

ISLAMIZAÇÃO A PARTIR DE BAIXO: EDUCAÇÃO E EXPANSÃO ISLÂMICA NA ÁFRICA OCIDENTAL

Islamization from below: Education and Islamic expansion in West Africa

Thiago Henrique Mota⁵²

Resumo

Neste capítulo, eu demonstro como a religião islâmica expandiu-se na África Ocidental a partir do século XV. A questão central respondida é: como o Islã se tornou estruturante na Grande Senegâmbia antes dos jihads que tomaram a região nos séculos XVIII e XIX? Meu argumento é que a expansão da fé muçulmana é mais bem explicada pelo conceito de “islamização a partir de baixo”, evidenciando os pilares sociais da fé a partir da base da sociedade. Junto a esse segmento populacional, pregadores muçulmanos desenvolveram habilidades religiosas e formaram discípulos através de escolas corânicas. Essas escolas tiveram papel central na popularização do Islã, secundando guerreiros e elites intelectuais muçulmanos que, posteriormente, ascenderam ao poder.

Palavras-chaves: Islã; Grande Senegâmbia; Islamização; Escolas corânicas; Ensino religioso; Jihad.

Abstract

In this chapter, I demonstrate how the Islamic religion expanded in West Africa from the 15th century onwards. The main addressed question is: how did Islam become a social framework in Greater Senegambia before the jihads that took place in the region in the 18th and 19th centuries? My argument is that the expansion of the Muslim faith is better explained by the concept of “islamization from below”, evidencing the social pillars of faith from the base of the society. Within this populational segment, Muslim preachers developed religious skills and educated disciples through koranic schools. Such schools played a central role in the popularization of Islam, ahead of warriors and intellectual Muslims who, later, ascended to power

Keywords: Islam; Greater Senegambia; Islamization; Koranic schools; Religious education; Jihad.

⁵² Professor de História da África, Universidade Federal de Viçosa. Este capítulo foi escrito durante o período que o autor passou na Universidade da Pensilvânia (EUA) como pesquisador visitante financiado pela Comissão Fulbright. Essa pesquisa integra o projeto “Expansão e retração islâmica na região da atual Guiné-Bissau: contornos de uma excepcionalidade oeste-africana (1789-1974)” financiado pela FAPEMIG – Termo de Outorga FAPEMIG/DAP n°. 36527059/2021. O autor agradece a todas essas agências e instituições pelo apoio. Contato: thiago.mota@ufv.br.

Neste capítulo, meu objetivo é demonstrar como a religião islâmica estava presente em amplos setores das sociedades da Grande Senegâmbia, na África Ocidental, desde o início do século XVI, tendo iniciado sua expansão social em larga escala ainda no século XV. A questão central que endereço é: como o Islã se tornou um elemento estruturante na Grande Senegâmbia antes do século XVIII, época dos propalados jihads que tomaram a região? Para respondê-la, eu argumento que a expansão da fé muçulmana é mais bem explicada através do conceito de “islamização a partir de baixo”. Esse conceito evidencia os pilares sociais da fé a partir da base da sociedade, formada por agricultores, pescadores, criadores de gado e artesãos. Junto a esse segmento populacional, foram desenvolvidas habilidades religiosas e intelectuais por meio de pregadores muçulmanos e de seus discípulos, através de escolas corânicas. Essas encontravam-se difundidas pela região e tiveram papel central na popularização do Islã. No processo de expansão religiosa, as escolas secundaram guerreiros e elites intelectuais muçulmanas que, posteriormente, ascenderam ao poder.

A história do Islã na África é um tema de crescente interesse acadêmico. Os estudos dos jihads dos séculos XVIII e XIX têm larga história. Eles foram inaugurados pelo historiador nigeriano H. F. C. Smith (1961), ao argumentar que o fato mais importante da história do oeste africano oitocentista não era a colonização europeia, mas as revoluções muçulmanas. Desde então, uma crescente bibliografia tem se dedicado a analisar o tema, sob vários ângulos e em distintas tradições intelectuais. Considerados os últimos 20 anos, destacam-se pesquisas dos subcampos da história intelectual islâmica, das confrarias religiosas e as novas abordagens econômicas e políticas.

David Robinson (2004) trouxe uma reflexão sobre a necessidade de se considerarem os significados locais para questões islâmicas de ordem global. As contribuições de Cheikh Anta Babou (2007), Rudolph Ware (2014); Lamin Sanneh (2016), Fallou Ngom (2016) e Mauro Nobili (2020) trazem avanços a partir do estudo de documentos africanos, sejam textos internos de confrarias religiosas, tradições orais, documentação de arquivos e bibliotecas senegaleses ou produção intelectual muçulmana local. Destaco o estudo das fontes escritas em línguas africanas através do alfabeto árabe, a aljamia. Já na tradição da história econômica e política marcada por renovação teórica e metodológica que dá centralidade para dilemas africanos, as contribuições de Abderramane Ngaidé (2012), Assan Saar (2016), Paul Lovejoy (2016), Michael Gomez (2018), Toby Green (2019) e Rokhaya Fall Sokna (2018) trazem novas releituras sobre as demandas de agentes internos da região, suas relações com o colonialismo europeu desde o ponto de vista local, as imbricações da cultura religiosa na produção econômica e política, além de revisão da história de Estados africanos anteriores à colonização europeia à luz de novas fontes, métodos e análises.

Destacada a contribuição efetiva desses estudos, cabe notar que nenhum deles foi construído a partir de abordagens do campo da História Social. Eles tratam de questões culturais, intelectuais, econômicas e políticas ligadas às elites locais, clero muçulmano e comerciantes, em perspectivas micro ou macro cujos objetivos são outros que não as transformações amplas nas bases das sociedades africanas a partir do advento do Islã. Já minha contribuição analisa o modo como pessoas comuns aceitaram o Islã como uma força espiritual forte o suficiente para orientar suas vidas cotidianas. Eu argumento que esse reconhecimento foi a base da ascensão econômica e política dos muçulmanos na Senegâmbia. Ele aconteceu muito antes das guerras de jihad do século XVIII, o que oferece uma interpretação renovada sobre esses levantes: eles não foram o motor da expansão religiosa, mas seu resultado. Da islamização das bases das sociedades africanas surgiu a legitimidade que sustentou a ascensão política de lideranças muçulmanas.

Na construção desse argumento, o recorte cronológico estabelecido para essa pesquisa diz respeito ao período entre os séculos XV e XIX na região da Grande Senegâmbia (Barry, 1998), que compreende territórios dos atuais Mauritânia, Mali, Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné e Serra Leoa, conforme imagem 01. A definição geográfica acompanha a bacia dos rios Senegal e Gâmbia e acrescenta o rio Kolonté, ao sul, por nascer na mesma região dos demais, no Futa Jalom, na Guiné. O foco da análise está na continuidade e acréscimos na cultura religiosa islâmica ao longo do tempo, não nas rupturas entre um suposto passado pré-islâmico e a islamização das massas a partir dos jihads. Essa análise conjuga o espaço da

Grande Senegâmbia com o *hinterland* africano, adentrando Mali, Marrocos e Argélia, e com o Mundo Atlântico, incluindo a diáspora muçulmana africana. Para tanto, foram realizadas pesquisas em arquivos, museus, bibliotecas e centros de pesquisa e documentação da Alemanha, França, Gâmbia, Guiné-Bissau, Portugal e Senegal, aos quais se somam fontes publicadas, como narrativas de viagens, cartas de missionários e tratados políticos.

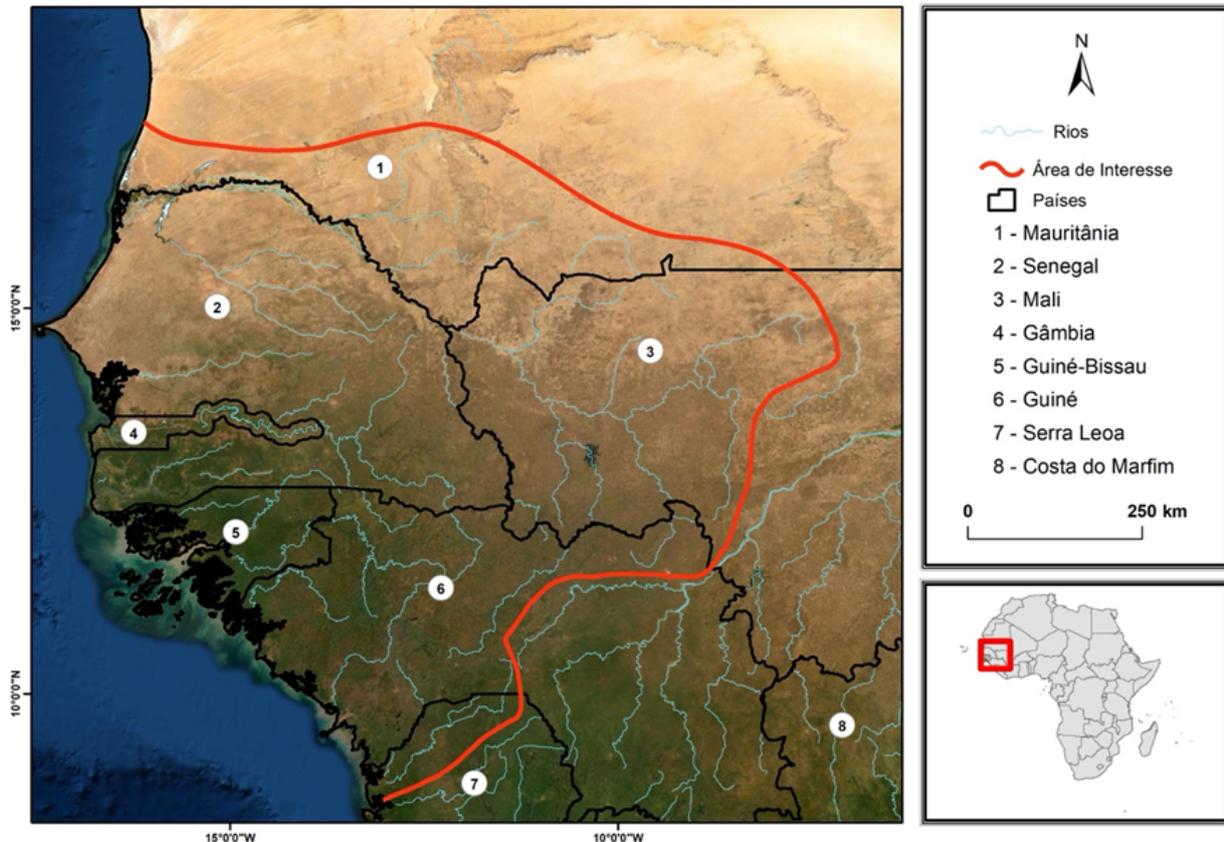


Imagem 1: Grande Senegâmbia. Fonte: autor.

A metodologia utilizada corresponde ao cruzamento de informações recolhidas a partir de múltiplas fontes, lidas na perspectiva das sociedades africanas, buscando o ponto de vista delas. Essa abordagem foi construída a partir do conceito de “islamização a partir de baixo”: o impacto da instrução religiosa realizada por pregadores muçulmanos conhecidos como marabutos ou bexerins junto à base das sociedades, mormente nas aldeias rurais dispersas pela região. É dado destaque, portanto, ao impacto transformador da educação islâmica através das escolas corânicas e, principalmente, aos sujeitos responsáveis por levar a islamização a partir de baixo a cabo: os marabutos e seus discípulos, conhecidos como *talibés*. Islã africano, Islã global

A expansão islâmica no continente africano remonta ao tempo do profeta Mohammed, ainda no século VII, quando a primeira diáspora muçulmana atravessou o mar Vermelho rumo à Etiópia. Na porção ocidental do continente, as primeiras crônicas árabes indicam a chegada do Islã por volta do século IX. No século XI, parte do Magrebe entre Mauritânia e Marrocos foi politicamente conquistada por devotos muçulmanos conhecidos como Almorávidas. Daí em diante, as referências à presença islâmica no que chamo de “grande ocidente africano”, que compreende toda a porção oeste que vai da Argélia, ao norte, à Nigéria, ao sul, multiplicam-se. Proponho o conceito de grande ocidente africano por entender que a divisão de caráter geográfico-racial entre África Ocidental limitada pelo Saara ao norte, e Norte da África ou Magrebe, limitado pelo mesmo deserto ao sul, não se sustenta quando se analisam fontes acerca de mobilidades africanas. Essas duas regiões

estiveram conectadas no passado, quando o deserto era menor e o número de oásis era maior (Lydon, 2009), e assim permanecem. Essa divisão é um paradigma acadêmico produzido no norte global que não se sustenta empiricamente (Lecocq, 2015). Retomando, a partir da expansão almorávida, a presença islâmica em todo o grande ocidente africano torna-se crescente na documentação.

Considerada essa informação, não deveria ser surpresa observar que, desde a aurora do tráfico atlântico de pessoas africanas escravizadas, muçulmanos negros contavam-se entre aqueles desafortunados a viver no exílio. Em 1553, por exemplo, um muçulmano wolof, escravizado e vendido em Portugal, onde passou a chamar-se Francisco Jalofo, foi denunciado perante o Tribunal do Santo Ofício, acusado de seguir os preceitos do Islã, mesmo sendo batizado, ou seja, tendo passado pelo rito de iniciação cristão católico. No tribunal inquisitorial que se seguiu, ele foi perguntado sobre seus pais e respondeu que “eram ambos da seita de Mafamede e que ele também era da dita seita de Mafamede e que ele foi retalhado e foi ensinado por seu pai e sua mãe e demais parentes na seita, tanto nas orações quando nas demais cerimônias da dita seita de Mafamede. [...]”.⁵³ No mesmo ano, outro muçulmano wolof também foi processado, pelo mesmo motivo. Tratava-se de um homem batizado como Bastiam, a quem foi “perguntado se ele sabia ler o Alcorão dos mouros e se sabia escrever, ele disse que sabe ler o Alcorão e que ele podia escrever”.⁵⁴

Em meados do século XVI, o Islã já tinha raízes estabelecidas na Grande Senegâmbia, região de origem desses homens de identidade wolof. Os mecanismos de produção da religião eram a educação e a instrução familiar: Francisco informou ter sido iniciado nos preceitos religiosos por sua família, visto que seu pai e sua mãe eram muçulmanos, ensinaram-lhe as orações, as cerimônias religiosas e o circuncisaram – ou retalharam, como se lê no documento. Já Bastiam tinha uma formação mais sofisticada: havia sido alfabetizado na língua árabe, sabia ler e escrever e estava apto para realizar leituras do *Alcorão*. Não por acaso, Bastiam era conhecido por ser um marabuto na comunidade de muçulmanos wolofes em Lisboa. Certamente havia frequentado escolas corânicas em sua terra natal, onde fora capacitado para esse ofício, como será debatido adiante. Portanto, desde meados do século XVI já há evidência da expansão do Islã entre os povos Wolof⁵⁵ da Senegâmbia.

Entre o final do século XVI e o primeiro quarto do século XVII, o Caribe sob administração castelhana foi a região que mais traficou pessoas africanas escravizadas nas Américas, grande parte delas adentrando o continente pelo porto de Cartagena de las Indias. Nessa cidade, uma missão religiosa coordenada pelos jesuítas foi iniciada em 1604, com o objetivo de promover esse tráfico através do batismo, catequização e cristianização dos africanos recém desembarcados. A Grande Senegâmbia figura como um dos principais entrepostos de origem dessas pessoas, na África. Sabendo que o Islã já se desenvolvia por lá vigorosamente havia pelo menos 100 anos, é de se esperar que houvesse muçulmanos entre os Wolof, Mandinga, Fula e outros grupos étnicos procedentes da região, em Cartagena de Indias. E de fato havia.

Como o objetivo de instruir os padres inicianos no exercício de seus ministérios cristãos entre os africanos escravizados na América, o jesuíta Alonso de Sandoval escreveu um tratado, publicado em 1627. Nesse documento, ele buscava dar a conhecer aspectos da história africana para melhor entender as pessoas que os padres se esforçavam para cristianizar, como justificava moral da escravidão com a qual compactuavam. Sandoval

⁵³ Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (IAN/TT), Inquisição de Lisboa, processo 4031, fl.14.

⁵⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo 12047, fl.3.

⁵⁵ A grafia utilizada para nomes de grupos indígenas está de acordo com a Convenção da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de 1953. Segundo Cristina Pompa, a “letra maiúscula para os nomes tribais (com a minúscula no emprego adjetival), sem flexão de número e gênero (...) é um modo, simbólico, de reconhecer um coletivo linguístico, étnico e territorial: não um somatório de indivíduos, mas uma coletividade única, distinta da comunidade nacional, já que os grupos indígenas não têm, hoje, países ou pátrias que se possam escrever com a letra maiúscula” (Pompa, 2003, p. 30).

alertava os missionários para as dificuldades encontradas na conversão de povos procedentes da Grande Senegâmbia à fé cristã. Ele dizia que “os Iolofos, Berbesies, Mandingas e Fulos geralmente podem entender-se uns aos outros, mesmo que suas línguas e castas sejam diversas, devido à grande comunicação que têm por terem todas essas nações igualmente recebido a seita de Mafoma” (Sandoval, 1627, p. 57). O padre concluiu seu argumento dizendo que, pelo exposto, era preciso ter mais cuidado na pregação junto a eles e mais atenção para responder às perguntas que faziam. “Ter recebido a seita de Mafoma” significava, naquele contexto, ser seguidor dos princípios divulgados por Mohamed, chamado Mafoma em português e espanhol arcaico. Os muçulmanos da Senegâmbia, portanto, colocavam dificuldades aos padres cristãos empenhados na conversão de africanos (Mota, 2021).

Trinta anos depois, em 1657, outro documento ratifica o desafio listado por Sandoval. Um processo canônico iniciado em Cartagena de las Índias em busca da santificação de Pedro Claver, um dos jesuítas atuantes na missão daquela cidade, relata a resistência de um muçulmano wolof a tornar-se cristão. Sua aceitação da religião foi listada no processo como um milagre realizado por Claver após sua morte. Trata-se de Francisco de Jesús Yolofo, um homem a quem “padre Pedro Claver tentou persuadir com sua vida e palavras para que deixasse a seita de Mafoma e seguisse nossa santa fé católica” (Splendiani, Aristizábal, 2002, p. 309). Mais uma vez, o Islã ensinado e aprendido na África Ocidental tornava-se global através da dialética do tráfico atlântico, que mundializou crenças e culturas africanas ao mesmo tempo em que as combatia através de recursos como as missões religiosas e tribunais inquisitoriais.

A presença de muçulmanos africanos de grupos étnicos presentes na Senegâmbia continuou pelas Américas ao longo dos séculos seguintes. Um agente colonial inglês relatou, referindo-se ao final do século XVIII, que “uma vez, tive outro serviçal Mandinga, que podia escrever, com grande beleza e exatidão, o alfabeto árabe e algumas passagens do Alcorão” (Edwards, 1801, p. 72). Casos como esse multiplicam-se na documentação e em estudos mais recentes. O que essas evidências indicam é que a expansão islâmica na África Ocidental e a produção de ferramentas de ensino e aprendizagem religiosa e dos recursos necessários a essa aprendizagem, como a alfabetização em árabe, precedem as revoluções muçulmanas e permanecem durante elas. Essas revoluções foram levantes em sociedades que já eram largamente muçulmanas, mas cujo público estava alijado da participação no poder político. Diante da constatação da anterioridade da expansão social do Islã em relação aos jihads, faz-se necessário analisar as raízes dessa expansão religiosa, que correu pacífica e sorradeira – com poucas exceções – até o final do século XVIII.

Os pregadores na expansão islâmica

Os pregadores muçulmanos, também conhecidos como marabutos ou bexerins, tiveram papel central na mediação do Islã, ao fazer a religião acessível às pessoas comuns. Eles criaram as condições para os levantes muçulmanos posteriores, que levaram ao estabelecimento de Estados muçulmanos, ao produzirem uma cultura política islâmica baseada em princípios corânicos, como a justiça, igualdade e promoção do conhecimento (Mota, 2020, p. 314-315). A atuação desses religiosos é notável na documentação desde o século XV, permanecendo até o século XIX. Esse dado é importante por evidenciar que o período dos jihads não é um momento de ruptura na história social da expansão islâmica na África Ocidental. O elemento fundamental da expansão islâmica existia antes e persistiu depois da tomada do poder político por lideranças muçulmanas.

A grande transformação nos vetores da islamização ocorreu na passagem do século XV para o XVI. Foi nesse momento que o Islã deixou de ser uma religião divulgada por pregadores estrangeiros e passou a ser anunciada por muçulmanos instruídos na África Ocidental, mormente de língua wolof, mandinga e fula. A existência desses dois grupos de divulgadores do Islã (estrangeiros e locais) já é conhecida pela historiografia (Sanneh, 1997, p. 12 *et passim*). Por outro lado, esse capítulo contribui para avançar esse conhecimento na medida em que a pesquisa realizada permite evidenciar com precisão o momento da transição entre ambos e a permanência fundamental dos pregadores locais mesmo durante o

período de jihads. Isso demonstra como as bases da islamização foram construídas a partir das culturas religiosas e políticas locais.

Em 1455, o navegante italiano Alvise de Cadamosto relatava sua viagem à costa da Senegâmbia dizendo:

A fé destes primeiros negros é muçulmana, mas eles não são tão firmes na fé como estes mouros brancos, especialmente os pequenos. No entanto, os mestres têm-na como uma escolha porque trazem constantemente consigo alguns padres azenegues ou algum árabe, [que] dê alguns ensinamentos aos ditos senhores, falando da fé maometana (...). (Brásio, 1958, p. 317).

Cadamosto indica que a fé islâmica já estava presente na costa africana ao sul do Saara e conjectura que seus aderentes, no entanto, não estavam muito convictos de sua devoção. Qual a origem dessa informação subjetiva sobre o grau de adesão da população local ao Islã? Teria o viajante elementos suficientes para comparar diferentes aspectos do Islã professado ao norte e ao sul do Saara e hierarquizá-los? Na condição de navegante italiano a soldo português, experiente no mar Mediterrâneo, é provável que Cadamosto tivesse algum conhecimento sobre a cultura islâmica norte-africana que lhe permitisse produzir conjecturas. Outra possibilidade é que a análise subjetiva acerca da fé local seja procedente não de sua opinião, mas daquela dos pregadores estrangeiros com os quais teve contato ao visitar a costa africana. Cadamosto estaria, portanto, dando expressão escrita a oralidades africanas, produzidas no intercâmbio cultural entre norte e sul do Saara. Nesse sentido, a informação reportada tem mais valor como um dado da opinião de pregadores norte-africanos sobre seus companheiros muçulmanos sul-saarianos do que como um fato em si mesma.

No ano seguinte, o navegante português Diogo Gomes também relatou sua viagem à região do rio Gâmbia, onde travou uma conversa com um pregador muçulmano estrangeiro, mas não do norte: tratava-se de um homem vindo do Mali, grande referência política e religiosa para todo o espaço oeste-africano (Gomez, 2018). Conforme Diogo Gomes, às margens do rio Gâmbia “havia um bispo da sua igreja, natural do Mali, que me perguntou sobre o Deus dos cristãos. Respondi-lhe de acordo com a inteligência que Deus me tinha dado. E por último perguntei-lhe sobre Mafamede em quem eles acreditam” (Gomes, 2002, p. 81). Por comparação com a estrutura clerical católica, Gomes demonstra a institucionalidade do Islã e sua vinculação com o *hinterland* africano, apontando a extensão cultural do império do Mali até a costa atlântica.

Contudo, não era apenas a cultura religiosa do Mali que influenciava na formação do Islã na Senegâmbia. Reforçando a informação reportada por Cadamosto, Valentim Fernandes compilou vários relatos de viagens à costa africana realizadas entre meados do século XV e início do XVI, dentre os quais aponta a influência religiosa vinda do norte da África. Conforme o cronista:

O rei e todos os seus senhores e senhores desta província de Gilofa são maometanos e têm seus bexerins brancos, que são clérigos e pregadores de Maomé, que sabem escrever e ler. Esses bexerins vêm de longe do sertão, como do reino de Fez ou do Marrocos, e vêm converter esses negros à fé com sua pregação (Brásio, 1958, p. 695).

Do conjunto dessas informações, é possível concluir que entre meados do século XV e início do XVI a islamização na Senegâmbia era conduzida majoritariamente por sujeitos estrangeiros, vindos tanto do norte do continente quanto do interior ao sul do Saara. No entanto, esses personagens deixaram de ocupar a vanguarda na expansão do Islã a partir do momento em que lideranças religiosas locais foram formadas por eles. Foi o caso relatado por Francisco Jalofo, apresentado acima: ele já nasceu numa família muçulmana e foi instruído na religião por seu pai, mãe e demais parentes. Ele acrescenta que seu pai era mouro (possivelmente oriundo da porção ao norte do rio Senegal, território da atual Mauritânia) e sua mãe era Wolof, assim como ele, o que evidencia o regime de matrilinearidade e o fato de seu pai estar na comunidade de sua mãe, e não o contrário.

A incorporação de pregadores locais como principais divulgadores do Islã foi apontada pelo comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada na década de 1590. Ao

descrever a presença de uma liderança muçulmana nos Estados wolofes, ele destacou tratar-se de “um caciz Wolof, aí chamado bexerim” (Brásio, 1964, p. 236). Caciz e bexerim são termos intercambiáveis nessa documentação para referir-se aos pregadores do Islã. O pregador já não era um estrangeiro, mas um homem wolof. Essa informação foi corroborada poucos anos depois pelo padre Manuel Álvares, um jesuíta português, em 1616, ao apontar o modo de vida da nobreza wolof e a educação islâmica oferecida às crianças, sobretudo àquelas que deveriam se tornar pregadores da religião no futuro. Conforme relatou o iniciano:

Os melhores da nobreza wolof vivem no sertão. Entre estes, mantém-se a seita mafoma. [...] Os bexerins ensinam árabe aos filhos. Por isso são criados para ministros. [...] Em Bambaceita, terra do Borçalo [perto do rio Salum (...)] com o Alcorão, eles têm uma escola geral de leitura e escrita”.⁵⁶

A partir desse momento, a indicação da presença de pregadores locais torna-se mais evidente na documentação, ainda que haja referências esporádicas a pregadores estrangeiros a divulgar o Islã na grande Senegâmbia (Mota, 2021). Em 1685, um agente francês descrevia povos Mandinga nas imediações do rio Gâmbia afirmando que “eles seguem a lei maometana, [...] tendo escolas públicas, onde aprendem a ler em árabe, que é sua língua de religião e na qual o *Alcorão* está escrito”. Essas escolas eram frequentadas por meninos, na maior parte das vezes durante a noite. Nelas, eles estudavam o *Alcorão* e o recitavam, podendo “ser ouvidos cantando as lições do Alcorão, ou orações em árabe”. Segundo esse informante francês, “não há ninguém que não saiba escrever, e as letras árabes também são usadas para escrever sua língua natural” (Courbe, 1685), destacando um avançado processo de desenvolvimento da escrita aljami: o uso de caracteres árabes para escrita de outras línguas. Nesse caso, o idioma mandinga.

No final do século XVIII, o viajante escocês Mungo Park deixou outra evidência da amplitude das escolas corânicas na grande Senegâmbia, destacando como elas eram efetivas no processo de expansão do Islã. A partir de sua viagem à região, ele narrou a ausência de perseguição religiosa entre os Mandinga, deixando claro que o avanço do Islã não era produto da imposição da fé pela força, mas do trabalho contínuo de educação e da existência de um sistema de ensino corânico bem estruturado. Conforme Park:

A perseguição religiosa não é conhecida entre eles, nem é necessária; pois o sistema de Maomé se estende por meios muito mais eficazes. Estabelecendo pequenas escolas nas diferentes cidades, onde muitos das crianças pagãs e maometanas são ensinadas a ler o Alcorão e são instruídas nos princípios do Profeta (Park, 1799, p. 60).

Esses dados coadunam-se com as informações reportadas por Hannan Kilham, em 1825, sobre a presença mandinga na região da Serra Leoa, limite austral do escopo geográfico desta pesquisa. Segundo a viajante inglesa, “os mandingas têm sido tão zelosos em espalhar a fé islâmica através das escolas que se espalharam em quase todas as direções e viajaram e se estabeleceram em muitas partes do país”.⁵⁷ O papel das escolas corânicas, portanto, é mantido mesmo já adentrado um quarto do século XIX, quando vários movimentos jihadistas já tinham atingido a África Ocidental. Trata-se do mesmo processo de expansão religiosa através de pregadores imbuídos do *da'wa*, também conhecido como missionarismo islâmico (Mota, 2021), iniciado por clérigos estrangeiros e que ganhou força através da formação de pregadores locais desde meados do século XVI, conforme demonstrado acima.

⁵⁶ Álvares, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7, p. 11v.

⁵⁷ National Records Service, National Archives of the Gambia (NRS/NAG). Fundo: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p. 41.

Esses dados corroboram minha tese de que a expansão do Islã na África Ocidental foi um processo caracterizado pela “Islamização a partir de baixo”: um processo de longa duração cujas bases foram lançadas na Senegâmbia no início da Idade Moderna, iniciado com pregadores estrangeiros e que ganhou velocidade e alcance através de ministros muçulmanos locais, instruídos nas escolas do Alcorão. Seu foco esteve na conversão da população em geral, tanto setores nobres como pessoas comuns, como se nota na ampla extensão das escolas corânicas, possibilitando uma revolução cultural silenciosa e crescente em ritmo de progressão geométrica. Para explicar o funcionamento desse processo, a seção seguinte focará nas pregações realizadas por esses indivíduos e na relação mantida por eles com seus discípulos, que os substituiriam numa corrente contínua e intergeracional de expansão religiosa.

Discípulos, os pregadores do amanhã

Os bexerins tinham duas atribuições fundamentais no processo de expansão social do Islã: realizar pregações públicas, tornando a religião acessível às pessoas comuns, e instruir novos pregadores, a se tornarem responsáveis pela continuidade da prática. Essas duas atividades são marcantes ao longo da documentação analisada, entre os séculos XV e XIX, com destaque para o já indicado protagonismo de bexerins locais, em detrimento de estrangeiros, a partir de meados do século XVI. Em 1669, um mercador cabo-verdiano relatava que “não há bexerim que não traga consigo dez e doze meninos, a quem ensina a ler e a escrever, que fazem em quadros de madeira, e aprendem à noite à luz do fogo, o que fazem em voz alta” (Peres, 1990, p. 117). Essa informação evidencia o papel das escolas corânicas ao mesmo tempo em que traz a formação oferecida aos meninos para o primeiro plano.

No final do século XVIII, Mungo Park relatava a existência de um sistema de ensino bem estruturado na Grande Senegâmbia, que atendia tantas crianças procedentes de famílias muçulmanas quanto aquelas oriundas de lares devotados a religiões locais. Trata-se, pois, de uma forte evidência do papel pacífico da educação religiosa na expansão do Islã. Na aldeia de Kamalia, o viajante afirma ter observado que os alunos “eram, em sua maioria, filhos de pagãos [não muçulmanos]; seus pais, portanto, não podiam ter predileção pelas doutrinas de Maomé. Seu objetivo era o aprimoramento de seus filhos”.⁵⁸ Portanto, o domínio de habilidades como leitura e escrita acompanhadas dos valores e da espiritualidade islâmica ofertados nessas instituições eram vistos de forma positiva pelas famílias, à revelia das religiões professadas no âmbito doméstico. O Islã passa a ser visto como forma de ascensão social, como um aprimoramento do sujeito, nas palavras de Park.

Essas escolas preparavam as crianças para o conhecimento da doutrina islâmica presente no Alcorão e para a condução de celebrações públicas, por meio do domínio de orações. Quando as crianças demonstravam ter atingido os objetivos expressos nesse sistema de ensino, era-lhes conferido o título de bexerim. Antes da concessão do título, no entanto, os estudantes eram submetidos a um processo de avaliação. Conforme Park, “quando qualquer uma delas [as crianças] lê o Alcorão e realiza um certo número de orações públicas, uma festa é preparada pelos mestres da escola, e o acadêmico faz um exame, ou (em termos europeus) tira seu diploma”.⁵⁹ O cronista afirma ter assistido a três cerimônias desse tipo, nas quais ouviu “com prazer as respostas distintas e inteligentes que os estudiosos frequentemente davam aos bexerins, que se reuniam nessas ocasiões, e agiam como examinadores”.⁶⁰ Concluída a arguição oral, se bem-sucedida, passava-se à cerimônia de atribuição do título de bexerim ao discípulo:

⁵⁸ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

⁵⁹ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

⁶⁰ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

Quando os bexerins se satisfazem a respeito do aprendizado e das habilidades do estudante, a última página do Alcorão é colocada em suas mãos, e ele a lê em voz alta; O menino que havia terminado a lição pressionou o papel contra a testa e pronunciou a palavra Amém; Em seguida, todos os bexerins se levantaram e, apertando cordialmente sua mão, conferiram-lhe o título de bexerinn.⁶¹

Uma vez concluídos os estudos nas escolas corânicas e certificado como bexerim, o então discípulo tornava-se ele próprio pregador, habilitado para exercício da divulgação do Islã. Nessa condição, ele poderia conduzir as preces públicas, abrir sua própria escola corânica e formar outros estudantes. As habilidades de leitura e escrita usando o alfabeto árabe tornavam-se fundamentais nesse processo, pois esse personagem tornava-se intermediário entre a cultura letrada islâmica e os setores da população que não tinham instrução para ler o *Alcorão* e, portanto, o recebiam oralmente. Esse processo tem sido chamado de “consciência literária” (Hall, 2011), exprimindo como o Islã expandia-se oralmente a partir do conhecimento da narrativa escrita, evidenciando a relação complementar entre escrita e oralidade.

O exercício das faculdades intelectuais relacionadas à alfabetização e seu uso para divulgação oral da religião são notáveis num trecho da narrativa do padre jesuíta Manuel Álvares, ainda em 1616. Ao visitar uma aldeia wolof provavelmente no Estado do Caior, entre atual península de Dacar e o rio Gâmbia, ele descreveu o momento em que um pregador islâmico realiza as orações e a divulgação pública da narrativa corânica. Conforme o jesuíta:

Levantando-se, ele ergue as mãos e os olhos para os Céus e, depois de estar assim por um tempo, como se estivesse em contemplação, prostra-se no chão diante do [Alcorão]. Então, ele faz reverências respeitadas. Quando terminam, ele se levanta e diz em voz alta que todos deem graças a Deus e ao seu grande Profeta por tê-lo enviado para convidá-los com o perdão por seus grandes pecados [...]. Então, ele elogia a doutrina dos Pergaminhos, pedindo atenção, que eles cumprem tão bem que, gastando o Ministro mais de duas horas lendo e declarando partes da Escritura, não há ninguém que fale ou durma ou bulha com ele, nunca tirando os olhos dele o grande auditório.⁶²

A citação acima é elucidativa acerca do processo de pregação pública e utilização das habilidades aprendidas nas escolas corânicas, mormente a leitura e a condução das orações. O ato de ler e explicar o *Alcorão* para a audiência, parcialmente alfabetizada, parcialmente dependente da oralidade, foi fundamental para expandir o conhecimento da doutrina e possibilitar sua incorporação na vida das pessoas, tornando-as disponíveis para a conversão e para a adesão ao processo educativo nas escolas corânicas. Trata-se de um ciclo que explica como o Islã foi disponibilizado para pessoas comuns por meio das escolas do *Alcorão*, espalhadas pelos *talibés* ou discípulos. Eles construíram suas próprias escolas após concluírem seus estudos e se tornarem bexerins. Uma cadeia de instituições de ensino primário foi produzida na Grande Senegâmbia, tornando o conhecimento islâmico disponível. A isso chamo “islamização a partir de baixo”.

Considerações finais

Este capítulo demonstrou como as escolas do *Alcorão* tiveram um papel central na dispersão do Islã na região da Grande Senegâmbia entre as pessoas comuns, muito antes das guerras de jihad. Diante dessa evidência, o conceito de “islamização a partir de baixo” permite que os estudiosos entendam melhor a expansão social da religião islâmica no início

⁶¹ NRS/NAG: NGR 1/17, pasta: Islam and Paganism, p.31-32.

⁶² Álvares, Manuel. *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* composta pelo Padre Manuel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S.d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7.

da África moderna. Além disso, lança uma nova luz sobre a presença de muçulmanos letrados no início do Mundo Atlântico, como o caso apresentado acerca dos wolofes processados pela inquisição de Lisboa ou wolofes e mandingas presentes no Caribe. Minha proposta é que uma história social da expansão islâmica na África Ocidental traga centralidade para a agência dessas pessoas comuns. O cumprimento desse objetivo foi possível por meio de uma verificação cruzada e atenta de fontes de diferentes origens. Este ponto de vista inova na produção de conhecimento sobre a história do Islã na África, ao mesmo tempo que oferece diversos *insights* para abordar histórias da África “a partir de baixo”.

Referências bibliográficas

- Babou, C. A. M. (2007). *Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Barry, B. (1998). *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brásio, A. (1958). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, vol. I, (1341-1499)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Brásio, A. (1964). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental. 2.ª série, vol III, (1570-1600)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Courbe, M. de la (1913). *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d’Afrique en 1685*. Edited by P. Cultru. Paris: Société de l’Histoire des Colonies Françaises.
- Edwards, B. (1801). *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies. Vol. 2*. London: Printed for John Stockdale, Picadilly.
- Gomes, D. (2002). *Descobrimento primeiro da Guiné*. Edited by Aires A. Nascimento. Lisboa: Edições Colibri.
- Gomez, M. A. (2018). *African dominion: A new history of empire in early medieval West Africa*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Green, T. (2019). *A fistful of shells: West Africa from the rise of the slave trade to the Age of Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hall, B. (2011). *A History of race in Muslim West Africa, 1600–1960*. New York: Cambridge University Press.
- Lecocq, B. (2015). *Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space*. In: *Journal of African History*, n. 56.
- Lovejoy, P. (2016). *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*. Athens: Ohio University Press.
- Lydon, G. (2009). *On trans-Sahara trails: Islamic Law, Trade Network, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mota, T. H. (2021, Novembro). *Wolof and Mandinga Muslims in the early Atlantic World: African background, missionary disputes, and social expansion of Islam before the Fula jihads*, *Atlantic Studies*. DOI: 10.1080/14788810.2021.2000835.
- Mota, T. H. (2020). “Um coração de rei: Cultura política islâmica como antecedente das revoluções muçulmanas na África Ocidental (Senegâmbia, séculos XVI e XVII).” *Varia História*, 36, p. 295–328.
- Ngaidé, A. (2012). *L’esclave, le colon et le marabout: Le royaume peul du Fuladu de 1867–1936*. Paris: L’Harmattan.
- Ngom, F. (2016). *Muslims beyond the Arab world: The odyssey of ‘Ajāmī and the Murīdiyya*. New York: Oxford University Press.
- Nobili, M. (2020). *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith: Ahmad Lobbo, the Tārīkh al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Park, M. (1799). *Travels in the Interior Districts of Africa performed under the patronage of the African Association in the years 1795, 1796 and 1797*. London: Bulmer and Co.
- Peres, D. (1990). *Duas Descrições seiscentistas da Guiné, de Francisco de Lemos Coelho*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC.
- Robinson, D (2004). *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandoval, A. de (1627). *De Instauranda Aethiopum Salute– Natvralezza, Policia Sagrada i Profana, Costvmbres i Ritos, Disciplina I Catechismo Evangelico de todos Etiopes*. Sevilha: Francisco de Lira Impressor.
- Sanneh, L. (1997). *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism*. Colorado (USA), Oxford (UK): WestView.
- Sanneh, L. (2016). *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press.
- Sarr, A. (2016). *Islam, power, and dependency in the river Gambia basin. The politics of land control, 1790–1940*. Rochester: University of Rochester Press.
- Smith, H. F. C. (1961). “A neglected theme of West African history: the Islamic revolutions of the 19th century.” *Journal of the Historical Society of Nigeria* 02, no. 02, p. 169–185.
- Sokhna, R. F. (2018). *Le Saalum (XVIe–XIXe siècle): un espace de rencontre*. Dakar: Presses Universitaires de Dakar.
- Splendiani, A. M. & Aristizábal, T. (2002). *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Translated from Latin and Italian to Spanish by the editors. Bogotá: CEJA-Centro Editorial Javeriano.
- Ware, R. T. (2014). *The Walking Qur’an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.