

CULTURA MATERIAL, ANCESTRALIDADE E CONEXÕES GLOBAIS EM CACHEU NO SÉCULO XVII⁴

Material Culture, Ancestrality, and Global Connections in Cacheu in the 17th Century

Vanicléia Silva Santos⁵

Resumo

A cosmologia exerceu um papel-chave no povoamento de Cacheu (atualmente na Guiné-Bissau). O sistema de crença popular foi crucial para o desenvolvimento de atividades mercantis nesta cidade costeira no século XV. Os primeiros habitantes reconheciam a sacralidade do território e acreditavam que os espíritos protegiam-nos, assim como as suas atividades comerciais. Revisito fontes do século XVII, como relatórios e cartas de viajantes e missionários, para contar essa história. Utilizo documentos únicos sobre a vida espiritual de Cacheu, evidenciada no caso da inquisição portuguesa contra Crispina Peres, na década de 1660. Ao contrário da sua intenção original, esses documentos oferecem uma visão única sobre o paradigma cosmológico e a cultura material do povo de Cacheu.

Palavras-chave: Cacheu - Guiné-Bissau - Chinás - Irãs - Crispina Peres - ancestralidade - cultura material

Abstract

Cosmology played a key role in the settlement of Cacheu (currently in Guinea-Bissau). The people's belief system was crucial for developing mercantile activities in this coastal town in the 15th century. The first inhabitants recognized the sacredness of the territory, and they believed that the spirits protected them and their commercial activities. I revisit 17th-century sources, such as reports and letters from travelers and missionaries to tell this story. I use unique documents about the spiritual life in Cacheu evidenced in the Portuguese inquisition case against Crispina Peres from the 1660s. Contrary to its original intent, these documents offer a unique view into the cosmological paradigm and material culture of the people of Cacheu.

Keywords: Cacheu - Guinea-Bissau - Chinás - Irãs - Crispina Peres - ancestry - material culture

⁴ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na Conferência Internacional Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais, realizada pela UFRGS, em novembro de 2021; e também no 1º Congresso Internacional de Arqueologia da África, organizado pela UEMA, UPENN, UNIFESP, Université Cheikh Anta Diop e University of Dakar e Centro Cultural Brasil-Guiné Bissau/Embaixada do Brasil na Guiné-Bissau, em setembro do mesmo ano.

⁵ University of Pennsylvania/Universidade Federal de Minas Gerais.

A maior parte das publicações que abordam o aspeto religioso na região ao sul da Gâmbia entre os séculos XV ao XVII focam em algumas religiões monoteístas, como o Islã, o cristianismo e o judaísmo. Enquanto isso, as demais religiões praticadas em diversos locais do continente ficam restritas a duas perspectivas de análise: o processo de conversão para as três religiões citadas e/ou o estudo dos “sincretismos” culturais. O problema é que os modelos de interações culturais aplicados para Cacheu atribuem as mudanças internas aos que vêm de fora e enfatizam no processo de “assimilação” aos arquétipos europeus. Contudo, essa perspectiva ofusca os sistemas de crenças em torno dos espíritos, que são marcadores culturais centrais na cosmologia da região. Assim, a partir de uma perspectiva micro, este ensaio mostra que o culto aos espíritos, os sacrifícios e as práticas divinatórias e de cura enraizadas na população de Cacheu no século XVII estavam mais relacionadas com as tradições cosmológicas dos primeiros moradores — buramos, papeis, mancanhas, felupes, banhuns e sapes — do que com as religiões monoteístas que chegaram posteriormente.

Este texto é um exercício de desafiar alguns paradigmas para o estudo de sociedades do oeste africano que destacam mais na presença portuguesa e no desenvolvimento do tráfico de escravizados e outras mercadorias na região. Está organizado em duas partes: a primeira trata da centralidade dos espíritos públicos e naturais em Cacheu; e a segunda aborda a cultura material local utilizada pelas pessoas para se comunicar com o mundo dos espíritos e também os elementos da cultura europeia e mandinga presentes nas fontes.

Fontes: História negras, narrativa brancas

Este ensaio tem como base fontes escritas coetâneas em português, como os relatos de comerciantes e missionários que estiveram na costa nos séculos XVI e XVII, um processo inquisitorial produzido nos anos 1660 em Cacheu⁶ referências à cultura material presentes nos documentos escritos e também fontes orais contemporâneas coletadas por mim. Dentre os relatos, foram selecionados os seguintes: "Descrição da Costa Ocidental de África do Senegal ao Cabo" de Valentim Fernandes (1507); "Informação da Costa da África" de Antônio Velho Tinoco (1578); "Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde" de André Álvares Almada (1594); "Memorial à Francisco Vasconcelos da Cunha Governador de Cabo Verde" de André Donelha (1625); "Roteiro da Costa da Guiné" de Francisco Pires de Carvalho (1635); "Duas Descrições Seiscentistas da Guiné" de Francisco de Lemos Coelho (1669). Além destes, cartas e relatos de missionários: cartas ânuas de Baltazar Barreira (1606-1610), "A Relação da Etiópia Menor" de Manuel Álvares (1616); e "Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné" (1663-1664). Estas fontes foram selecionadas porque referem-se a testemunhos oculares e também a relatos transmitidos oralmente sobre as práticas religiosas de culto aos espíritos na região de Cacheu. Para facilitar a compreensão de leitores não especializados na ortografia portuguesa seiscentista, os excertos foram atualizados para a língua portuguesa modernizada.

As fontes históricas sobre sociedades costeiras e também do interior da região da atual Guiné-Bissau referentes aos séculos XVI e XVII foram, em sua maioria, escritas por europeus e cabo-verdianos, os quais também registraram a presença dos estrangeiros. Assim, se considerarmos as fontes escritas disponíveis sobre as sociedades ao sul do Casamance, teremos a falsa impressão de que a maioria das sociedades da costa só começou a existir a partir da chegada dos europeus. Como avançar neste impasse sobre a história de algumas sociedades que não deixaram fontes escritas antes da presença europeia? A metodologia mais adequada é ler atentamente os documentos para identificar pistas deixadas pelos informantes sobre o passado das pessoas que viviam na região, de modo a compreender as experiências dos africanos e não dos europeus.

Um caso exemplar é a história de Cacheu, que foi difundida por alguns viajantes como uma povoação de “brancos” (Donelha, 1979 [1625], p.142), contudo, Cacheu está entre as

⁶ Processo inquisitorial de Crispina Peres, número 2079 (1668), Inquisição de Lisboa, localizado no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal, doravante: Processo de Crispina Peres, fl.

mais antigas feiras da região. A palavra Cacheu é de origem banhun (Cissoko, citado em Brooks, 1993, p. 184; Havik, 2004, p. 57) e significa lugar de descanso. Portanto, aquela feira à beira do rio era um importante local de comércio para os comerciantes da região, que levavam para lá seus produtos adquiridos em diferentes regiões ao sul, ao leste e ao norte de Cacheu e trocavam por outros. Cacheu está situado à margem do Rio do mesmo nome, distante cerca de 20 km do oceano Atlântico⁷. Como Cacheu não está situado na costa, aparecem referências esparsas dos portugueses fazendo negócios naquela feira no decorrer desde o século XV; contudo, tais informações são suficientes para evidenciar que Cacheu já era uma importante feira na região.

As primeiras menções ao rio que dava acesso à povoação de Cacheu aparecem nos viajantes que escreveram sobre a costa, que incluíram informações sobre a geografia e o povo da região. O veneziano Alvise Cadamosto (1988, p. 70), que esteve na costa por volta de 1444 e 1445, mencionou que ele havia nomeado o Rio Cacheu com o nome de São Domingos. Algumas décadas depois, entre 1471 e 1480, Duarte Pacheco Pereira (1992 [1471-1480], p. 11), um dos primeiros portugueses a descrever a costa oeste a partir da experiência in loco, também apontou para as povoações que existiam ao longo do rio: “alem de Falulo [Falupes] está o Rio São Domingos, muito doentio, de grandes febres.” Embora concisa, esta advertência indica que havia povoações no curso do rio Cacheu conhecidas dos europeus que adoeceram de malária no século XV. Neste texto, usarei o termo local, Rio Cacheu, entretanto, o termo Rio São Domingos será mantido somente quando assim aparecer grafado na fonte.

No século XVI, a produção de documentos sobre Cacheu aumentou devido ao desenvolvimento da presença de autoridades portuguesas e do interesse de comerciantes em coletar informações sobre as potencialidades locais, assim como ampliaram as informações sobre os habitantes. Em 1507, Valentim Fernandes (1958 [1507], p. 720) tomou notas que em Cacheu havia uma feira que era conectada à feira dos banhuns, em Buguendo, situada do outro do Rio Cacheu (Mapa 1). O português Antônio Velho Tinoco, nomeado capitão da Ribeira Grande, Cabo Verde, viajou pela região ao Sul da Gâmbia e esteve nas margens do rio Cacheu, em 1571, onde se encontrou com um membro da elite comercial. O capitão foi até a aldeia de Cacheu, onde viu “um Rey que chamam Rey de Cacheo”. Ele estava debaixo de “uma árvore muito fresca, em sua cadeira, com um pano de escarlatim deitado nela; tinha roupão de damasco negro, calças vermelhas e sapatos. Assentando-se ambos, houve grandes cumprimentos da parte do Rey” (Tinoco, 2004, p. 596). Ao final da visita do referido capitão, o governante o acompanhou até o mar, montado “em cima de um boy, em que costumam andar metendo-lhe um cordel pelas ventas”. Na despedida, o dito rei deu de presente para Tinoco o boi em que estava montado para que ele e seus 200 soldados se alimentassem e também mandou saudações ao rei de Portugal (Tinoco, 2004, p. 596). Este relato de um funcionário da Coroa portuguesa evidencia o seguinte: a prática dos donos da terra de bem receber pessoas de fora; a força dos poderes locais, o interesse do português de mapear os povos, as formas de organização política, os potenciais locais para fazer comércio e as possibilidades de conversão.

⁷ Cacheu era, ao mesmo tempo, o nome da feira, que foi fortificada e elevada ao estatuto de vila pelo rei português, em 1605; e também do rio que tem uma extensão total de 257 km. Em seu curso superior, este rio é chamado de Rio Farim. Em alguns documentos coetâneos, o Rio Cacheu era chamado, por vezes, de São Domingos. Usarei este termo somente quando a fonte original se referir ao mesmo desta maneira.

trinta a quarenta casas de moradores brancos, algumas de adobes e madeira cobertas de palma e outras tantas palhotas de gente preta forra” (BAL, cód. 52-VII-58, cerca de 1600, citado em Soares, 2000, p. 204). A preocupação com as moradias dos brancos obliterou a contagem das casas dos africanos, que eram muitas. Neste mesmo período, o comerciante André Álvares Almada (1964 [1594], p. 300) informou que cerca de 800 pessoas se confessaram na Quaresma, mas este dado é impreciso porque incluía as pessoas que se deslocaram de outras povoações para participar desta celebração litúrgica. Pouco tempo após a elevação de Cacheu a vila pelo Rei de Portugal (1605), o padre Manuel Álvares anotou que 1.500 pessoas viviam em Cacheu em 1616. O documento “Relação da Cristandade da Guiné e do Cabo Verde de 1620” (1968) informa que havia “setenta ou oitenta casas de mercadores Portugueses (...) todos cristãos”. Por fim, o levantamento de Philip Havik (2004, Cf. suplemento, Tabela 1) sobre a população de Cacheu, entre 1567 e 1796, mostra que esta variou de 700 a 1.500 pessoas. As especulações sobre o número de moradores, incluindo africanos não-batizados, são hipotéticas porque os cronistas prestaram pouca atenção neles.

Embora Cacheu não fosse uma vila muito grande, estava separada em duas zonas distintas: a Vila Quente e a Vila Fria. O último era o “Bairro de gente ordinária e de serviço, todos independentes, que vivem só do seu trabalho, e jornal de cada dia, uns calafates, outros marinheiros, finalmente a mais gente do mar” (Álvares, 1616, fl. 15). A “gente ordinária” referia-se aos africanos, com ou sem descendência biológica com portugueses, os chamados “filhos da terra”, grumetes e cabo-verdianos. Para o comerciante cabo-verdiano Francisco Lemos Coelho (1990 [1669], p. 171), morador da Vila Fria que se identificava com a cultura portuguesa, o Bairro da Vila Quente era “habitado por grumetes forros, e de negros gentios pescadores, e um covil de ladrões muito prejudicial à dita povoação”. Em Vila Quente moravam os africanos de várias categorias: pessoas batizadas e sem batismo, escravizadas, forras e livres, que exerciam profissões de grumetes, pescadores, reparadores de navios, costureiras, lavadeiras, cozinheiras, quituteiras e demais profissionais que faziam aquela povoação funcionar. As tangomãs “que assim chamam as negras forras da povoação” moravam em Vila Quente, como declarou Francisco Tavares, natural de Cabo Verde, sobrinho do Capitão Jorge Gonçalves (Processo de Crispina, fl. 24v). Vila Quente era, principalmente, o local onde residiam as forças vitais dos espíritos públicos. Uma simples paliçada separava esta vila da outra, a Vila Fria, onde estavam localizadas as três igrejas, a de Santo Antônio, a matriz dedicada a Nossa Senhora do Vencimento e a de São Francisco, o forte e as casas de comerciantes portugueses e cabo-verdianos e os ricos *tangomãos*.

Nas fontes consultadas para este artigo, os grupos de comerciantes nascidos em Cacheu e povoações vizinhas são chamados de “filhos da terra”, “filho de Guiné”, tangomãs, tangomãos e grumetes. Tangomãos, tangomãs e grumetes eram pessoas nascidas localmente. A princípio, eram descendentes de lançados e de mulheres da Costa da Guiné, mas mais tarde, estes vínculos biológicos tornaram-se mais distantes. As mulheres tangomãs, por exemplo, eram comerciantes e, por vezes, tinham alguma ascendência biológica ou vínculo marital com europeus. Entretanto, a historiografia costuma usar conceitos binários para denominar essas pessoas, como “Luso-Africanos”, “Eurafricanos”, “Afro-Portugueses” e “Afro-atlânticos”, dentre outros. Estes conceitos não são utilizados neste trabalho porque eles presumem uma grande distinção cultural entre estes e os demais africanos, que minhas pesquisas não mostram. Além disso, tais conceitos sobrevalorizam elementos externos, como “Atlântico”, “lusos”, “português”, “europeu”. Assim, farei uso das categorias locais como aparecem nas fontes.

Assim, no início do Seiscentos, moravam em Cacheu pessoas de diferentes origens e estratos sociais, mas isso não significava que as relações eram de vizinhos que tinham o mesmo status social e eram tratados igualmente pelas autoridades portuguesas. As relações eram assimétricas, as pessoas não compartilhavam o mesmo background cultural, uma parcela da população não era batizada e nem há registro de adeptos ao Islã vivendo em Cacheu neste momento. O fato de ter sido elevada a vila em 1605, Cacheu não era apenas uma vila ou ocupação portuguesa, pois os moradores africanos (chamados de “gentios” pelos portugueses), continuaram a viver lá.

1.1 A presença do sagrado em Cacheu

Em 2017, numa visita ao INEP da Guiné-Bissau, apresentei uma conferência sobre a micro-história de Crispina Peres, moradora da Vila Quente, em Cacheu, presa pela Inquisição Portuguesa em 1665. Segundo a denúncia, Crispina cultivava as chinas, que, na visão dos inquisidores, eram ídolos. Ao final, durante as perguntas, a plateia informou que a Vila Quente ainda existia com este mesmo nome. No dia seguinte, partimos para Cacheu com o objetivo de compreender melhor o contexto no qual aquela mulher viveu.⁹ A professora Odete Semedo apresentou-me ao *balobeiro* Hermengildo José Pereira, conhecido como Gil, que me contou a história do Iran¹⁰ da Vila Quente. Aquela *baloba* é ainda chamada hoje de *Bila Kinti*.¹¹

Sob a sombra do poilão, escutei atenciosamente as palavras do balobeiro e observei os elementos da cultura material em volta (Figura 1); isto conferia com as descrições das fontes dos séculos XVI e XVII sobre a localização do espaço do sagrado, onde se concentram as forças dos espíritos de Cacheu. Os irans geralmente residem embaixo de uma árvore, o poilão, sob o qual há forquilhas sobre as quais são feitas oferendas para agradar os espíritos que devem zelar pelas pessoas deste mundo. As oferendas são realizadas por pessoas que têm o dom de se comunicar com os espíritos, como balobeiros e jambacousses, intermediadores entre os mundos dos vivos e os ancestrais. Esta observação *in loco* foi crucial para eu desenvolver este texto sobre a relação direta entre a geração de altares públicos e a formação de novas povoações, pois os altares são vistos como o lugar onde preside o poder de um espírito que protege moradores e visitantes (Crowley, 1990, p. 372).



Imagem 1 - Irans da Vila Quente, ao pé do poilão centenário, onde há garrafas de vidro, pedaços de panos e também testos usados para libações. Cacheu, 2017.
Foto: ©Vanicléia Silva-Santos.

⁹ Agradeço ao INEP/ Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, nas pessoas dos professores Leopoldo Amado (*in Memoriam*) e Odete Semedo pelo apoio na missão de pesquisa, em 2017.

¹⁰ Iran é o nome atual para espíritos ancestrais. Para evitar o anacronismo, utilizarei o termo “china” que aparece nas fontes dos séculos XVI e XVII aos espíritos. Entrevista realizada em 22/02/2020.

¹¹ Em crioulo, a pronúncia é *Blá-Kinti*. Agradeço a Odete Semedo pela ajuda na tradução do termo.

As cosmologias em Cacheu e a constituição de novos territórios

A cosmologia da região de Cacheu constitui um modo de pensamento da população, no qual os espíritos sobrenaturais ocupam um lugar central para compreender experiências históricas, o presente e o futuro. Os cultos aos espíritos eram e são importantes marcadores culturais na região entre os rios Casamance e Serra Leoa. A manifestação de culto aos antepassados, chamados de hatichina / tchina / china¹², estava presente entre vários povos da costa, como barbamins, banhuns, casangas e papeis (Freitas, 2016), sosos, balantas, nalus, bagas e felupes (Pereira, 2021) e sapes (Freitas, 2022). Segundo a antropóloga Eve Crowley (1990, p. 306), essa cosmologia pode ser chamada de “spiritism”: “um sistema pluralista de crenças que consiste numa ampla variedade de instituições de culto que fornecem uma base para a definição de lealdades grupais e um ponto focal para a articulação das relações intergrupais”. Nesta região, as pessoas consideram que o cosmo está organizado em quatro categorias de seres sobrenaturais: espíritos da natureza, espíritos ancestrais, espíritos públicos e o deus supremo.

Os nomes dos espíritos variam de acordo com o território onde estão localizados. Assim, o deus superior é chamado de diversos nomes pelos povos da região: Nhala pelos balantas; Emitai pelos felupes/djolas, Nali Batí pelos manjacos, Nasi Baci pelos mancanhas; Kanu pelos bagas e Nindo pelos bijagós (Hawthorne, 2012, p. 212). Este ser superior não era evocado para lidar com os problemas diários. Os espíritos públicos são os mais comuns na referida região e são dedicados a espíritos não-ancestrais. Por outro lado, os espíritos ancestrais são ligados aos mortos, aos donos da terra e às linhagens que chegaram primeiro àquele território. Os espíritos da natureza podem estar na fauna, na flora e nos rios. Dentre estes, os mais comuns na região de Cacheu são os espíritos da serpente píton (*Python sebae*), o nandjangurum (protetor de animais selvagens, como búfalos, gazelas e porco do mato) e o pitchir (espírito sem forma específica que pode ser identificado apenas pelo sacerdote). Os espíritos da natureza podem aumentar a riqueza ou as habilidades que seus clientes já possuem (Crowley, p. 333-337).

Os espíritos da natureza, os espíritos ancestrais, os espíritos públicos e o deus supremo ocupam o plano do invisível, podem interferir no mundo dos humanos e estar presentes em vários tipos de lugares e pessoas. Os espíritos podem habitar lugares onde residiam as forças dos espíritos, como base de árvores frondosas como o poilão, perto de casas, fontes de água e pedras. Neste sentido, a origem de Cacheu está associada à presença de um altar territorialmente fixado, associado a um espírito ancestral e aos primeiros moradores que se fixaram na terra. Em geral, nesta região, os altares demarcam os limites dos territórios e aldeias (Crowley, 1990, p. 371). O altar de Cacheu, como muitos outros altares de espíritos públicos, estava localizado num campo aberto, embaixo de um poilão, marcado por uma peça de madeira fincada ao chão e testos. O altar principal de Cacheu era dedicado a um espírito vinculado ao espírito ancestral de Buguendo e Guinguim (Biginé), como indicam as fontes seiscentistas. No século XVII, um espírito da natureza era popular na região: uma cobra “hirã” ou “iram” que recebia oferendas para propiciar riquezas às elites mercantis de Cacheu e Buguendo e podia tomar forma humana (Processo de Crispina Peres, fls. 60 e 153; Álvares, 1616, fl. 27v).

Altars como o de Cacheu, em geral, indicam os domínios de determinados espíritos e demarcavam os limites dos territórios e aldeias, pois eram “lugares em que as pessoas fazem oferendas para se proteger antes de atravessar para uma área perigosa” (Crowley, 1990, p. 372). De todo modo, moradores deslocam-se aos lugares principais para participarem de rituais, de iniciações e fazerem oferendas para suas demandas pessoais e familiares. Apenas um grupo seletivo de pessoas, tais como os adivinhadores (como os jambacousses e

¹² Para Mark (2002, p.152), o termo china “pode estar etimologicamente relacionado à palavra ‘bekin’, que na língua Jola se refere a uma força espiritual ou ao santuário que tais forças habitam.” Para Baum (2009, para. 19ar), o termo “Boekine” se refere a um espírito particular e seu altar, mas o santuário e o altar são apenas os representantes do boekine.

balobeiros), guardiões e feiticeiros têm poderes especiais de se comunicar com o mundo invisível, interpretar os espíritos e realizar ações rituais para eles, em nome de uma pessoa ou da comunidade (Crowley, 1990, p. 310). Na década de 1660, moradores de Cacheu deslocavam-se a Buguendo para encomendar cerimônias aos jambacousses e também os contratavam para realizarem ações rituais em Cacheu. Essa introdução sobre a cosmologia da região de Cacheu mostra que os espíritos são parte do pensamento compartilhado pelas diversas povoações e os altares têm centralidade na solução de problemas, em geral, atribuídos aos humanos e espíritos com poderes especiais.

A china de Cacheu e o lugar central dos espíritos na formação do território

O objetivo deste tópico é analisar como as tradições culturais em Cacheu foram descritas nas fontes primárias, com o intuito de destacar a centralidade da cosmologia na região. As contribuições mais significativas sobre a presença dos espíritos em Cacheu e suas redondezas foram registradas no início dos anos 1500, na Descrição de Valentim Fernandes. Este fornece informações essenciais para compreender a formação da vila que emergiu como resultado das atividades religiosas e comerciais antes do século XVI. No início deste século, Valentim Fernandes anotou, por meio de relatos de viajantes que estiveram na costa, a existência de uma feira chamada "Caticheo" nas margens do rio:

Em frente deste esteiro deste rio de São Domingos contra a banda do sul está uma terra que se chama Caticheo e tem rey sobre si, é terra muy abastada como a outra. E tem também feira, e vão à feira dos Banhuns, e os Banhuns a estes, e se prestam de grandes amizades; porém, é lugar sobre si e tem todas as ordenanças da sua idolatria como os Banhuns. E há, de uma terra a outra, três léguas por mar (Fernandes, 1958 [1507], p. 720).

Este excerto, a mais antiga descrição sobre Cacheu, tem duas evidências incontornáveis: A primeira compreende que Cacheu era parte central das conexões do comércio inter-regional com os banhuns, logo, os viajantes europeus notaram a vinculação entre a população de Cacheu com os banhuns de Buguendo. A segunda revela a existência de um espaço espiritual localizado perto do mar e da feira. Assim, a origem de Cacheu está integrada a dois aspetos locais: o religioso e o comércio inter-regional. Em relação ao último, o relato acima confirma que, desde o século XV, Cacheu era um importante centro comercial, chamado de "feira". Originalmente, este termo definia um lugar ou praça destinada à venda de mantimentos, que podiam ser específicos ou diversos (Bluteau, 1712-1728, p. 61). Feiras comandadas pelos comerciantes de diversas origens locais, que faziam negócios entre o interior e a costa oeste africana, deram origem a cidades na região, como foi o caso de Cacheu e Buguendo. Sobre o aspecto espiritual, os observadores compararam os ritos dos moradores de Cacheu com os dos banhuns, que viviam ali perto, em Buguendo. A descrição abaixo refere-se aos rituais realizados para os ancestrais em Buguendo, com oferendas que incluíam libações com vinho de palma e ofertas de outros produtos importantes como azeite, arroz, ervas e o sacrifício de um cão. Tudo isso era feito sob a presença de um conselho de anciãos, consultado para resolver assuntos da linhagem que requeriam maior atenção deles.

Os banhuns adoram um pau, a que chamam hatichina, o qual pau consagram desta maneira: tomam um pau forçado, o qual há de ser cortado com machado novo e o cabo dele também há de ser novo e que nenhum destes hajam servido em alguma cousa. E então fazem uma cova no chão e tem ali um cabaz [cabaça?] de vinho de palma que levará três ou quatro canadas. E assi tem outro cabaz de azeite que levará outro tanto; e tem uma alcofa de arroz que seria uma quarta por pilar; e tem ali um cão vivo. E então deitam este vinho, o azeite e o arroz dentro desta cova e matam o cão com aquele machadinho novo, fendem-lhe a cabeça e leixam [deixam] correr todo o sangue do cão na dita cova sobre o vinho, azeite e arroz. E então lançam o machadinho dentro e põem depois o pau forçado de pé alto sobre tudo isto e tapa-o mui bem com terra; e em cima daquela forca do pau, que assim sai por cima da cova, penduram umas ervas do mato. E para fazer esta cerimônia são chamados os melhores velhos de toda a terra. E então aparelham o dito cão com grande festa e o come. E este pau então adoram; e é tão temido que, qualquer homem que puser alguma cousa junto com ele, ninguém lhe há de tomar nem tocar, porque cuidam que logo hão de morrer (Fernandes, 1958 [1507], p. 719)

O pau bifurcado fincado no chão, temido pela população de Buguendo, era um receptáculo dos poderes sobrenaturais do mundo dos espíritos. Não fica claro qual era o motivo da cerimónia descrita na citação, mas parece tratar-se do reconhecimento de um novo território com poderes dos espíritos. Voltando a Cacheu, os observadores notaram que em Cacheu "tem todas as ordenanças da sua idolatria como os Banhuns". Isto significa que a china de Vila Quente (Figura 1) não era apenas semelhante à dos banhuns de Buguendo, mas que o povoamento de Cacheu estava associado à presença dos espíritos de Buguendo.

Vários povos viviam em Cacheu, tais como felupes, banhuns, cassas, papeis (buramos), beafadas e bijagós, e também sapes que fugiam da expansão militar Mane-Sumba. A diversidade de povos em Cacheu pode ser explicada pelo seu papel de centro comercial que atraía pessoas da região, atraídas pelas possibilidades de negócios, trabalho, segurança e presença do sagrado. Cacheu era um lugar de intensas trocas culturais antes da chegada dos europeus. Contudo, preferi não focar nos "etnónimos" devido à configuração de Cacheu, que atraiu diferentes povos da região. Assim, em Cacheu, o culto às chinas não se restringia a determinados grupos, pois, além de vários povos que foram atraídos pelo comércio e pelo espírito protetor, o culto dos espíritos é um marcador regional, com algumas variações locais, mas com elementos centrais semelhantes. Em Cacheu, havia um espírito ancestral que atendia à comunidade. Além disso, outras famílias podiam visitar seus locais de origem para cultuar seus espíritos ancestrais familiares, como está evidente em vários documentos coetâneos. Por exemplo, nos anos 1660, várias mulheres batizadas, em companhia de outras não-batizadas, foram denunciadas à Inquisição por fazerem publicamente sacrifícios aos ancestrais em suas casas e em outras povoações.

Diz mais ele testemunha que nesta povoação há um sítio que chamam Villa Quente misturados gentios com Cristãos; e que neste sítio há muitas negras e cristãs e forras que, assim dentro de suas casas como fora da povoação, no ídolos ou china acima referida os mais dos dias sacrificam ou derramam o vinho sempre em companhia dos gentios umas cerimônias acima referidas, (...) que vê os mais dos dias porque é morador no dito sitio chamado Villa Quente, e (...) que estas negras conhece todas de vista porem que lhe na sabe o nome, e que o que ele disse é comum ou notório nessa povoação (Processo de Crispina Peres, fl. 9v).

A citação revela que pessoas se deslocavam a outras povoações para requerer serviços espirituais de especialistas residentes em outros lugares. Como pessoas de várias localidades foram atraídas pela movimentação na comunidade de Cacheu, elas precisavam voltar para suas terras para reverenciar os ancestrais da família. Um caso exemplar é o de Crispina Peres, que nasceu em Guinguin,¹³ onde viveram seus pais e avós maternos. Então, quando ela precisava consultar os sacerdotes, mandava buscá-los na terra de seus antepassados. Seu marido fazia o mesmo. Esta movimentação era de conhecimento de toda a comunidade porque várias pessoas confirmaram que o casal recorria aos jambacousses que residiam em outras localidades.

1.2 A centralidade das chinas no cotidiano dos vivos e dos antepassados

Missionários e comerciantes fizeram vários registros sobre as *chinas* da região de Cacheu, contudo, há uma confusão dos cronistas europeus e cabo-verdianos dos séculos XVI e XVII sobre o que seriam as *chinas* (Barreira, 1606, p. 204; Álvares, 1616, fl. 27; Faro, 2011 [1663-34], p. 194; Lemos Coelho, 1669, p. 171). Para eles, *chinas* eram "ídolos" ou "fetiches" adorados e temidos pelos habitantes, que lhes ofereciam libações e sacrifícios. Os observadores externos estavam equivocados sobre a questão do culto, pois eles interpretaram os elementos locais baseados em suas crenças em santos e em outros objetos do culto católico. A chamada "idolatria" registrada pelos viajantes que estiveram nesta e em outras regiões do continente africano é um termo carregado de juízo de valor negativo sobre

¹³ Guinguin está localizado ao norte de Cacheu, próximo ao porto de Buguendo, na margem do Rio Cacheu, outro importante entreposto comercial que era controlado pelos povos banhuns.

as formas religiosas africanas e não devem ser repetidos por historiadores/as da atualidade. Os altares ou santuários de Cacheu e região não eram objeto de culto, isto é, ninguém adorava paus ou forquilhas. Os altares eram apenas representantes das *chinas*, que, por sua vez, eram espíritos, tanto de antepassados familiares e também daqueles que se tornaram coletivos, devido à sua importância para a comunidade.

A seguir, mostraremos como as *chinas*/irans ocupavam e ocupam um lugar primordial na constituição do tecido social e intelectual, uma vez que o equilíbrio era/é alcançado por meio dos contratos entre as pessoas, os intermediadores (balobeiros e jambacousses) e os espíritos. A população crê que as pessoas com poderes especiais podem manipular espíritos provocadores de adoecimentos, mortes, acidentes e outros infortúnios. Consequentemente, as demais pessoas buscam manter uma relação harmônica com os espíritos a partir do culto das *chinas*. Assim, a recuperação da saúde, a gravidez, o sucesso da colheita nos arrozais, o sucesso nos negócios, o ritual fúnebre que encaminha a alma para o outro mundo, assim como a descoberta dos comedores de alma, dependem da boa vontade dos espíritos para os quais são feitos libações e sacrifícios, como discutido a seguir.

O primeiro exemplo é sobre as ofertas feitas às *chinas* para protegerem os arrozais. No finalzinho do século XVI, André Álvares de Almada registrou como era materialmente o local onde residiam os espíritos cultuados pelos Cassangas e como a população fazia libações, sacrifícios e ofertas de comidas para as *chinas* a fim de obter sucesso nas plantações,

Os seus ídolos, a que reverenciam, são uns paus fincados no chão, debaixo de alguma árvore grande e sombria, com as cabeças tortas ao modo de cajados, juntos estes em feixe, amarrados, postos no chão, com as cabeças todas para cima. E o seu ídolo a que eles chamam Chinas, e reverenciam, oferecendo-lhes vinho de sua sura, que é o da palma, e o de milho (...). e embarram a estes paus com papas de farinha de arroz e de milho, e com o sangue das vacas e cabras e de outros animais; quando fazem as suas searas põem ao longo delas alguns paus destes fincados no chão, para os guardar, parecendo a estes pobres que tem o pau poder para isso. (Almada 1964 [1594], p. 297).

Mais tarde, entre 1663 e 1664, o frei André de Faro escreveu um relato de sua viagem, oferecendo detalhadas e longas descrições das *chinas* dentre diversos povos, desde Buguendo até Serra Leoa. Ele notou que em Bissau, perto da Igreja católica havia um local de culto aos espíritos públicos, onde a população colocava umas oferendas para os espíritos protegerem as sementeiras.

Uma china geral, posta debaixo de uma árvore coberta com uma cabana pequena: onde vão fazer sua adoração em certos dias do ano: e não pode ninguém semear arroz, sem primeiro ir oferecer a esta china o seu arado, e fazer uns tantos regos defronte em oferta, e o Rey é o primeiro que vai fazer esta cerimônia, e dá licença aos outros (Faro, [1663-64], p.199).

As *chinas* também eram propiciadas pelos jambacousses para descobrir quem eram os comedores de alma, que provocavam mortes e adoecimentos, que não era vistos como algo natural. Segundo a cosmologia *espiritista*, o adoecimento e o acidente acontecem porque algum feiticeiro comia a alma de outra pessoa. O padre Manuel Álvares que viveu na região por cerca de 10 anos (1607-1617), registrou que ninguém morre naquela região, pois quando se dizia que alguém morreu, a pessoa tinha sido comida; “comeram-no, quer dizer, mataram-no”. Por isso, os sacrifícios realizados para as *chinas* em Buguendo envolviam grande quantidade de comidas, bebidas e sacrifícios de animais (Álvares, 1616, fl. 27).

Outro exemplo dos usos das *chinas* para descobrir os comedores de alma está no processo inquisitorial contra Crispina Peres. Vários moradores de Cacheu a denunciaram porque ela teria contratado jambacousses para descobrir quem estava matando, isto é, quem estava comendo a alma de Leonor, sua filha recém-nascida. Os jambacousses fizeram as cerimônias de consulta aos espíritos e descobriram que Natália Mendes, moradora de Cacheu, era a feiticeira que estava comendo a alma da pequena, pois ela tinha segurado Leonor pelas costas e “a dita menina ficara logo como morta”. Ao ver o estado da filha, o pai Jorge Gonçalves Francês ameaçou Natalia Mendes, dizendo que se ela não sarasse a sua filha que a mataria. Rapidamente, Natalia Mendes foi buscar uns remédios e os levou numa panela para a casa de Crispina Peres para lavar a menina, que sarou por um tempo e depois morreu. Esse episódio contado com uma imensa riqueza de detalhe e com várias versões,

inclusive da própria Natália, evidencia a importância dos intermediadores, como os jambacousses para aplacar os espíritos comedores de alma, manipulados por feiticeiros e feiticeiras (Processo de Crispina Peres, fl. 62v).

1.3 Curas operadas pelos intermediadores

Embora os escritos dos viajantes ofereçam uma grande quantidade de informação sobre o culto aos espíritos na costa, desde o sul do Rio Gâmbia até a Serra Leoa, o processo inquisitorial de Crispina Peres é muito mais rico em detalhes porque traz uma multiplicidade de vozes dos moradores naturais de Cacheu, Cabo-Verde e Portugal. Após aceitarem a denúncia contra Crispina Peres, os inquisidores exigiram nova inquirição das testemunhas para que caracterizassem o que seriam as *chinas*, como era feito o culto para os espíritos e quem eram os sacerdotes. Dezenas de testemunhas explicaram o que seriam as *chinas* conforme suas experiências como praticantes e como ouvintes. Como resultado da grande quantidade de informações levantadas contra Crispina Peres, ela foi presa e levada para Lisboa, onde, sob tortura, teve que responder a todas as perguntas dos inquisidores sobre as *chinas*. A sessão de perguntas e respostas entre os inquisidores europeus e Crispina Peres, que se apresentou como mulher banhun, é um raro documento sobre a voz de uma mulher que confessava as práticas de culto aos seus ancestrais e repetia continuamente que não percebia a cosmologia como algo maléfico. Este documento possui a mais profunda caracterização do culto às *chinas* e do papel dos jambacousses para toda a costa, entre o Rio Gâmbia e Serra Leoa, no século XVII.

O documento tem dezenas de casos de pessoas que buscaram os jambacousses para obter amparo e proteção de males que afetavam o corpo e a alma. Os jambacousses eram homens prendados com excepcionais poderes de se comunicar com antepassados, que se tornaram espíritos/divindades. Eles sabiam interpretar as mensagens dos espíritos e as transmitir às pessoas. Eles tinham extraordinário papel para a comunidade: realizavam cerimônias de iniciação e o *choro* (funeral), faziam oferendas para os espíritos, conduziam adivinhações para descobrir quem cometeu furtos, achar coisas perdidas, identificar e expor quem eram os causadores de malefícios. Como a doença e a morte eram causadas por desordem intencional, isto é, provocadas por um ser humano, o jambacousse podia descobrir quem eram os feiticeiros ou comedores de alma que adoeciam outras pessoas e também podiam providenciar a cura, por meio de ervas. Os sacerdotes também eram contratados para mobilizar os espíritos para pessoas que buscavam benefícios pessoais, como conseguir marido, manter o marido em casa, obter riquezas e etc. Os espíritos também eram evocados nos funerais, para cuidar do espírito do morto ou para descobrir quem o matou, já que a morte não era vista como algo natural. Por fim, como em várias partes do mundo, as curas eram operadas por conhecedores das ervas, assim os jambacousses eram essenciais naquele contexto onde não havia outro tipo de medicina e a relação entre religião e cura estavam intrinsecamente relacionadas.

Assim, as principais denúncias contra Crispina Peres no processo inquisitorial referem-se ao episódio de contratação de jambacousses para recuperar a saúde dela, do marido e da filha recém-nascida. Presa em Portugal, nos cárceres da Inquisição, Crispina Peres confessou aos inquisidores sobre três situações em que ela precisou recorrer aos intermediários. A primeira foi sobre ela mesma. Quando era criança, Crispina tinha uma doença no braço chamada de “carangueijo”, que levava as pessoas a perderem o membro do corpo. Contudo, ela foi curada por “casa hum negro gentio, por nome Dom Batã Costa, papel, morador na mesma povoação de Cacheu,” (Processo de Crispina Peres, fl. 137v) que, foi à casa dos pais dela, fez um emplastro com ervas e sangue de cabra. A segunda foi sobre o marido, para quem ela contratava jambacousses para fazer remédios para as dores que ele tinha nas articulações. Por fim, sobre a filha, ela declarou que contratou jambacousses para curá-la, pois alguém estava comendo a alma da menina. Assim, Crispina levou os jambacousses para a casa dela para “efeito de lhe curarem sua filha com *chinas*” “e só usou elas [*chinas*] como da remédios saudáveis” (Processo de Crispina Peres, fl. 147). Esta resposta evidencia que a busca da cura por meio dos jambacousses era algo absolutamente

natural em Cacheu e que os testos que ela possuía em casa eram para fazer oferendas aos espíritos.

O choro em Cacheu

Por fim, os jambacousses também ocupavam outra posição essencial na região junto aos rituais fúnebres. Eles eram e são responsáveis por realizar as cerimônias fúnebres, chamadas de *choro* ou *toka tchur* (crioulo). A morte é vista como o momento em que os humanos passam a habitar o mundo espiritual e podem interceder em nome de seus parentes e da comunidade, juntamente com outros espíritos. Se os parentes vivos negam ou não oferecem suficientes ofertas aos espíritos, estes podem causar danos. Assim, o objetivo central do ritual funerário é manter o bom relacionamento da família e da comunidade com os defuntos. A cerimônia consiste de várias partes; na primeira, os jambacousses ou parentes do morto invocam os espíritos dos antepassados, efetuam as libações com vinho de palma nos testos e forquilhas, sacrifícios de animais e aves, trazidos por membros da família e demais visitantes (Carvalho, 2004, p. 129). Nos anos 1660, em Cacheu, a cerimônia do *choro* também era realizada em Vila Quente, como denunciou um morador ao inquisidor.

quando morre algum negro gentio e assistem aos sacrifícios que eles fazem derramando o vinho, e que estas mulheres tem visto ir, com seus olhos muitas vezes como foi à Isabel Lopes afirma referida, no tempo acima dito, e também Genebra Lopes no tempo que acima dela se refere, e que isto é quase o comum, e em particular um sitio chamado Villa Quente, aonde se faz os mais dos dias como lá haja muitos gentios misturados com os cristãos quando um gentio morre (Processo de Crispina Peres, fl. 10v).

Neste excerto estão presentes os principais elementos da cultura material do *choro*: libações e sacrifícios para o morto. Para Clara A. Pereira (2021, pp. 190-193), as manifestações religiosas da região podem ser sistematizadas no conceito *Religião Yran*, criado por ela. Em sua concepção, esta religião estava organizada em quatro subsídios: mundo visível e semivisível, ritualística, morte e *yran*s (espíritos ancestrais familiares e coletivos). Seguindo seu argumento, com o qual eu concordo, as *chinas* eram um canal de comunicação com os ancestrais, pois faziam parte da ritualística das práticas funerárias e na vida cotidiana, como os sacrifícios e libações realizadas para as chinas, portanto, as *chinas* eram continuidades da performance do sepultamento. Como mostramos acima, três elementos caracterizam os cultos as chinas na região e as colocam como um marcador central da religião espiritista: as esculturas de madeira antropomórficas; a oferta de alimentos, libações e sacrifícios; e a relação de profundo respeito que a população tinha pelos espíritos. Por fim, a relação entre vivos e mortos faz parte do ciclo vital da comunidade, devido à influência dos espíritos na vida cotidiana (Crowley, 1990; Cardoso, 2004; Saraiva, 2004).

Cultura Material Religiosa em Cacheu

Cacheu é geralmente divulgado como um espaço mestiço, onde circulavam pessoas muçulmanas, cristãs e cristãs-novas, onde as religiões locais foram “sincretizadas” (Brooks, 2003, p. 27) no contato com as religiões monoteístas. De fato, algumas pessoas nascidas localmente, tanto em Cacheu quanto em outras localidades, que conviviam ou faziam negócios com os europeus, que se batizaram ou foram batizadas. Contudo, a análise cuidadosa das fontes coetâneas aponta para um processo mais complexo de aprendizado que ocorreu não apenas de fora para dentro, mas de dentro para fora. Em outras palavras, a cosmologia local e a cultura material foram adotadas por moradores de Cacheu nascidos localmente, bem como por naturais de Cabo Verde e de Portugal. Essas pessoas de diferentes origens foram transformadas pelo convívio com os habitantes da região e pelas necessidades locais, logo, visitavam os *choros*, buscavam ajuda dos jambacousses para aplacar suas doenças e para prosperar nos negócios, faziam sacrifícios para as *chinas*, usavam amuletos e cordões dos mandingas e demais materiais da farmacopeia local manipulados pelos sacerdotes. Um caso exemplar era o marido de Crispina, Jorge Gonçalves, filho de português, que era tratado cotidianamente por jambacousses.

O processo inquisitorial é rico em detalhes sobre a cultura material em Cacheu, pois os funcionários do Santo Ofício que coletaram as informações entre os moradores precisavam fornecer o máximo de informações sobre as cerimônias religiosas em Cacheu para que os inquisidores situados em Lisboa pudessem compreender e então qualificar, tipificar o crime de Crispina Peres e de outras pessoas. Assim, os moradores mencionaram a variedade de objetos da cultura material local que faziam parte da cosmologia: testos, mastros de navios, pequenos cepos fincados no chão, bolsinhas, cordões mandingas, ervas, defumadores e emplastos. Os objetivos deste subtópico são: (1) discutir como a população de Cacheu manipulava a cultura material local para estabelecer as relações com os espíritos; (2) mostrar como objetos religiosos europeus inseridos em Cacheu foram integrados à vida de algumas pessoas; (3) e evidenciar que havia um uso disseminado da cultura material local, amplamente aceito pelas autoridades religiosas que viviam em Cacheu e reconheciam a importância dos usos e costumes e locais.

A cultura material local

O objeto mais mencionado no processo inquisitorial de Crispina Peres era o *testo*, uma espécie de panelinha de cerâmica usada para fazer libações aos espíritos na região. Com o testo derramava-se o vinho de palma sobre as forquilhas, receptáculos da força vital dos falecidos. Nas residências, os testos são colocados embaixo da cama com água para servir aos espíritos dos antepassados que vão tomar água:

(...) disse que Crispina Peres, tinha debaixo da cama em casa que a dita vive e mandou sacrificar no rio, que acima diz, ia sacrificar as Chinas ou ídolos, entre os gentios, huns testos, panelinhas, cheias de certas ervas misturadas com sangue, vinho de palma, e outras cirandagens, as quais cousas são chinas ou ídolos dos gentios (Processo de Crispina Peres, fl. 153).

Esta anotação equivocada sobre o uso da cultura material na ritualística da comunicação com os espíritos era parte dos esforços do escrivão de responder às questões enviadas pelos inquisidores para tipificar o delito de Crispina Peres como gentilismo, superstição e idolatria, conforme as regras da inquisição (Processo de Crispina Peres, fl. 47v). Em outras palavras, o escrivão precisava caracterizar o que eram as *chinas* – sua materialidade e culto, por isso, ele focou nas painéis e mastros de navios — onde comumente eram feitas oferendas para os espíritos.

Peças de madeira fincadas no chão e bombas de navios eram lugares especiais para a realização de sacrifícios para as *chinas*. Sacrifícios no mastro do navio eram uma forma de contratar o espírito para obter sucesso nas viagens de navio que se deslocavam de Cacheu para fazer negócios, como adquirir escravizados, ou para agradecer pelas viagens bem-sucedidas. Em Cacheu, há várias denúncias de donos de embarcações que fizeram sacrifícios de vacas, cabras e galinhas no navio, e em seguida “derramaram o sangue dele com vinho de palma, farinha da terra ao pé do mastro do dito navio, para com isso ter boa viagem” (Processo de Crispina Peres, fl. 148v) e também para retribuir aos espíritos pelo resgate de pessoas escravizadas (Processo de Crispina Peres, fl. 155v), por exemplo. Na região, as pessoas consideravam o mastro grande do navio como um lugar onde residiam espíritos, logo o tinham “por cousas divina, e misteriosa”, como declarou o comerciante e “filho da terra” Ambrósio Gomes. (Processo de Crispina Peres, fl. 29). Em relação às peças de madeira fincadas no chão, estas eram os objetos mais comumente utilizados para demarcar a presença dos espíritos e para realizar libações e sacrifícios aos espíritos ancestrais. Estes objetos tinham formatos semelhantes: forquilhas e cepos fincados no chão, instalados sob o poilão ou sob uma construção simples. O formato e a maneira de instalar os objetos dependem da tradição de cada povo. O formato das chinas dos banhuns eram paus bifurcados, fincados no chão, sob poilões. Essa também era a tradição dos moradores de Cacheu (Valentim Fernandes, 1958 [1507], p. 719), dos cassangas do Cabo Roxo (Almada, 1964 [1594], p. 297) e dos beafadas do Rio Grande (Barreira, p. 272). Em Bissau, os papéis faziam outro tipo de cobertura para uma “china geral posta debaixo de uma árvore coberta com uma cabana pequena” (Faro, 2011 [1663-34], p. 198). Assim, no século XVII, entre os rios

Cacheu e Grande, eram semelhantes os formatos dos objetos que demarcavam a presença dos espíritos dos antepassados, que recebiam sacrifícios e outras oferendas da comunidade.

Outro vestígio da cultura material presente na documentação era um tipo de pequena bolsa. As pequenas bolsas eram os objetos mais comumente usados pelas pessoas das sociedades da costa por causa de suas finalidades protetivas – defendiam as pessoas dos comedores de alma, mau olhar e demais males que poderiam afligir o corpo. Em Cacheu, as bolsinhas eram feitas de tecido, dentro das quais eram depositados ingredientes de origem mineral e vegetal, depois cozidas e colocadas no pescoço. Os detalhes sobre o procedimento de feitura foram oferecidos por Crispina Peres, que mandou fazer uma bolsa para a filha: “(...) Lhe fez a dita Maria Mendes uma bolsa na qual meteu alhos, arruda, sal e pau darralha e cozendo a dita bolsa lha lançou ao pescoço, dizendo que era *para lhe não tornarem a dar olhar*” (Processo de Crispina Peres, fl. 154v). Os missionários geralmente interpretavam os amuletos de metal e de couro produzidos e vendidos/ distribuídos por bexerins e marabutos como expressões do Islã, contudo, como mostra a citação acima, a bolsa foi feita por uma mulher e os ingredientes selecionados não faziam qualquer referência ao Islã, como o uso de orações em árabe, por exemplo. Neste caso, as bolsas de tecido eram parte dos conhecimentos locais manipulados para proteger as pessoas e não tinham relação com o Islã. Importante ressaltar que não identifiquei nos relatos para o oeste africano a expressão “bolsa de mandinga”, mas a associação entre amuletos e povos mandingas, vistos como predicadores do Islã. Nas diásporas africanas, o termo “bolsa de mandinga” foi difundido como sinônimo de amuletos utilizados por africanos.

Além das bolsas, outro recurso material utilizado eram os chamados “cordões de mandinga”. Estes eram produzidos por homens mandingas, geralmente, descritos como “gentios”, “mouros” e “infiéis”. Os cordões eram elaborados com linho e algodão nas cores branca e preta. Crispina Peres declarou que usava “uns cordões de algodão branco e preto da grossura de cordel da pião, os quais cordões costumam trazer os negros mandingas” (Processo de Crispina Peres, fl. 186). Estes cordões serviam para diversas finalidades: curar doentes, ajudar no parto, proteger dos comedores de alma, ajudar nos negócios, não ser ferido nas guerras. No relato abaixo, Crispina Peres menciona o uso generalizado dos cordões em Cacheu e que, o rico comerciante Ambrósio Gomes, filho de Português e da bijagó Theodosia Gomes, natural e morador de Cacheu, batizado, viajou para Portugal e Castela usando os cordões dos mandingas. Ela ainda acrescentou que pessoas nascidas localmente usavam os tais cordões para se proteger “(...) em Cacheu, *quase todos os cristãos naturais da terra*, principalmente os homens que vão a guerra e as mulheres que parem (Processo de Crispina Peres, fl. 152v). Como destaquei anteriormente, os moradores de Cacheu de diferentes origens aderiram aos usos da cultura material religiosa local.

Em adição, há vestígios de materiais medicinais locais utilizados nas curas das pessoas, usados amplamente porque eram os únicos recursos disponíveis e todos se utilizavam dos saberes locais, como asseverou Crispina: “toda as pessoas daquela povoação se curão com os gentios por não haver la outros médicos” (Processo de Crispina Peres, fl. 139). Os remédios eram chás, fumadouros, mezinhas e emplastros. Os ingredientes das bebidas eram “paos”, “raízes”, “ervas naturais”, palhas. Somente duas plantas foram nominalmente citadas: “lacacam” e “pao de leite”, ambas usadas por Natália Mendes para curar a artrite de Jorge Gonçalves.¹⁴ (Processo de Crispina Peres, fl. 50v). Mulheres e jambacousses aparecem como conhecedores das ervas para cura das enfermidades da população. Quando Crispina estava presa, seu marido Jorge Gonçalves pediu autorização ao padre para um jambacousse administrar os chás que ele costumava tomar para lhe aplacar as dores da artrite que o deixavam inoperante na cama: “apurado e afligido deste mal resolvi a

¹⁴ As duas plantas continuam sendo usadas para esta e outras finalidades. A planta conhecida como “lacacam” ou “lacancon” (*Ipomoea Asarifolia*) é, tradicionalmente, usada na Guiné-Bissau para tratar várias doenças ginecológicas e dores da artrite, neuralgia, dor de cabeça, curativo, oftalmia, etc. (Namadina & Sani, 2018, p. 519). O *Pau de leite* é uma das denominações da árvore *Ficus glumosa* *Moraceae*, cuja casca do caule é usada ainda hoje para fins medicinais para diarreia, dores variadas, fungos na pele e outras (Indjai, 2017, p.76). Agradeço a Miguel de Barros pela ajuda sobre este tópico.

mandar chamar digo buscar hum negro arvolario que dando-me mesinhas de palha e ervas pisadas postas em infusão e bebendo da água e juntamente amarrando por fora aonde tenho ardores as ditas ervas e mesinhas estilo comum com q elles curam males boubaticos". (Processo de Crispina Peres, fl. 101v).

Em relação aos emplastos, a citação anterior trata de um processo de aplicação de emplastro sobre o corpo do enfermo. Além desse caso, Crispina também explicou sobre a ocasião em que usou este medicamento natural. Disse que quando era criança foi curada da doença "carangueijo", pelo já citado Dom Batã Costa. Ele fez um curativo com ervas amassadas, sangue de uma cabra que ele mandou matar e aplicou no braço dela por cinco vezes até que ela sarou. (Processo de Crispina Peres, fl. 137v). É importante lembrar que a presença de sacerdotes realizando cerimônias de cura deve-se ao fato de que as doenças não eram vistas como algo natural, mas desejadas por alguém que tinha inveja do sucesso de outrem.

Além dos chás, emplastos, havia banhos de ervas e defumadouros prescritos por intermediadores entre os humanos e os espíritos para limpar o corpo da pessoa doente que estava sendo comida por um espírito. Um bom exemplo é o defumadouro realizado por Maria Mendes para curar a bebê que estava doente e descobrir quem estava provocando a morte dela. Mendes cortou retalhos dos vestidos de cada pessoa que estava presente, depois lançou dentro do *testo* com brasas os ditos retalhos, junto com penas de galinha, sal, arruda, alecrim e lâ. Em seguida, a menina foi colocada sobre a fumaça para que seu corpo fosse purificado.

Objetos religiosos europeus inseridos em Cacheu

Por fim, abordo os elementos da cultura material religiosa europeia introduzidos pelos missionários e comerciantes em Cacheu. No processo de Crispina Peres (fl. 34) foi mencionado apenas um objeto católico – um rosário que lhe pertencia. Em relação ao culto aos santos, havia uma festa para Nossa Senhora do Rosário na Igreja de Santo Antônio. Susana Lopes, batizada, natural de Cacheu, foi Rainha do Rosário e, ao mesmo tempo, participava assiduamente dos *choros* realizados pelas "castas" dos papéis e banhuns (Processo de Crispina Peres, fl. 29). Para Brooks, os objetos de madeira sobre os quais se faziam oferendas, chamados de *chinas*, eram vistos pelos habitantes da região como semelhantes aos santos católicos (Brooks, 2003, p. 25), contudo, não identifiquei na documentação elementos que possam provar o processo de "sincretismo" entre o catolicismo e a cosmologia local, como o autor defende. Segundo os missionários, na região do Rio Grande, os moradores chamavam os santos católicos de "Chinas do branco, ou China do cristão" (Barreira, 1968, p. 203-204), mas estas referências eram claramente propagandas acerca do suposto sucesso da missão dos jesuítas. Em outras palavras, não ocorreu em Cacheu o que ocorreu no Congo, onde Santo Antônio foi incorporado pelas elites e pessoas comuns como um espírito tutelar, que poderia intermediar o contato com o mundo sobrenatural (Silva-Santos, 2022). Em minha interpretação, os registros de conversão ao catolicismo e de milagres operados pelas relíquias europeias introduzidas pelos missionários na região não significavam o abandono das crenças nos espíritos locais e nem de sincretismo, mas um processo de "tradução cultural" (Silva-Santos, 2008, pp. 76-78) ou de "agência criativa", conceito que desenvolvi em outro texto (Silva-Santos, 2022).

Apesar das raras referências à cultura material religiosa católica, uma parte da população era batizada, visitava a igreja e algumas pessoas devem ter sido católicas, sem abrir mão das crenças nos espíritos. Em 1611, quando caiu a parede da principal igreja de Cacheu, os homens que estavam escavando o chão para fazer o novo alicerce, encontraram o corpo de uma mulher negra, falecida há 14 meses, cujo cadáver, mortalha e cordão estavam incorruptos. O padre Barreira, que acompanhava a "escavação", concluiu que o acidente era parte da providência divina para retirar a defunta da base da igreja, pois, a exemplo de outras moradoras daquela povoação, ela tinha "trato com o demônio" e vivia "mais gentílica que cristãmente" (Barreira, 1968, p. 382). O padre ordenou a mudança do cadáver para outra igreja, certamente, a capela de Santo Antônio, que ficava na Vila Quente e era destinada aos negros. O sepultamento dessa mulher que era cristã e seguia a cosmologia local na única

igreja que havia Cacheu, na primeira década do século XVII, indica que se tratava de alguém de grande prestígio social, cujo cadáver parece ter recebido algum tipo tratamento especial que ajudou a preservar o corpo por longo tempo, talvez embalsamado e defumado (Cardoso, 2004, pp. 10-14).

Compartilhamentos da cosmologia local

No século XVII, diferentes credos coexistiram no mesmo espaço de Cacheu, de modo que aqueles nascidos localmente mantiveram seus sistemas de pensamento organizados a partir do diálogo íntimo com o mundo dos espíritos. No século XVII, a maioria dos moradores de Cacheu, nascidos localmente ou não, praticavam suas crenças baseadas em suas relações com o mundo dos ancestrais, os quais tinham um papel central para as linhagens e para a comunidade. Este subtópico trata da presença de religiões monoteístas em Cacheu e da adesão dos estrangeiros aos usos da cultura material local;

As fontes produzidas pelos missionários e comerciantes mostram que, desde o século XVI, o Islã estava presente na região do Casamance, aprofundando-se no século seguinte para sul, quando o cristianismo e o judaísmo também se fizeram presentes. No século XVII, o processo de islamização na região ao sul do Casamance já era notado e a circulação de religiosos e mercadores mandingas era visível na região (Green, 2012; Freitas, 2016; Pereira, 2021, Mota, 2018). Um registro importante do impacto do Islã na mentalidade pode ser visto nas inquirições no processo inquisitorial citado anteriormente, que levou os moradores a delatarem uns aos outros. Em 1665, o já mencionado Ambrósio Gomes, foi acusado de usar amuletos produzidos pelos muçulmanos para proteger o corpo:

(...) trazia amarrado na cintura hum búzio, como costumam trazer os mandingas q seguem a lei de Maffoma, e são feiticeiros, para que por arte do demônio lhe não possa penetrar, armas, nem fazer lhe dano, e que disto sabem o padre mestre o Licenciado Antônio de Pontes, vigário desta povoação, e Maria Gomes, viúva moradora na mesma. (Processo de Crispina Peres, fl. 53).

Além de Ambrósio Gomes, a abastada comerciante Crispina Peres também foi acusada de se relacionar com muçulmanos e de venerar representações da cultura mandinga, como o Corão e os amuletos mandingas. O morador de Cacheu, Manoel Carvalho, relatou ao funcionário do Santo Ofício, que “viu com seus olhos” que Crispina Peres usava publicamente “cordões dos mandingas” no braço e recebia visitas de sacerdotes muçulmanos em sua casa:

trazia em sua casa os mandingas feiticeiros o que chamam jambacousses, que seguem a Lei de Maffoma, e a trazem escrito em seus livros, aos quais tinha a dita grande veneração; e com eles fazia grandes gastos e dispêndios; e usava dos remédios supersticiosos que lhe davam para curas e enfermidades suas e das gente de sua casa; e disse que ordinário tinha sempre esta tal gente em sua casa (Processo de Crispina Peres, fl. 72v).

O excerto da delação apresentada acima propõe que jambacousses atuavam como predicadores do Islã e que teriam visitado a casa de Crispina com “seus livros” e remédios. Contudo, os elementos materiais da cultura mandinga / muçulmana mencionados não indicam que as pessoas apontadas eram convertidas ao Islã, como esclareceu Crispina Peres sobre as atividades espirituais desempenhadas pelo jambacousse chamado Lontixo. Ele preparou lavatórios (banhos de ervas) para a sua bebê Leonor, preparou os “cordões mandingas” para prevenir doenças e ações dos comedores de alma e consultou as *chinas* para realizar os procedimentos de cura (Processo de Crispina Peres, fl. 165v). De todo modo, a alusão aos elementos da cultura muçulmana evidencia o impacto do processo de islamização na região ao sul do Casamance e a circulação de religiosos mandingas em Cacheu, vistos como predicadores do Islã e chamados de *marabus* e *bexerins* (Freitas, 2016, p. 104-115; Mota, 2018, pp. 215-226). Em adição, no período de expansão do Islã, o papel social e religioso dos jambacousses foi comparado ao dos predicadores do Islã, já que ambos se ocupavam de práticas de cura (Mota, 2018, p. 215-17).

No que se refere à presença da igreja católica em Cacheu, isto só ocorreu, de fato, no início do século XVII, depois da instalação dos portugueses na região, da construção de

igrejas e, principalmente, com o envio das missões religiosas católicas, em 1604, que fracassaram. Na primeira metade do século XVII, havia três igrejas em Cacheu, a matriz, uma voltada a São Francisco e a outra a Santo Antônio. A população africana batizada podia frequentar apenas a última, que ficava perto da Vila Quente. Assim, uma parcela da população de origem africana, estrangeiros e seus descendentes de portugueses era considerada “cristã”, isto é, batizada, mas isso não impedia as pessoas de buscarem suporte junto ao jambacousse e espíritos ancestrais para os seus problemas cotidianos e de utilizar os objetos de proteção largamente difundidos localmente. Um dos muitos exemplos está no relato do Bispo Frei Vitoriano Portuense que visitou Cacheu, Bissau, Farim e Geba, em 1694. Quando esteve em Cacheu, ele testemunhou que um “branco”, morador daquela localidade, tinha alguns amuletos no seu bolso. O morador “tirou inadvertidamente junto com o lenço duas nominas de Mandigas” e tinham outras bolsas de “semente de fetaõ” que trouxe de Geba (Portuense, p. 226). O bispo registrou que mandou as bolsas para o Santo Ofício em Lisboa.

O judaísmo também se fez presente na costa oeste africana, desde o início do século XVI (Mark, Horta, 2005, p.30). No início do XVII, quando as atividades comerciais portuguesas foram transferidas de Cabo Verde para Cacheu, os judeus também se mudaram para lá. Uma parte considerável das informações sobre a comunidade sefardita na região é resultante das denúncias contra eles, acusados de blasfêmia, ridicularização dos santos e de práticas judaicas e também por causa da concorrência comercial. Para José Horta e Peter Mark (2011, p. 201), que estudaram a “diáspora esquecida” de cristãos-novos na costa oeste africana, a presença de comerciantes de diversas origens que faziam negócios na costa da Alta Guiné estava associada, geográfica e cronologicamente, à disseminação de religiões monoteístas: o Islã (ao norte), o Cristianismo (em Cacheu e nos portos de Serra Leoa) e as práticas judaicas nas localidades onde judeus conviviam com africanos, como Rufisque, portos de Ale e Joal. A documentação inquisitorial indica que nos anos 1660 havia dois judeus vivendo em Cacheu: Vicente Roiz Duarte e seu piloto do navio, Vicente Fogaça. Eles, juntamente com João Roiz Duarte, irmão de Vicente Roiz Duarte, que faleceu em Cabo Verde, haviam escapado da condenação imputada pela Inquisição de Lima, no Peru. Apesar da pequena presença de judeus e da ausência de uma comunidade organizada em torno da crença judaica, em 1663, o vigário Antônio Vaz de Pontes, acusou o casal Crispina Peres e Jorge Gonçalves de realizarem práticas judaicas: “vão de certos lavatórios aos sábados, os quais lhes faziam e ordenavam os ditos jabacouses ou feiticeiros, gentios da terra, e faziam juntas as sextas-feiras de judiaria e chamavam o Pai Grande”. Para dar maior credibilidade à sua fala, o padre declarou que Álvaro Gonçalves, pai de Jorge Gonçalves, natural do Alentejo, que havia se casado em Cacheu com uma mulher nascida localmente, também era cristão-novo. Assim como a denúncia anterior de adesão ao Islã, esta também era fabricada para condenar Crispina Peres e eliminá-la daquela cidade, como argumentei em outra publicação (Silva-Santos, 2021).

Apesar da presença das citadas religiões monoteístas, uma parcela significativa da população de Cacheu, independente da filiação religiosa, recorria aos procedimentos de proteção intermediados pelos jambacousses e não frequentavam a igreja católica. Para confirmar o que estava nas falas das testemunhas sobre a população batizada, os inquisidores perguntaram se Crispina Peres sabia algo sobre “pessoas batizadas [que] tinham crença nos mesmos ídolos e cordões chinas gentilmente fazendo as cerimônias da mesma gentildade (...)?”. Em resposta, ela nomeou algumas mulheres e homens moradores de Cacheu e, por fim, revelou que todos os moradores usavam os cordões dos mandingas para proteção do corpo.

Disse que Clara Fernandes, mulher preta, casada com Domingos de Goya, filho Tomé Preto; Isabel Tanda, preta que nunca casou, (...); Chica Bona, mulher branca, casada com Sá Some que se foi para Castella; um chamado Alonso não lhe sabe sobrenome, todos moradores na povoação de Cacheu, traziam consigo os cordões dos Mandingas, o que ela sabe, porque lhes viu, vindo as ditas pessoas a sua casa nos há lhe dissera o para que os traziam, nem ela lhe perguntou (Processo de Crispina Peres, fl. 173v).

Como indicam os nomes em português, todas as pessoas mencionadas acima eram nominalmente cristãs. O processo inquisitorial revela que a maioria dos moradores de

Cacheu de todas as origens foi acusada de consultar os jambacousses, de participar de cerimônias propiciatórias aos espíritos, dos *choros* e de buscarem ajuda espiritual para as curas. Estas práticas não eram desconhecidas das autoridades religiosas portuguesas estabelecidas em Cacheu, pois como Crispina Peres confessou, aquelas práticas não eram consideradas pecado porque para ela e os demais moradores tinham licença do padre de Cacheu para se consultarem com os jambacousses. (Processo de Crispina Peres, fl. 140).

Por fim, cabe ressaltar que a relação entre portugueses e africanos em Cacheu e região foi marcada por trocas culturais, alianças, mas esteve longe de ter sido um processo harmônico. Primeiro, tudo isso se desenrolou durante o aumento da violência e opressão contra pessoas escravizadas na região, exportadas para o Atlântico e utilizadas como cativos localmente. Segundo, os registros de violência dos padres contra objetos sagrados locais mostram que houve resistência à ação missionária na região. Os missionários destruíram *chinas* em vários lugares, como Buguendo, em Serra Leoa e manifestaram o intento de destruir as de Bissau (Faro, 2011, pp. 196, 199, 205). Os missionários também convenceram governantes locais a destruírem as *chinas* de suas comunidades (Barreira, 1968, pp. 234, 273, 367, 392).

Considerações finais

As culturas africanas, assim como as demais, são dinâmicas e se transformam, portanto, a análise de longa duração apresentada aqui não significa que as culturas locais são estáticas ou que não se transformam ao longo do tempo. Com base nas fontes escritas, na pesquisa *in loco* e nas fontes orais, na cultura material e na paisagem local, pode-se notar que alguns elementos centrais do culto aos ancestrais permaneceram e fazem com que Cacheu continue sendo um local de referência na região para obter assistência espiritual. O argumento central deste texto considera que em Cacheu, entre os séculos XVI e XVII, desenvolveu-se uma sociedade composta por diversos povos e linhagens que se organizaram em torno de um importante espírito ancestral coletivo, a partir de um sistema de crenças e práticas coerentes. Portanto, a vida social, o cotidiano, os negócios, as doenças, os problemas espirituais e as dúvidas sobre as diversas matérias eram acomodados pela influência dos espíritos ancestrais familiares nas esferas coletivas da comunidade. Para alcançar esse resultado, foi necessário ir além das teorias unidirecionais moldadas pelos paradigmas da “aculturação”, que obliteram o contexto da cultura material africana e impedem que vejamos como esta influenciou outros povos que chegaram à região.

Por fim, espero que este pequeno exercício de análise da cultura material presente em um processo inquisitorial possa estimular futuras pesquisas sobre a cultura material africana em Cacheu, ao invés dos conhecidos estudos que buscam incansavelmente apenas a cultura material deixada pelos europeus na região.

Referências bibliográficas

- Almada, A. Á. (1964) Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana [1594]. In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. v. III. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Alvares, M. (1616). Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manuel Alvares 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.
- Barreira, B. (1968). Relação das coisas da Costa da Guiné (c. 1606). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. v. IV. (pp. 202-207). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Barreira, B. (1968). Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal, (05/03/1607). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. v. IV. (pp. 223-228). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Barreira, B. (1968). Relação Anual II: Das coisas do Cabo Verde e da Costa da Guiné (Maio de 1607). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. v. IV. (pp. 271-277). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Barreira, B. (1968). Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal, (01/01/1610). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. v. IV. (pp. 363-398). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Baum, R. M. (2009) Concealing Authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal. *Cadernos de Estudos Africanos*, 16/17, pp. 35-51. Acessado em 29 de abril de 2022, em <http://journals.openedition.org/cea/181>.
- Bluteau, R. (1712-1728). *Vocabulário português, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico*. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva.
- Brooks, G. E. (1993). Cacheu: A Papel and Luso-African Entrepôt at the Nexus of the Biafada-Sapi and Banyun-Bak Trade Networks. In Lopes, C. (Ed.), *Mansas, escravos, grumetes e gentio: Cacheu na encruzilhada de civilizações* (pp. 173-198). Guiné-Bissau: INEP.
- Brooks, G. E. (2003). *Eurafricans in Western Africa: Commerce, Social Status, Gender and Religious Observance from the Sixteenth to Eighteenth Century*. Athens: Ohio University Press.
- Cadamosto, L. (1988). Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra [1455]. estabelecimento do texto italiano e trad. de João Franco Machado. 2 ed. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Cardoso, L. (2004). Os Brames: da morte ao enterro. *Soronda: Revista de estudos guineenses, nova série*, 8, pp. 7-28.
- Saraiva, M. C. (2004). Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (parte II). *Soronda: Revista de estudos guineenses, nova série*, 8, pp.109-134.
- Crowley, E. L. (1990). *Contracts with the spirits: Religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. Tese de doutorado não publicada, Yale University, USA.
- DONELHA, André. (1979 [1625]) Memorial de André Donelha a Francisco Vasconcelos da Cunha. In: BRÁSIO, Antônio Padre. *Monumenta Missionária Africana*. s. II, v. 5. (pp. 90-146). Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Faro, A. (2011). Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné (1663-1664). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana*. v. VI (pp. 178-257). Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Fernandes, V. (1958). Descrição da costa ocidental de África do Senegal ao Cabo do Monte (Século XV). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana*. v. 1. (pp. 672-739). Lisboa: IICT.
- Freitas, J. J. O. M. (2016). A religião dos barbacins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625). Dissertação de Mestrado não publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Freitas, R. D. S. (2022). Desenterrando os Mortos e enterrando os Vivos em suas entranhas: Uma história social dos Sapes na expansão Mane-Sumba na Serra Leoa (1530-1615). Dissertação de Mestrado não publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Green, T. (2012). *The rise of the Transatlantic slave trade in Western Africa, 1330-1589*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havik, P. (2004). *Silences and Soundbites: The gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau Region*. Leiden: Lit Verlag.
- Hawthorne, W. (2010). *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. New York: Cambridge University Press.
- Lemos Coelho, F. (1990). Descrição da Costa de Guiné desde o cabo Verde até a Serra Lioa com todas as ilhas e rios a que os brancos assistentes nella navegação (1669), Cód.307 da BNP editado por Peres, D. Duas descrições seiscentistas da Guiné de Francisco de Lemos Coelho. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Mark, P. (2002). "Portuguese" Style and Luso-African Identity: Pre-Colonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press.
- Mark, P.; Horta, J. S. (2005). Judeus e Muçulmanos na Petite Cotê Senegalesa do início do século XVII: Iconoclastia Anti-Católica, Aproximação Religiosa, Parceria Comercial. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 5, pp. 29-51.
- Mark, P.; Horta, J. S. (2011). *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mendy, P. (1993). The tradition of resistance in Guinea-Bissau: the Portuguese-African encounter in Cacheu, Bissau and “suas dependências”. In Lopes, C. (Ed.), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio: Cacheu na encruzilhada de civilizações*, (pp. 135–171). Guiné-Bissau: INEP.
- Mota, T. H. (2018). *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado não-publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Namadina, M. M. & Sani, A. (2018). Pharmacognostic studies, Phytochemical and Elemental Analysis of *Ipomoea Asarifolia* Leaves. *DUJOPAS*, 4(2), pp. 519-530.
- Pereira, C. A. (2021). “Se alguém morreu, alguém matou”: Religião Yran na Senegâmbia nos séculos XV e XVI. Dissertação de Mestrado não publicada, FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Pereira, D. P. (1992). *Esmeraldo de Situ Orbis [1471-1480]*. In Peres, D. *Os Mais Antigos Roteiros da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Carta de D. Frei Vitoriano Portuense a Sua Majestade El- Rei. (29.7.1694). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. v. IV. (pp. 662-665). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Relação da Cristandade da Guiné e do Cabo Verde, 1621. (1968). In Brásio, A. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental*. s.II, v. VII. (pp. 229-231). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Silva-Santos, V. (2008). *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*. Tese de Doutorado não-publicada, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Silva-Santos, V. (2021). Mulheres africanas nas redes dos agentes da Inquisição de Lisboa: o caso de Crispina Peres, em Cacheu, Século XVII. *Politeia - História e Sociedade*, 20(1), pp. 67-95. Acessado em 02 novembro de 2021, em <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/9179>.
- Silva-Santos, V. (2022). Estatuetas de Santo Antônio de marfim do Congo no Brasil? Uma análise sobre a produção artística e a cultura visual no Atlântico. In Silva-Santos, V. (Ed.), *O Marfim Africano como Insígnia de Poder*. Curitiba: Brazil Publishing.
- Soares, M. J. (2000). Para uma compreensão dos Lançados no Rio da Guiné. *Stvdia*, 56/57, Lisboa, 2000, pp. 147-222.
- Tinoco, A. V. (2004). *Informação da Costa da África [1578]*. In Brásio, António. (Ed.), *Monumenta Missionária Africana*. s. II, v. 7. (pp. 594-600) - Lisboa: CEA, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.