessa costa [...]”²⁰ ou “[...] os negros são já Banhus [...]”²¹. No relato de Donelha, entretanto, poucas vezes percebemos esse tipo de caracterização embora ele ainda a utilize para ressaltar a devoção Mandinga por Mafamede: “[...] não há nação de negros que tenha tomado com mais fervor a lei de Mafamede [...]”²². Contudo, esse é um exemplo isolado no texto, o autor, na maioria das

¹⁸ Cf. RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Exploração de um literatura. In: DUBY, George (org.). *História da vida privada. Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 371.

¹⁹ Cf. SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos: idéias e imagens sobre uma gente de cor preta. In: *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002. p. 280.

²⁰ ALMADA, André Álvares de. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde feito pelo Capitão André Álvares d' Almada ano de 1594*. Ferronha, António Luís, (ed.), Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, [1594] 1994. p. 46.

²¹ COELHO, Francisco de Lemos. *Dois descrições seiscentistas da Guiné*. Academia Portuguesa da História. Lisboa MCXC. p. 113. Consta na seção de obras gerais da Biblioteca Nacional.

²² DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*, version bilingue Portugais-Français, Edição, Introdução, Notas e Apendices por Avelino Teixeira da Mota. JNICT, 1977. p. 146. Consta na seção de cartografia da Biblioteca Nacional.

vezes, opta pelo nome do grupo étnico: “Estes Jalofos [...]”,²³ ou simplesmente gente: “É gente singela”.²⁴ Nenhum dos autores, porém, utilizam nomes próprios, apenas denominações comuns aos reis como *Grão-Jalofo* e *Farim*.

Além disso, algumas vezes encontramos o termo “mulato” para designar a cor da pele de alguns povos. Francisco de Lemos Coelho ao descrever as mulheres mandingas ressalta que “[...] são bem parecidas a côr amulatada [...]”,²⁵ e posteriormente completa que “a gente é mandinga como toda a do rio, o gentio é o mais brioso, os homens e as mulheres os mais formozos de todo o rio [...]”,²⁶ Almada por sua vez descreve que os “[...] Fulos são deles homens robustos bem dispostos, a cor amulatada, os cabelos corredios, e ainda que algum tanto crespo trazem a barba crescida.”²⁷ De acordo com dicionário Bluteau, o termo “vem de Mû, ou mulo, animal gerado dois outros de diferente especie”,²⁸ ou seja, uma forma pejorativa de caracterizar a cor da pele, no entanto, a partir dos trechos aqui apresentados não observamos um juízo negativo, alguns africanos eram, inclusive, bem apessoados na visão dos viajantes. Podemos, assim, inferir que nem sempre a utilização de uma cor de origem animal para caracterizar o africano é considerado uma zoomorfização do mesmo. Isto, porém, não significa que, no cotidiano não estivesse presente a prática intencional de inferiorizar pela conotação da cor, mas esse tipo de preconceito provavelmente não seria merecedor de registro na literatura de viagem para esses autores.

Dessa forma, a falta de um juízo de valor latente a respeito da cor da pele dos povos africanos nos leva a pensar que o tempo de convivência que os viajantes tiveram com os nativos contribuiu para a falta de espanto, mas ainda era motivo para inferiorizá-los. Como foi ressaltado Francisco Lemos de Coelho morou, pelo menos, 20 anos na Costa da Guiné e André Álvares de Almada e André Donelha, comercializaram durante anos com a mesma, sendo, além disso, naturais de Cabo Verde. Pode se dizer, dessa forma, que o maior espanto foi para os negros que como relata Almada “[...] vendo a

²³ *Ibid.* p. 128.

²⁴ *Ibid.* p. 114.

²⁵ COELHO, Francisco de Lemos. *op cit.* p. 8.

²⁶ *Ibid.* p. 17.

²⁷ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 30.

²⁸ *Ibid.* p. 628.

uns dos nossos pasmam pelos verem brancos, sem embargo deles não serem negros”,²⁹ uma vez que não mantinham contato com os “brancos”, os africanos se viram diante de um fato novo e diferente. O mesmo observa José da Silva Horta nos relatos por ele analisados:

Curiosamente, no tocante à cor negra e outros traços somáticos, os autores da literatura de viagens aludem menos à sua reacção perante eles do que ao espanto sentido pelo Africano confrontado com a visão, para muitos nova, de homens brancos.³⁰

Contudo, desde o princípio verifica-se uma animalização dos africanos mesmo não havendo um juízo de valor declarado a respeito da cor da pele. Como se percebe no trecho do relato de Diogo Gomes do século XV: “só eu, Diogo Gomes, almoxarife de Sintra, apanhei 22 pessoas que se tinham escondido e empurrei-as sozinho diante de mim, como animais, por meia légua até os barcos”,³¹ os africanos são diretamente relacionados a animais e tratados como tais. Embora Donelha escreva muito tempo depois de Sintra, o tratamento dado ao africano é também relacionado ao de um animal, entretanto, tal aproximação não é tão evidente quanto no primeiro: “achei esta aldeia [Culenho] alevantada por haver pouco que tinham aí tomado um navio e os amansei com afagos e dádivas”,³² neste caso, a aproximação se dá pelo termo amansar - utilizado para o tratamento de animais menos pacíficos. O mesmo se verifica no relato de Francisco de Lemos que ao tratar do castigo dado aos Bijagós por um português escreve que “[...] como por muitos castigos que os brancos lhe derão, sendo o mais famoso o que lhe deo o capitão Christovão de Mello Coelho, se amansarão de modo que hoje he a gente mais domestica que tem Guiné, e mais amiga dos brancos [...]”,³³ da mesma forma que Donelha, o autor utiliza o termo amansar, entretanto acrescenta o termo “doméstico”.³⁴ O termo amansar é também percebido na descrição de Almada

²⁹ ALMADA, André Álvares de. *Oo cit.* p. 31.

³⁰ HORTA, José da Silva. *Op cit.* p. 248.

³¹ SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné (estudo preliminar, edição crítica, tradução, notas e comentário de Aires A. Nascimento. Introdução histórica de Henrique Pinto Rema)*. Lisboa: Edições Colibri, 2002. p. 61.

³² DONELHA, André. *Op cit.* p. 144.

³³ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 42.

³⁴ De acordo com o dicionário de época Bluteau, o termo doméstico é usado “[...] fallando de hum animal bravo, feito manso”. Embora Bluteau seja um dicionário do século XVIII é o mais próximo que

acerca dos povos que habitam o Cabo de Santa Maria: “Estão estes Arriatas e Falupos por amansar [...]”.³⁵

Percebemos, dessa forma, que a cor da pele, por si só, não alude a um declarado juízo de valor negativo como se poderia pensar. Entretanto, o africano foi muitas vezes tratado como animal por motivos que veremos mais adiante, mas que dizem respeito à falta de humanidade reconhecida, devido a crença e modos de viver.

3- Entre gentios e Mafamede

As diferenças religiosas ocuparam um lugar central na avaliação do outro, uma vez que para estes cristãos devotos o conhecimento de Deus era a única luz num mundo de trevas. Por conta disso, as religiões locais e o Islã, que já havia chegado à região, tinham especiais representações nos relatos. A dificuldade de apreender os significados dos cultos africanos levou os autores, muitas vezes, a menosprezar os seus sentidos – já que europeus e africanos possuíam sistemas distintos de conhecimento religioso e um conjunto totalmente diferente de revelações básicas o que contribuía para a desqualificação das crenças locais como é o caso da Antropofagia. Os rituais antropofágicos africanos foram, desde os primeiros relatos, ressaltados pelos europeus de forma a enfatizar a falta de civilização dos povos. Os significados dos ritos antropofágicos africanos foram desconsiderados ou mesmo incompreendidos pelos europeus, de uma forma geral, que relataram apenas como uma forma de se alimentar. Almada descreve que os Manes “[...] por ferocidade e temeridade a faziam comer à soldadesca que traziam [...]”³⁶, sendo que Antônio Luís Ferronha³⁷ analisa que esses ritos estavam ligados a uma visão religiosa da vida, e comer carne humana era uma forma de captar as qualidades do morto. Dessa forma, os anos de convivência desses autores com os africanos não foram suficientes para uma observação de tal prática

encontramos para consultar. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Tomo III. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, s/d. p. 284.

³⁵ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 63.

³⁶ *Ibid.* p. 116.

³⁷ FERRONHA, Antônio Luis *Apud* ALMADA, André Álvares. *Op cit.* p. 136.

religiosas, sendo considerado, como os primeiros viajantes, uma forma incivilizada de se alimentar.

De acordo com o historiador John Thornton, a religião africana concebia

[...] o cosmo como dividido em dois mundos separados, porém intimamente interligados: “este mundo”, o mundo material no qual todos vivemos e que pode ser percebido pelos cinco sentidos normais, ou o “outro mundo”, normalmente imperceptível, exceto por alguns poucos indivíduos com dons especiais, e habitado por uma variedade de seres ou entidades.³⁸

A forma de conhecimento do “outro mundo” era através das revelações³⁹, embora a sua natureza e estrutura sejam invisíveis, haviam algumas pessoas dotadas de um sexto sentido que conseguiam compreendê-lo. Muitas vezes, o outro mundo transmitia suas mensagens – o que Thornton chama de presságio.⁴⁰ A adivinhação era uma variante do presságio no qual “[...] pedia-se ao outro mundo que influenciasse os eventos de forma a revelar a culpa ou a inocência de uma pessoa acusada de um crime”.⁴¹ As informações assim reunidas constituem

[...] dados fundamentais para a construção de uma compreensão geral da natureza do outro mundo e de seus habitantes (filosofia), uma percepção clara dos desejos e intenções para que as pessoas obedeam (uma religião), e um quadro mais amplo dos trabalhos e da história de ambos os mundos (uma cosmologia).⁴²

Para os viajantes, contudo, toda essa complexidade se resumia em idolatria. No trecho de Francisco de Lemos ele descreve a adoração na cola (espécie de árvore)⁴³: “quis Deos que estes bárbaros tivessem esta cegueira [em relação a colla] para que os brancos tirasse com ella os interesses que tirão [...]”⁴⁴. A incompreensão do autor acerca da religião nativa é ressaltada nesse trecho ao considerar a crença na cola uma cegueira. André Donelha considera, por sua vez, que os Manes “não têm seita nem fé. Adoram panelas, metidas nelas alguas penas, e sobre elas matam galinhas, e as untam de sangue

³⁸ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 313.

³⁹ “A revelação é uma informação sobre o outro mundo, sua natureza ou suas intenções perceptíveis para as pessoas deste mundo, por meio de ou outro canal.” *Ibid.* p. 316.

⁴⁰ *Ibid.* p. 316.

⁴¹ *Ibid.* p. 317.

⁴² *Ibid.* p. 316.

⁴³ Almada escreve que a cola “é como a castanha, caminha um negro todo dia, comendo nela e bebendo da água, e tem-na para medicina para o fígado e urinar.” ALMADA, André Álvares. *op cit.* p. 60.

⁴⁴ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 158.

e no sangue apegadas penas, e fica a panela empenada por dentro e fora”⁴⁵. Já Almada, ao relatar os costumes dos Casangas ressalta que “quando fazem as suas searas põem ao longo delas alguns paus destes fincados no chão para as guardar, parecendo a estes pobres que têm o pau poder para isso [...]”⁴⁶. Em todas as citações percebemos que a possessão de objetos, uma prática bastante comum e “uma das formas mais dramáticas de revelação [presságio ou adivinhação],⁴⁷ era inteligível pelos autores que a consideravam um culto sem sentido.

Os africanos eram referidos, majoritariamente, como “gentios” entre os três autores. Francisco de Lemos Coelho descreve que entre os Falupos “[...] o rei e a gente são gentios sem modo de seita alguma”,⁴⁸ enquanto que Almada escreve que os Barbacins “[...] são gentios, e não tem seita nenhuma de mouro”⁴⁹ e Donelha ao descrever os Jalofos relata que “eram gentios, há menos de 80 anos que tomaram a lei de Mafamede”⁵⁰. De acordo com José da Silva Horta assim como idólatras, gentio também é uma categoria identificadora das crenças que “[...] não pertenciam a nenhuma das três ‘leis, isto, às religiões reveladas (ou consideradas como tal): Cristianismo, Judaísmo e Islamismo”⁵¹. Francisco de Lemos Coelho, por sua vez, utiliza também o termo bárbaro que conota certa flexibilidade, podendo situar-se na denominação de todos os povos exteriores a Cristandade;

[...] são tão barbaros que vão por hum caminho, e se nelle achaõ hua pedrazinha Liza e bem feita trazem-na para casa, em a qual barrem hum lugarzinho para a porem e logo lhe oferecem duas collas e hum piquena de farinha de arros e dizem he o seu corafim, que em sua língua é o mesmo que o seu Deos [...].⁵²

Além da caracterização pelo seu modo de viver definida pela a ausência de civilização; “[...] são tão barbaros, que os mais delles quando vão supplicio vão mais

⁴⁵ DONELHA, André. *Op cit.* p. 112.

⁴⁶ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 71.

⁴⁷ Na África Ocidental uma das formas principais dessas revelações parece ter sido os santuários falantes, nos quais “seres do outro mundo possuíam um objeto físico e falavam através dele”. *Ibid.* p. 323.

⁴⁸ COELHO, Francisco de Lemos. *op cit.* p. 113.

⁴⁹ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 39.

⁵⁰ DONELHA, André. *Op cit.* p. 128.

⁵¹ HORTA, José da Silva. *Op cit.* p. 258.

⁵² COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 237.

contentes cantando e bailando, se bem os embebedão primeiro”.⁵³ O termo *gentilidade* foi apenas utilizado por Almada ao descrever os Mandingas que vivem entre os Beafares: “[...] dizendo muitas coisas, não têm que fazer com eles; seguem sua gentilidade [...]”⁵⁴. Dessa forma, ao analisar os termos referentes à religião percebemos que as crenças nativas não alcançavam *status* de religião entre os viajantes. Os africanos eram considerados gentios e bárbaros por acreditarem nas crenças locais e essas eram pejorativamente denominadas por cegueira e gentilidade.

Assim, por não ser considerada uma religião, a crença local vai ocupar os narradores de maneira diferente da que eles se comportavam em relação ao Islã. Enquanto descendentes de gentios, os africanos são considerados mais fáceis de converter e cabe ao europeu, através do batismo, salvar suas almas antes que os Mouros a deteriore como destaca Almada: “toda essa gente he a mais barbara na crença de todo o gentio de Guiné, e a mais apta e aparelhada para receber a religião Catholica [...]”⁵⁵.

No geral, os autores não se aprofundaram nas descrições acerca das religiões africanas, com exceção de Almada que embora, na maioria das vezes, concorde com os outros quanto à farsa das idolatrias ainda assim se preocupa em descrevê-las com mais detalhes e nem sempre as desqualificam: “há também negros ervanários que fazem com ervas mui altíssimas curas, curando a leprosos e outras enfermidades graves”⁵⁶. Contudo, a respeito desses “ervanários” ou “ervolarios” Francisco de Lemos Coelho também nos dá notícia: “[...] muito grande ervolarios, como eu experimentei, por que com ervas simples me curaraõ hua siatica [...]”⁵⁷. Os autores, como se percebe nos fragmentos citado, não negam o poder de cura das ervas africanas.

Outrossim, Almada atenta para a existência de casas religiosas mandingas que são

[...] três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem esse efeito. [...]. O maior destes religiosos, como entre nós uma dignidade de Guardiãõ ou de Provincial, chamam eles Alemame, e trazem anel como Bispo.⁵⁸

⁵³ *Ibid.* p. 41.

⁵⁴ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 90.

⁵⁵ *Ibid.* p. 75.

⁵⁶ *Ibid.* p. 34.

⁵⁷ COELHO, Francisco de Lemos. *op cit.* p 192.

⁵⁸ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 54.

Almada percebe a devoção africana pelas casas, mas a inferioriza ao escrever que os religiosos “dizem muitas mentiras, e dá ao demônio ouvidos [...]”.⁵⁹

Diferentemente estavam as representações dos africanos que já haviam sido convertidos ao islamismo. Isso se deve ao fato de ser o Islã o inimigo principal dos cristãos, conhecido e onipresente adversário. Contra ele, travou-se sem trégua a Guerra Santa há muitos séculos, em terras da Península e posteriormente por via marítima. Um embate decorrente, como analisa o historiador Francisco Ferreira de Lima, não de um “desejo gratuito ou do pouco valor que a vida representa; é, antes a manifestação de uma guerra entre dois deuses, da qual não deve haver mais que um sobrevivente, porque, para ambos os lados, há apenas um Deus: o Deus de cada lado.”⁶⁰ É esse sentimento que, em termos gerais, marca a postura dos autores em relação ao mouro. A presença muçulmana nas margens do rio Senegal remonta ao século X de acordo com James H. Sweet⁶¹. No século XIII, os Uolofes (Jalofos) se encontram bem convertidos contribuindo para a difusão das crenças islâmicas por vasta área geográfica que se estendia desde o rio Senegal até o Rio Gâmbia.

As expressões que ocorrem nos textos para identificar a religião são uma síntese da mesma, Mafoma⁶² e Mafamede, o termo “seita”⁶³ também é frequentemente utilizada e em si carrega uma conotação negativa, uma deformação da norma aceita como verdade absoluta, o Cristianismo. Os sacerdotes de mouriscos são chamados de “cacizes” e para Almada eles “[...] dizem muitas mentiras, e dá ao demônio ouvidos aos outros para os ouvirem crerem [...] e como falam pela boca do diabo, e como dizem muitas mentiras acerca de ser alguma verdade e por essa lhes dão muito crédito”,⁶⁴ em uma crítica aberta a fé islâmica Almada sugere uma relação entre sacerdotes e o diabo, considerado pelos cristãos a personificação do mal.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ LIMA, Francisco Ferreira. *O outro livro das maravilhas. A peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 129.

⁶¹ SWEET, James H. *Recrutar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português*. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 111-116.

⁶² “[...] vão em romaria fazer salas ao maldito Mafoma [...]”. DONELHA, André. *op cit.* p. 146.

⁶³ “Na Igreja chamamos *Seytas* às dos Arrianos, Maniqueos, Neftorianos, & outros hereges [...]”. (BLUTEAU. Rafael. *Op cit.* p. 557).

⁶⁴ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 86.

Dessa forma, a religião africana e o islamismo foram pólos representativos do etnocentrismo dos autores. Os viajantes aqui analisado, como se percebe, possuíam forte devoção à religião Católica e acreditavam na proeminência cristã a ponto de considerar tudo exterior a ela negativo. Mesmo Almada, na sua tentativa de descrever mais detalhadamente a religião local não se absteve de fazer um juízo de valor. No campo da exterioridade cristã, entretanto, as crenças africanas não ocupavam o mesmo patamar representativo do islamismo. Esse último, antigo inimigo cristão, já era fundamentado enquanto doutrina e seus fiéis perdidos para o cristianismo, porém as crenças africanas não assumiam sequer *status* de religião e os seus seguidores eram considerados “vazios” de seita e fé, sendo por isso de mais fácil conversão. Da mesma forma, o tratamento dispensado aos muçulmanos era diferente dos gentios, para o primeiro decorre um desejo de aniquilação, como ressalta também Francisco Ferreira de Lima, não pela simples desaparecimento de um homem, mas de destruir um pedaço do Deus inimigo. Em contrapartida, a *gentilidade* não oferece ameaça, mas é necessário ser implacável para que não prospere a ignorância⁶⁵.

4- Modo de viver

O “modo de viver” se refere ao que chamamos de normas, valores e comportamentos sócio-culturais, dos quais resultam juízos negativos ou positivos. Muitas vezes, nos relatos, a falta de “civilização” dos africanos é evidenciada na habitação; no vestuário; e nos costumes sexuais. Mas, além disso, alguns desses aspectos evidenciam características da própria organização social, como distinção social e hábitos.

3.1 – Habitação e alimentação

A habitação e a alimentação certamente não foram os aspectos mais ressaltados pelos viajantes por nós analisado como para os primeiros viajantes, que desenvolveram

⁶⁵ LIMA, Francisco Ferreira de. *Op cit.* p. 135.

diferentes juízos de valores. De acordo com Horta, a existência ou ausência de cidades e lugares cercados é o primeiro aspecto focado pelos primeiros viajantes como se percebe neste trecho de Zurara:

Na terra dos negros não há outro lugar cercado se não aquele a que eles chamam de *Oadem*, nem povoação senão algumas que estão à beira do mar, de casas de palha, as quais foram despovoadas por os que lá foram e os navios de terra: bem é que a terra geralmente é povoada, mas a sua vida não é senão em terras e alquitões [...].⁶⁶

A proteção e a existência de um espaço privilegiado de convívio social se contrasta com o viver bestial africano⁶⁷. Os tipos de casa, incluindo os materiais de construção, constituem o segundo aspecto destacado como se percebe no fragmento de Diogo Gomes, no qual ele descreve as casas em Alcuzet: “São feitas de canas marinhas cobertas de colmo”.⁶⁸ Dessa forma, percebemos que as hierarquias são traçadas num grau de proximidade e afastamento em relação ao ideal de casa europeu, como é o caso das tendas em contraposição as casa de pedra e cal.

Nos relatos aqui estudados não se pode, entretanto, aplicar a mesma análise tendo em vista o diferente juízo acerca das habitações. Donelha ao tratar da morada dos Lirigos chama atenção para “suas aldeias muradas de paos mui grossos, metidos bem na terra, de três e quatro cercas, e por fora rodeadas de cavas. E nos muros – que lá chamam *tabancas* – há castelos e guaritas mui altos [...]”⁶⁹. A preocupação com a proteção por parte dos africanos é aqui ressaltada pelos muros, guaritas e cavas que em Zurara não se via. Embora Almada ainda relate a presença de “[...] casas palhaçadas redondas, cobertas por cima de palha e pelas ilhargas”⁷⁰.

Os viajantes também não se preocuparam em descrever detalhadamente os costumes alimentares, apenas em alguns exemplos observamos a estranheza frente ao diferente como no caso dos Jalofos que, segundo Almada, bebem água apenas “[...] deitando nela farinha de milho que a que chamam maçaroca, mantimento de mais

⁶⁶ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Introdução e notas de Reis Brasil. Mem Martins: Europa-América, 1989. p. 204. Consta na seção de obras raras da Biblioteca Nacional um exemplar de 1854.

⁶⁷ De acordo com o discurso representativo da vida humana, homem por sua natureza precisa viver em “comunidade” e o lugar cercado ou a cidade é o pólo aglutinador da vida “conversável. Para mais informações ver: HORTA, José da Silva. *Op cit.* p. 312.

⁶⁸ SINTRA, Diogo Gomes de. *Op cit.* p. 79

⁶⁹ DONELHA, André. *Op cit.* p. 102

⁷⁰ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 37

substância que quantos há em Guiné. É tão boa como o trigo”⁷¹. O costume de beber água natural choca-se com a prática de bebê-la sempre misturada do africano, e para completar, Almada destaca que os nativos “[...] sofrem muito a sede [...]”⁷², já que para ele a única forma de saciá-la é através da água pura. Ainda a respeito dos Jalofos, Almada se surpreende pelo fato deles comerem “[...] o pescado e o mais dele depois de podre e seco ao fume, e a carne com os bichos; e assim a cozem e comem com os mesmos bichos”⁷³, em contraposição a carne assada e limpa. Francisco de Lemos, por sua vez, observa mais a higiene alimentar do que composição dos ingredientes: “eh gente suja e porca, assim no seu comer como no mais trato [...]”⁷⁴.

De acordo com Sidney Mintz o comportamento relativo à comida liga-se diretamente à identidade social e “[...] dificilmente outro comportamento atrai tão rapidamente a atenção de um estranho como a maneira que se come: o quê, onde, como e com que frequência comemos, e como nos sentimos em relação à comida”⁷⁵.

Por vezes, a dieta alimentar dos europeus choca-se com a dos africanos e sobressai a essa, e na medida em que os africanos aderem aos hábitos portugueses se tornam mais limpos e “os que não têm comércio connosco comem sujamente [...]”⁷⁶. Entretanto, essa questão não é tão ressaltada no decorrer dos relatos e muitas vezes é ignorada.

Dessa forma, em ambos os aspectos a comparação com o conhecido se evidencia, no entanto, é na alimentação que a alteridade mais se manifesta e a identidade é mais destacada. Parece-nos apropriado constatar que no que tange a alimentação os autores tomaram como norma absoluta o modelo de conduta que lhes eram familiar que os homens devem seguir para se diferenciar dos animais: comer pescado podre opõe-se aos cereais e carnes frescas e à sujidade opõe-se aos cuidados corporais como lavar as mãos, ato que precede e encerra as refeições.

⁷¹ *Ibid.* p. 28.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibid.* p. 38

⁷⁴ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 206.

⁷⁵ MINTZ, Sidney W.. Comida e antropologia: uma breve revisão. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais.* São Paulo, v. 16, n. 47, Oct. 2001. p. 31.

⁷⁶ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 37

3.2 – Vestuário

Assim como os hábitos alimentares, o vestuário é utilizado pelos viajantes como critérios civilizacionais medidos a partir da sua importância para a sociedade europeia. De acordo com o historiador Phillippe Braunstein o vestuário faz parte da identidade de um homem e evidencia, na sociedade europeia do século XV, a sua função social e o seu *status*: Diferencia-se facilmente um comerciante de um camponês pela quantidade e qualidade de tecidos, além dos ornamentos. Dessa forma, “mantido em seu lugar, na posição que lhe é destinada pela Providência, cada indivíduo participa da harmonia do corpo social, seja ele poderoso ou miserável: teoria de uma ordem intangível sob o olhar divino, e da qual o vestuário é a expressão”⁷⁷.

Os africanos possuíam vestimentas peculiares daquelas que os europeus estavam acostumados. Na sua descrição, Francisco de Lemos Coelho ressalta que as mulheres Bagas “[...]andaõ nuas, e somente fazem huñs couros redondos, pouco mayores que a palma da mão, com que cobrem as partes vergonhas [...]”⁷⁸ e são “[...] sugíssimas e pouco de cobiçar”⁷⁹. Almada, por sua vez, reparou que os Falupos: “Andam nus com umas peles de cabras ou de folhas de palmas tecidas”⁸⁰. Diferentemente do costume europeu de cobrir todo o corpo, os africanos, geralmente, vestiam pequenas parcelas do corpo que para a mentalidade europeia da época era considerado nudez. A explicação da nudez, nesse caso, afigura-se central na avaliação do africano, tendo em vista que para os europeus de então “[...] a nudez é um sinal de uma regressão em relação à ordem coletiva, de uma ruptura com os círculos de sociabilidade [...]”⁸¹, seria próprio de um estágio primitivo do homem.

Interessante observar que não encontramos descrições desse tipo no relato de Donelha, ele só descreveu a vestimenta daqueles que utilizavam roupas parecidas com as europeias; camisas de pano. A respeito dos Bagas, que Francisco de Lemos relatou

⁷⁷ BRAUNSTEIN, Philippe. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. In: DUBY, George (org.). *História da vida privada. Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 587.

⁷⁸ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 206.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 64.

⁸¹ BRAUNSTEIN, Philippe. *Op cit.* p. 600.

que andam as mulheres nuas, Donelha apenas redigiu que “[...] andam mal vestidos”⁸². A omissão do autor pode ser interpretada como pudor por achar que não merecesse registro tal ultraje, ou por não estranhar tal costume, o que é menos provável tendo em vista o seu forte apego à moral cristã.

Contudo, nem todos vestiam-se cobrindo pequenas parcelas do corpo e foram esses que Donelha descreveu, os Lirigos segundo ele:

Andam bem vestidos. Trazem camisas a seu modo, com lavores de diversas cores; os reis e senhores e capitães as trazem de tafetá, setim, damasco, grã, temete, cochenilha, cada um como quer, [...]. A gente comum trazem as camisas de pano d’algodão pintado e preto e branco.⁸³

Os Manes, ainda de acordo com Donelha, também eram bem vestidos e “[...] o rei se veste nas festas e nas guerras de toda a seda”⁸⁴. Francisco de Lemos Coelho também relata alguns africanos se vestiam com roupas mais “compostas” como é o caso das mulheres Bijagós que usavam “[...] sayas de palha que lhe dão até o Joelho, que ellas mesmas fazem de cordinhas como de molho de deciprinante tão juntas que com ellas ficão muy compostas e honestas”⁸⁵. E também Almada que descreve os homens Sapes “[...]com suas roupetas e calções de algodão, [...]. As mulheres andam vestidas com seus panos”⁸⁶. A partir desses fragmentos podemos constatar que quanto mais próximo do padrão europeu, melhor as considerações. Entretanto, a maioria que se vestia mais adequadamente era islamizada, enquanto que os que andavam “nus” eram africanos não convertidos. Além disso, percebemos que o vestuário, assim como na Europa, também era uma forma de distinção social e sexual.

Há ainda um destaque no texto de Almada para o uso de adornos em partes do corpo peculiares que para o viajante constituía uma novidade, os nativos, relata ele, “trazem os narizes furados, na ponta dele, entre uma venta e outra. Fazem muitos lavores pelas pernas e pescoços, e as mulheres pelo rosto [...]”⁸⁷. Segundo Ferronha, as

⁸² DOENLHA, André. *Op cit.* p. 98.

⁸³ *Ibid.* p. 102.

⁸⁴ *Ibid.* p. 112.

⁸⁵ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* P. 43.

⁸⁶ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 88.

⁸⁷ *Ibid.* p. 99.

tatuagens e mutilações não eram apenas para enfeitar, mas identificavam o grupo ao qual o indivíduo pertencia⁸⁸.

As vestimentas africanas eram, dessa forma, bem variadas se distanciando e afastando dos padrões europeus, o que lhes rendia juízos de valor positivo ou negativo.

A nudez, entretanto, tal como concebida pelos viajantes, afigurou-se central na avaliação do africano, pois a negação da necessidade natural que os homens têm de se vestir seria próprio de um estágio primitivo da humanidade, próximo ao animal. Além disso, a maioria dos africanos que cobriam apenas “as vergonhas” eram os chamados gentios, que analisamos no item *Entre gentios e Mafamede*. Contudo, assim como na sociedade européia as vestimentas, conferiam, também, identidade ao indivíduo e era uma forma de distinção social.

3.3- *Costumes sexuais*

Outro parâmetro de descrição é a avaliação do africano segundo a moral e os costumes sexuais europeus. Trata-se de um momento no qual os autores se mostram particularmente sensíveis, ao verem-se confrontados com valores e comportamentos tão diferentes dos seus, uma inversão da moral cristã.

A prática da poligamia chama a atenção dos autores ao tratar das relações de parentesco dos africanos, talvez pela ruptura com o modelo familiar monogâmico cristão. Algumas vezes, da poligamia decorre a representação dos africanos como luxuriosos como no trecho de Francisco de Lemos Coelho: “Em tudo o mais são muito viciosos ambos os sexos e dados a luxúria”⁸⁹. Os rituais matrimoniais que por proximidade Almada chamou de casamento, embora poucas semelhanças tivessem com casamento tal como ele o concebia, tinham a liberdade para serem poligâmicos:

Quem quer casar dá ao pai da mulher, ou a seu tio, não tendo pai, peças de escravos e vacas e outras coisas que se tem por dinheiro entre eles. Segundo a qualidade das pessoas assim dão os dotes; e quando querem que haja divórcio torna o pai dar o que lhe deram, e fica sua filha livre para poder fazer o que quiser.⁹⁰

⁸⁸ Cf. FERRONHA, Antônio Luís *apud* ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 156.

⁸⁹ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 118.

⁹⁰ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 45.

Além do número de mulheres indefinido,⁹¹ o comum costume de pagar os dotes também surpreendeu o viajante. De acordo com o historiador português Antônio Luis Ferronha nas notas explicativas da primeira edição do relato de André Almada, o costume de se “pagar” ao pai da noiva uma quantia chama-se alambamento ou lobolo⁹² e foi visto pelos portugueses negativamente, pois interpretaram como compra da mulher. Entretanto, a prática ainda comum na África “funciona como prova de contrato matrimonial, legitimando o casamento e funciona como indenização. A mulher não se compra, indeniza-se a família.”⁹³ Nota-se que o número de esposas, portanto, dependia da condição financeira do homem em poder sustentar todas as suas mulheres.

Os viajantes também ressaltam a hospitalidade africana. De acordo com Donelha, os Manes quando vão “os hóspedes a suas casas, os agasalham com muita festa, e por mostrar mais amor dão ao hóspede que escolha suas mulheres a mais fermosa, de que se sirvam enquanto aí estiverem”⁹⁴. Da mesma forma Francisco de Lemos conta que os Lógos “[...] não satisfeito com tudo dá suas próprias mulheres ao branco todo o tempo que la estão para que satisfação seus apetites torpes [...]”⁹⁵. André Almada também relata sobre tal tipo de hospedagem, no entanto, ele detalha melhor e mostra que o hóspede também tem a obrigação “[...] de dar a ela de vestir, e os filhos que têm as mulheres que lhes dão, ficam sendo filhos do mesmo senhor da pousada como os outros; e se acerta de ser de branco, dão-o ao pai que o leve”⁹⁶. Assim, de acordo com os viajantes, parecia que fazia parte da hospitalidade africana oferecer mulheres ao visitante.

Um dos marcos mais importantes na vida da maioria dos africanos, analisa James Sweet, era o ritual de passagem da infância à idade adulta. Por boa parte do continente, esta transição era reconhecida através de cerimônias e “entre os diversos

⁹¹ Almada relata que no Reino de Borçalo “não tem limitação os negros de quantas mulheres hão-de ter; tem-nas segundo [a] sua possibilidade e dote que têm para dar aos pais” (*Ibid.* p. 45).

⁹² FERRONHA, Antônio Luis *Apud* ALMADA, André Álvares. *Op cit.* p. 145.

⁹³ *Ibid.* p. 145.

⁹⁴ DONELHA, André. *Op cit.* p. 114.

⁹⁵ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 67.

⁹⁶ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 106.

mistérios que eram revelados aos jovens constavam-se os prazeres sexuais”⁹⁷. Almada é o único que nos descreve tais rituais de iniciação, no caso masculino os rapazes são

[...] metidos num bosque perto do lugar onde moram, e ali lhe[s] levam moças donzelas de comer, as quais os não vêem, pondo o comer que levam em certo lugar, e eles os vem ali tomar. [...] Depois de sãos se saem, e podem casar e ter mulheres, exercitar as armas.⁹⁸

Outro processo do mesmo ritual é a circuncisão que, de acordo com Almada, ocorre aos 15 anos e “[...] sem o serem não podem casar nem ter cópula com mulheres [...]”⁹⁹. No caso feminino, cortam-lhe “as carne para lhe fazerem labores pelo corpo ou pelo rosto, também têm muita galanteria terem os beiços grandes, e, para isso os picam com umas espinhas muito agudas, os de baixo principalmente. E fazem isso sendo donzelas”¹⁰⁰. Francisco de Lemos, por sua vez, demonstra que “as molheres se circuncidão como os homens, cortando hua piquena de carne, da que tem no meyo da parte da vergonhosa [...]”¹⁰¹. Tanto a mutilação masculina quanto a feminina que os viajantes nos relatam são práticas de influência, sobretudo, dos países árabes ou islamizados.

Assim sendo, percebemos que a liberdade que os africanos têm com relação à sexualidade e a falta de pudores inerentes ao bom cristão é algo presente nos textos, em menos quantidade no relato de Donelha que se restringiu a apenas comentar sobre a quantidade de mulheres e facilidade de obtê-las¹⁰². Mesmo em Francisco de Lemos não se encontra muitas mais observações. Almada é, portanto, o que mais nos oferece informações.

5- Considerações finais

⁹⁷ SWEET, James H. *Op cit.* p. 53.

⁹⁸ ALMADA, André Álvares de. *Op cit.* p. 49.

⁹⁹ *Ibid.* p. 49.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ COELHO, Francisco de Lemos. *Op cit.* p. 118.

¹⁰² Tendo isso em vista, e a ausência da descrição da “nudez” observada no sub-item *Vestimentas*, acreditamos que o pudor e a moral cristã eram mais fortes em Donelha e o impediram de descrever tais costumes.

O discurso sobre o africano na literatura de André Álvares de Almada, Francisco de Lemos Coelho e André Donelha, e o seu desenvolvimento, de final do século XVI aos últimos anos de Oitocentos, apresenta-se nos limites culturais dos autores. As informações foram organizadas em torno de três itens de representação: *a cor negra e animalização do africano, as crenças e os modos de viver*, no interior dos quais o africano é descrito e avaliado positiva ou negativamente. Percebemos, assim, que a avaliação de um determinado item não comporta, necessariamente, conseqüências em outros (os Jalofos, por exemplo, embora sejam penalizados por serem Muçulmanos, não deixam de ser elogiados pela maestria na guerra) e que, ao contrário do que poderíamos pensar, algumas características contrastantes não foram estigmatizadas automaticamente, como tentamos demonstrar no item *a cor negra e animalização do africano*. Contudo, nem por isso a imagem do africano deixou de ser assimilada a de um animal.

Ao contrário do que afirma José da Silva Horta na sua análise sobre os relatos que retratam os primeiros encontros com as sociedades africanas, os autores por nós aqui analisados já não trabalham mais com o desconhecido. A evolução dos contatos adquirida pela convivência com os povos africanos conduziu à superação de alguns estereótipos como imagens de seres míticos.

Os padrões morais e civilizacionais condicionam de tal modo as representações que, algumas vezes, constituem um obstáculo a apreensão das características sociais africanas; induzindo os autores, inclusive Almada, a equívocos que recentes estudos desmistificam, como é o caso das religiões africanas analisadas no item *crença*. Em outros aspectos, entretanto, encontramos confluências entre a fonte e a bibliografia, como exemplo podemos citar a descrição de rituais de iniciação sexual confirmada por James Sweet.

Ao analisarmos os distanciamentos e aproximações dos textos, notamos que as informações que trazem e os sistemas de valores que lhes subjazem são comuns em todos os autores. Esse olhar comum corresponde a uma postura etnocêntrica: “O Outro sendo alvo de uma valorização ou desvalorização conforme se posiciona em relação ao

modelo do Mesmo”¹⁰³. O etnocentrismo atingiu seu máximo em determinadas caracterizações e algumas vezes comportou algum grau de relativismo. Vislumbramos pontualmente o esforço dos viajantes na compreensão de determinados comportamentos, no entanto, as diferenças sócio-culturais são desconsideradas ou mesmo não percebidas. A grande heterogeneidade dos povos africanos é generalizada sob a caracterização pejorativa de “negros” e “gentios”.

Dessa forma, demonstramos que a opção de se estudar a costa ocidental da África a partir dos relatos de viagens é perfeitamente viável. Além disso, nossa pesquisa pelos acervos da Biblioteca Nacional nos mostrou outras possibilidades de pesquisas, abrangendo outras épocas e outras regiões como Congo e Angola.

BIBLIOGRAFIA

ALMADA, André Álvares de. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde feito pelo Capitão André Álvares d' Almada ano de 1594*. Ferronha, António Luís, (ed.), Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, [1594] 1994.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador, e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERTAUX, Pierre. *Historia Universal - Siglo XXI. Vol. 32. Africa, Desde la Prehistoria hasta los Estados Actuales*. Trad. Manuel Ramón Alarcón. México: Siglo Veintiuno, 1978.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Tomo III. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, s/d.

CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998.

COELHO, Francisco de Lemos. *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Academia Portuguesa da História. Lisboa MCXC.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *A descoberta da África*. Lisboa: Edições 70, 1965.

¹⁰³ HORTA, José da Silva. *Op cit* . p. 326.

- DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*, version bilingue Portugais-Français, Edição, Introdução, Notas e Apêndices por Avelino Teixeira da Mota. JNICT, 1977.
- DUBY, George (org.). *História da vida privada. Da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FALCÃO, Ana M., NASCIMENTO, Maria T., LEAL, Maria L. (org) *Literatura de viagem: narrativa, história, mito*. Lisboa : Ed. Cosmos, 1997.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HEGEL, Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1995.
- HORTA, José da Silva. A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In: *Mare Liberum*. nº 2, 1991.
- KI-ZERBO, Joseph. *Historia da Africa Negra*. Mira-Sintra: Europa-América, 1999.
- LIMA, Francisco. *O outro livro das maravilhas. A peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- LOVEJOY, Paul E. *A escravidão em África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.
- MAESTRI, Mário. *História da África Negra Pré-Colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MOTA, Avelino Teixeira. *Dois escritores quinhentistas de Cabo Verde. André Álvares de Almada e André Dornelas*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.
- PINTO, João Rocha. *A viagem memória e espaço. A literatura de viagens. Os primitivos relatos de viagem ao Índico, 1497-1550*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1989.
- SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné (estudo preliminar, edição crítica, tradução, notas e comentário de Aires A. Nascimento. Introdução histórica de Henrique Pinto Rema)*. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- SWEET, James H. *Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- THOMAZ, Luis Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

XAVIER, Ângela B. & HESPANHA, Antônio Manuel. “A representação da sociedade e do poder”. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*, volume 4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

ZURARA. Gomes Eanes de. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Introdução e notas de Reis Brasil. Mem Martins: Europa-América, 1989.