

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MATHEUS KOCHANI FRIZZO

A RECONFIGURAÇÃO DO EIXO TRANSAARIANO DURANTE O SÉCULO XI: NOVOS  
ATORES GEOPOLÍTICOS E O INÍCIO DA ERA DA REFORMA ISLÂMICA

CURITIBA

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MATHEUS KOCHANI FRIZZO

A RECONFIGURAÇÃO DO EIXO TRANSAARIANO DURANTE O SÉCULO XI: NOVOS  
ATORES GEOPOLÍTICOS E O INÍCIO DA ERA DA REFORMA ISLÂMICA

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Frizzo, Matheus Kochani

A reconfiguração do eixo transaariano durante o século XI :  
novos atores geopolíticos e o início da era da reforma islâmica. /  
Matheus Kochani Frizzo. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor  
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado  
em História.

Orientador: Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto.

1. África, Norte – História – Século XI. 2. Islam. 3. Comércio –  
História – Saara. I. Pinto, Otávio Luiz Vieira, 1988. II. Universidade  
Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em  
História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -  
40001016009P0

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MATHEUS KOCHANI FRIZZO** intitulada: **A reconfiguração do eixo transaariano durante o século XI: novos atores geopolíticos e o início da era da reforma islâmica**, sob orientação do Prof. Dr. OTÁVIO LUIZ VIEIRA PINTO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 13 de Junho de 2023.

Assinatura Eletrônica

15/06/2023 19:15:36.0

OTÁVIO LUIZ VIEIRA PINTO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

15/06/2023 19:08:45.0

JOSÉ RIVAI MACEDO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

13/06/2023 16:00:38.0

RENAN FRIGHETTO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

---

Rua General Carneiro, 460, Ed.D.Pedro I, 7º andar, sala 716 - Campus Reitoria - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5086 - E-mail: cpghis@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 291510

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 291510

## **AGRADECIMENTOS**

Diferentemente de minha dissertação, meus agradecimentos serão breves, uma vez que não me arriscarei a tentar agradecer nominalmente a todos que, direta ou indiretamente, com mais ou menos intensidade, contribuíram com essa minha jornada de dois anos no mestrado. Ao invés disso, me limitarei a dizer: obrigado.

Obrigado a você que ficou feliz quando contei que entrei no mestrado.

Obrigado a você que leu tanto meu projeto quanto minhas várias versões de meus capítulos e fez apontamentos que me fizeram amadurecer minhas ideias.

Obrigado a você que ouviu meus desabafos nos momentos mais difíceis.

Obrigado a você que aturou meus longos monólogos entusiasmados sobre um tema com o qual o você tem pouca ou nenhuma familiaridade.

Obrigado a você que compreendeu que ser pesquisador é sim uma profissão que merece ser regularizada e valorizada.

Obrigado a você que entendeu o motivo de eu me importar tanto com a minha pesquisa.

E por fim, obrigado a você que baixou esse arquivo com mais de 200 páginas e decidiu que valia a pena lê-lo. Seja você pesquisador ou não, fico feliz que esteja aqui.

*“Quem não conhece a verdade não passa de um tolo;  
mas quem a conhece e a chama de mentira é um criminoso!”*

Bertolt Brecht

## RESUMO

Com base na bibliografia que abrange o Norte de África durante o século XI, atravessando temas como o comércio transaariano, o Islam em África e as disputas político-econômicas na região, parte-se do pressuposto de que esse recorte espaço-temporal engloba o que pode ser considerado um período de inflexão na história norte-africana, do Islam e, indiretamente, de outras histórias a um nível afro-euroasiático. Pensando nisso, esta pesquisa objetiva: (1) levantar que mudanças foram essas, compreendendo-as em conjunto como uma ampla reestruturação do eixo transaariano; (2) identificar quais os principais fatores que levaram a essa reestruturação e investigar como eles interagem entre si (disputas políticas, mudanças dinásticas, conflitos religiosos, islamização do Sahel, crises econômicas, etc); (3) sistematizar essas informações e propor um modelo teórico apropriado para uma compreensão global dessas transformações, no sentido proposto pelos teóricos da História Global e da Teoria dos Sistemas-Mundo, a ser apresentado no formato da própria dissertação.

Palavras-chave: História Global. Teoria dos Sistemas-Mundo. Islam. Norte de África. Eixo Transaariano. Modelo Teórico.

## **ABSTRACT**

Based on the bibliography that covers North Africa during the 11th century, crossing themes such as trans-Saharan trade, Islam in Africa and political-economic disputes in the region, it starts from the assumption that this space-time cut encompasses what it can be considered a turning point in North African history, Islam and, indirectly, other histories at an Afro-Euro Asian level. With that in mind, this research aims to: (1) bring up the main transformations, changes and events, understanding them together as a broad restructuring of the trans-Saharan axis; (2) identify the main factors that led to this restructuring and investigate how they interact with each other (political disputes, dynastic changes, religious conflicts, Islamization of the Sahel, economic crises, etc.); (3) systematize this information and propose an appropriate theoretical model for a global understanding of these transformations, in the sense proposed by theorists of Global History and World-System Theory, to be presented in the format of the dissertation itself.

**Keywords:** Global History. World-System Theory. Islam. North Africa. Trans-Saharan Axis. Theoric model.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - OCUPAÇÃO GEOGRÁFICA APROXIMADA DO DESERTO DO SAHARA.....	34
FIGURA 2 - RECORTE DE MAPA COM PRINCIPAIS ROTAS COMERCIAIS AFRO- EURASIANAS.....	36
FIGURA 3 - OCUPAÇÃO GEOGRÁFICA APROXIMADA DO SAHARA E DO SAHEL.....	40
FIGURA 4 - PROPOSTA DO AUTOR DE DIVISÃO DO NORTE DE ÁFRICA EM 9 (NOVE) QUADRANTES.....	51
FIGURA 5 - DIVISÃO POLÍTICA DE AL-ANDALUS APÓS SUA FRAGMENTAÇÃO POLÍTICA EM DIVERSOS EMIRADOS NO INÍCIO DA DÉCADA DE 1030.....	65
FIGURA 6 - SITUAÇÃO POLÍTICA DO MAGHREB ENTRE A ÉPOCA DO CALIFADO IDRÍSSIDA E A CONQUISTA ALMORÁVIDA DA REGIÃO.....	66
FIGURA 7 - MAPA POLÍTICO DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL DO CALIFADO FATÍMIDA ENTRE 960 E 1100.....	70
FIGURA 8 - MAPA POLÍTICO DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL DE ZÍRIDAS, HAMMADIDAS E FATÍMIDAS DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XI.....	72
FIGURA 9 - CONFIGURAÇÃO POLÍTICA DO SAHEL OCIDENTAL E CENTRAL POR VOLTA DO ANO 1000.....	77
FIGURA 10 - ESPAÇOS DO NORTE DE ÁFRICA ISLAMIZADOS (DAR AL-ISLAM) E “ESPAÇO DE FRONTEIRA” (TRACEJADO) NO INÍCIO DO SÉCULO XI.....	83
FIGURA 11 - LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DOS ESTADOS NÚBIOS DO ALTO NILO.....	88
FIGURA 12 - HIDROGRAFIA BÁSICA DO NORTE DE ÁFRICA COM SEUS PRINCIPAIS CORPOS D’ÁGUA.....	91
FIGURA 13 - RECORTE DE MAPA COM CENTROS URBANOS E ROTAS COMERCIAIS DO SAHEL OCIDENTAL.....	93
FIGURA 14 - RECORTE DE MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DAS PRINCIPAIS MINAS DE OURO DO SAHEL OCIDENTAL.....	103
FIGURA 15 - PRINCIPAIS ROTAS E CENTROS URBANOS COM OS PRINCIPAIS FLUXOS COMERCIAIS TRANSAARIANOS NO INÍCIO DO SÉCULO XI.....	131
FIGURA 16 - SUBSISTEMAS COMERCIAIS QUE COMPUNHAM O SISTEMA TRANSAARIANO NO INÍCIO DO SÉCULO XI.....	132
FIGURA 17 - SITUAÇÃO POLÍTICA DA IFRIQIYYAH ENTRE A CHEGADA DO BANU HILAL E A CONSOLIDAÇÃO DOS ALMORÁVIDAS NO MAGHREB.....	142
FIGURA 18 - CALIFADO FATÍMIDA, SEUS ALIADOS E PRINCIPAIS ROTAS COMERCIAIS AO REDOR DO MAR VERMELHO NO FINAL DO SÉCULO XI.....	144
FIGURA 19 - EXPANSÃO E EXTENSÃO MÁXIMA DO SULTANATO ALMORÁVIDA DURANTE A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XI.....	153
FIGURA 20 - CONQUISTA TERRITORIAL ALMORÁVIDA DE AL-ANDALUS NO FINAL DO SÉCULO XI.....	155

FIGURA 21 - CONFIGURAÇÃO POLÍTICA DO SAHEL OCIDENTAL E CENTRAL POR VOLTA DO ANO 1100.....	160
FIGURA 22 - EXPANSÃO DE KANEM ATÉ O FINAL DO SÉCULO XI.....	167
FIGURA 23 - SUBSISTEMAS COMERCIAIS QUE COMPUNHAM O SISTEMA TRANSAARIANO NO FINAL DO SÉCULO XI.....	173

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	POR UMA HISTÓRIA AFRO-EUROASIÁTICA.....	14
2.1	AFRICANISMO, COLONIALISMO E EUROCENTRISMO.....	14
2.2	HISTÓRIA GLOBAL: PROBLEMAS E REFLEXÕES.....	18
2.2.1	Descolonizar a Idade Média ou descentralizar a Europa?.....	27
2.3	INTEGRANDO ESPAÇOS: O NORTE DE ÁFRICA NAS DINÂMICAS GLOBAIS.....	32
2.3.1	O problema das fontes árabe-muçulmanas e as contribuições da arqueologia.....	36
2.3.2	África Negra/África Branca: uma leitura desracializada.....	44
3	O “MAR DE AREIA” CHAMADO SAHARA.....	49
3.1	NAVEGANDO NAS AREIAS DO SAHARA.....	49
3.1.1	Os povos Imazighen e o conhecimento das rotas e oásis.....	52
3.1.2	Os árabe-muçulmanos, o deserto e os Imazighen.....	60
3.1.3	O Sahel e os sudaneses.....	72
3.1.4	Usos e significados dos rios: do Nilo ao Senegal.....	90
3.2	O SAHARA COMO ESPAÇO DE TROCAS.....	94
3.2.1	O Islam, o comércio e o conhecimento.....	95
3.2.2	O processo de islamização no Norte de África.....	98
3.3	O EIXO TRANSAARIANO E A CIRCULAÇÃO DE BENS E PRODUTOS.....	100
3.3.1	O comércio de ouro e sal.....	101
3.3.2	Escravidão comercial.....	109
3.3.3	Bens de luxo e a troca de presentes.....	123
3.4	O SAHARA COMO ESPAÇO DE DISPUTAS.....	127
3.4.1	Recursos, rotas e centros urbanos.....	127
3.4.2	Controlando os fluxos.....	129
4	A RECONFIGURAÇÃO DO EIXO TRANSAARIANO DURANTE O SÉCULO XI.....	134
4.1	MAIS QUE MEDIADORES: OS <i>IMAZIGHEN</i> NAS DISPUTAS DE PODER.....	134
4.2	O CALIFADO FATÍMIDA: DA CRISE AO ÍNDICO.....	138
4.3	A REFORMA ALMORÁVIDA: JIHÂD E OURO.....	146
4.3.1	A hegemonia almorávida no Sahel e a expansão do Islam ortodoxo.....	159
4.4	AS SOCIEDADES SAHELIANAS: ISLAM E GLOBALIZAÇÃO.....	163
4.4.1	Realeza divina, religião tradicional e o dilema do governante convertido.....	167
4.5	REESTRUTURAÇÃO DO EIXO TRANSAARIANO.....	172
4.5.1	A ruptura Leste-Oeste: crise fatímida, caos na Ifriqiyyah e a ascensão de Kanem.....	172
4.5.2	O eixo Sudan-Andalus: da unificação almorávida ao início da “era da reforma islâmica”.....	174
4.5.3	A globalização do Sahel sob a reforma do Islam.....	177
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	184
	REFERÊNCIAS.....	187

## 1 INTRODUÇÃO

Sim, falemos deles.

Dos impérios sudaneses? Dos bronzes de Benin? Da escultura shongo? De acordo, isto nos permitirá falar de outras coisas que não sejam as sensacionais figuras pintadas que enfeitam tantas capitais europeias. Da música africana. Por que não?

[...] “Civilizados até o tutano! A ideia do negro bárbaro é uma invenção europeia” (CÉSAIRE, 2010, pp. 40-41).

No trecho acima de seu *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire inverte o discurso do colonizador ao apontar que é o negro africano o civilizado, sendo a ideia de “negro bárbaro” uma invenção europeia. Publicado em 1950, em um momento que os movimentos anticolonialistas ganham força após a Segunda Guerra Mundial, a potência desse discurso reverbera até hoje. Césaire retorna ao passado do continente africano e, partindo da crítica aos discursos de diversos intelectuais imperialistas, procura demonstrar como o fascismo descende do colonialismo e denunciar o racismo enquanto ferramenta fundamental da exploração capitalista. No processo, aponta como o colonialismo europeu apagou a história africana, se apropriou de seus artefatos e ressignificou a força seus espaços. Exemplo disso foi como o Mar Mediterrâneo e o deserto do Sahara, antes espaços de intensas trocas comerciais e culturais, se tornaram após a colonização espaços de sofrimento e morte para milhares de migrantes africanos (IHU, 2018). Antigas metrópoles sahelianas que já foram verdadeiras cidades globais, como Gao, se tornaram palco para as histórias mais horrendas que rendem matérias e mais matérias no Ocidente (SMITH, 2015). As tensões entre europeus e africanos, com raízes na colonização, continuam frutos de problemas mais profundos (G1, 2023).

Muitos desses horrores reverberam nas nossas mídias de maneira sensacionalista (ASSOCIATED PRESS, 2022), seguindo um manual de como se escrever sobre a África. Como criticou recentemente o escritor queniano Binyavanga Wainaina em uma matéria recheada de sarcasmo, esse manual segue uma linha bem clara:

Ela [a África] deve parecer totalmente indefesa. Ela não pode ter passado, nem história; tais desvios arruinam o momento dramático. Os gemidos são bons. Ela nunca deve dizer nada sobre si mesma no diálogo, exceto para falar de seu sofrimento (indizível). Certifique-se também de incluir uma mulher calorosa e maternal que tenha uma risada retumbante e que se preocupe com o seu bem-estar. Basta chamá-la de mamãe. Seus filhos são todos delinquentes (WAINAINA, n.p., 2019, tradução livre).

A fim de desafiarmos esse discurso colonialista, que até hoje reduz o que foi e o que é a África, necessitamos de um esforço hercúleo de desracialização da história africana, isto é, de

desembaraçamento de seu passado das ideias raciais que baseiam os processos de colonização europeia no continente. Repensando os discursos do europeu sobre o africano e as categorias que utilizamos quando falamos de África, somos capazes de reaver a agência histórica de seus povos e retomar o significado de seus espaços, como as últimas gerações de intelectuais, africanos e não-africanos, demonstraram ser possível.

Para nós, enquanto historiadores, o ponto de partida está sempre na historicização desses espaços, em um movimento de negação daquilo que deterministas geográficos e biológicos, arquitetos teóricos do imperialismo, afirmavam sobre eles. Nesse sentido, o legado de pesquisadores como Fernand Braudel nos é útil, uma vez que muitas das ferramentas que hoje possuímos derivam de reflexão de teóricos como ele. A abordagem da História Global, que nos proverá a base teórico-metodológica para nossa pesquisa, deve em muito às elaborações e produções pioneiras tanto de intelectuais anticoloniais das décadas de 1950 e 60 quanto de acadêmicos como Braudel. Logo, será ela que nos permitirá lançar um novo olhar sobre o deserto do Sahara, especificamente, como um espaço não apenas natural, mas também socialmente construído. Um espaço tanto de trocas quanto de conflitos, mas, antes de tudo, um espaço integrador, globalizador.

Desse primeiro apontamento procuraremos compreender as principais transformações estruturais que aconteceram, dentro das balizas temporais escolhidas, no que chamamos de “eixo transaariano” (conceito a ser definido ao longo do texto), atravessando temas como o comércio transaariano, o desenvolvimento do Islam no continente africano e as disputas político-econômicas no Norte de África. O recorte temporal, por sua vez, pretende englobar o que pode ser considerado um período de inflexão de grande escala em diversos sentidos: econômico, político, religioso, cultural, etc. Pensando nisso, esta pesquisa objetiva: (1) levantar que transformações foram essas, compreendendo-as em conjunto enquanto promotoras de uma ampla reestruturação do eixo transaariano; (2) identificar quais os principais fatores que levaram a essa reestruturação e investigar como eles interagem entre si (disputas políticas, mudanças dinásticas, conflitos religiosos, islamização do Sahel, crises econômicas, etc.); (3) analisar e sistematizar essas informações em um modelo teórico apropriado para uma compreensão global dessas transformações, no sentido proposto pelos teóricos da História Global e com base no arcabouço de teóricos da Teoria dos Sistemas-Mundo, a ser apresentado no formato da própria dissertação.

Esses objetivos, vale apontarmos, não se encontram no projeto de pesquisa que originou esta dissertação. São uma elaboração posterior derivada do andamento da pesquisa e da carga de leituras

teóricas acumuladas. Nesse processo, a ideia de desenvolver um “modelo teórico” nos levou a reconsiderar um ponto chave do projeto: o papel das fontes primárias na pesquisa. Tornou-se necessária a escolha por não depender da análise retórica de fontes escritas, uma vez que os caminhos da pesquisa nos levaram por um caminho distinto, focado na historiografia e em estudos de outras áreas, como da arqueologia e, por vezes, da antropologia. Todavia, mais do que uma simples revisão bibliográfica, o que se almeja é a crítica e a (re)elaboração conceitual, com o fim último de uma sistematização das informações em um modelo teórico. Por isso, o uso das obras de autores árabe-muçulmanos como al-Bakrī e al-Idrīsī será mais prático, mas devidamente cuidadoso, enquanto fontes arqueológicas serão abordadas através de bibliografia especializada.

Por fim, a decisão pela elaboração de um modelo teórico nesses moldes se reflete na estrutura do texto, que sugere um caminho. No primeiro capítulo, partimos de discussões teóricas relacionadas à decolonialidade e ao africanismo, para introduzirmos nossa abordagem teórica-metodológica, isto é, a História Global, bem como nossos recortes espacial e temporal. Nesse processo, ao problematizar nossas fontes e a historiografia, apontamos o caminho que nossa pesquisa trilhará até a elaboração de um modelo teórico. O segundo capítulo, resumidamente, é responsável por “construir o cenário” do começo do século XI no Norte de África. Nele apresentamos o espaço saariano e os atores geopolíticos envolvidos nele, bem como as principais características das dinâmicas transaarianas e alguns elementos constituintes das mudanças que se configuravam nesse espaço. Tudo isso para, enfim, no terceiro capítulo, “colocarmos em movimento” esse quadro complexo, seguindo uma hipótese lançada nas últimas linhas do capítulo anterior. Dessa forma, o Capítulo 3 pretende compreender as principais transformações ocorridas no Norte de África ao longo do século XI, tendo em vista o quadro construído anteriormente, a fim de se elaborar um modelo teórico capaz de explicar a reconfiguração do chamado “eixo transaariano” nesse período e apresentar de maneira sistemática essas transformações de maneira gráfica através de mapas.

## 2 POR UMA HISTÓRIA AFRO-EUROASIÁTICA

Sua doutrina? Tem o mérito de ser sensível.

Que o Ocidente inventou a ciência. Que somente o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o protótipo mesmo do falso pensamento (CÉSAIRE, 2010, p. 65).

### 2.1 AFRICANISMO, COLONIALISMO E EUROCENTRISMO

Nos é conhecida a relação simbiótica, enfaticamente denunciada por Aimé Césaire (2010), do eurocentrismo com o colonialismo. De tal modo que, como aponta Samir Amin, questionar o eurocentrismo é questionar as bases próprias da atual sociedade, uma vez que se constitui enquanto dimensão da cultura e da ideologia do mundo capitalista moderno (1989, p. 9). Nesse sentido, mais do que “mero fenômeno etnocêntrico, comum aos povos em outras épocas históricas”, o eurocentrismo deve ser visto como um “etnocentrismo singular, entendido como uma ideologia, paradigma e/ou discurso”, uma vez que “qualitativamente diferente de outras formas históricas”, ele é “a expressão de uma dominação objetiva dos povos europeus ocidentais no mundo” (BARBOSA, 2008, p. 46). Portanto, uma dupla crítica deve ser feita ao eurocentrismo: (1) a que Amin chama de uma “crítica totalizante”, que ao captá-lo em suas múltiplas manifestações – econômico-social, cultural, religiosa, racial, etc. – permite-nos situá-lo enquanto “construção ideológica do conjunto do capitalismo” (AMIN, 1989, pp. 9-10); (2) aquela que, apontada por Aníbal Quijano, conceitua o eurocentrismo enquanto paradigma e, portanto, ataca a estrutura mental que este reproduz (BARBOSA, 2008, p. 47).

Dessa forma, aproximando autores como Aimé Césaire, Samir Amin e Aníbal Quijano, podemos conciliar, sem maiores contradições, seus objetivos. Sem abandonar a radicalidade necessária do que Luciana Ballestrin chama de “pós-colonialismo anticolonial” (2017, p. 509), representado por revolucionários e pensadores como Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, Frantz Fanon e o próprio Césaire, podemos ampliar a nossa crítica à chamada *colonialidade* sem perder de vista sua dimensão contemporânea. Afinal, como aponta Ballestrin, “assim como o colonialismo pode ser compreendido como um resultado do imperialismo, a colonialidade deve ser compreendida como um resultado da Imperialidade”, que por sua vez seria “a lógica do imperialismo, na modernidade”, que atua como força que estimula e perpetua a colonialidade, tanto no sentido da manutenção das estruturas mentais quanto das próprias relações coloniais entre os povos (2017, p. 520).

Essa discussão é especialmente cara para nós, historiadores, uma vez que o eurocentrismo condicionou o nascimento e desenvolvimento disciplinar da História (BARBOSA, 2008, p. 48), enquanto o vínculo entre colonialismo e racismo, apontado por Césaire, afetou diretamente os estudos sobre a história africana, por muito tempo associados ao empreendimento colonial. O surgimento de uma História descolonizada é recente, remetendo às décadas de 1960-70, e a crítica ao eurocentrismo, ainda hoje, permanece central:

Neste sentido, parte do trabalho de autores atuais como Thornton, Lovejoy e Vansina, provém do questionamento de supostos pressupostos da herança crítica anterior, da primeira geração da historiografia sobre a África, tidos como igualmente reprodutores de uma visão de mundo eurocêntrica, tal qual a historiografia colonialista (BARBOSA, 2008, p. 57).

Pensando nisso, o objetivo deste capítulo é desfazer alguns desses nós deixados por essa historiografia mais tradicional, revisitando alguns clássicos e reconceituando teorias a fim de torná-las úteis ao empreendimento da pesquisa, levando em conta as críticas levantadas acima.

Os levantamentos anteriores apontam para a necessidade de um esforço de desracialização de uma história (e da própria História, com H maiúsculo) cujas bases se encontram no colonialismo e no imperialismo do século XIX. De acordo com Susan Buck-Morss, a “exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável”, isto é, aqueles de tradição iluminista e liberal (2011, p. 133). É notória, nesse sentido, a condenação que Georg Friedrich Hegel fazia da cultura africana à pré-história, culpando os próprios africanos pela escravidão nas Américas:

Essa postura não era, no entanto, a mais surpreendente em suas conferências. Pelo contrário, era o brutal esmero com que privava toda a África subsaariana, essa “terra de crianças”, de “barbárie e selvageria”, de qualquer relevância para a história mundial, devido ao que ele considerava serem as deficiências do “espírito” africano (BUCK-MORSS, 2011, pp. 149-154).

A dicotomia orientadora desse tipo de pensamento – isto é, que opõe modernidade-tradição e, portanto, civilização-barbárie – se fundamenta no mito de origem da própria Europa, alicerçado por sua vez em uma segunda dicotomia, a medieval-moderno, que coloca a Europa enquanto vanguarda frente a outras populações. Como aponta Valentin-Yves Mudimbe:

Devido à estrutura colonizadora, emergiu um sistema dicotômico e com este surgiu um grande número de posições paradigmáticas: tradicional versus moderno; oral versus escrito e

impresso; comunidades agrárias e consuetudinárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas (2013, p. 18).

Essas dicotomias embasam discursos reducionistas que “não falam de África nem dos africanos, mas antes justificam o processo de inventar e conquistar um continente designando o seu ‘primitivismo’ ou ‘desordem’, bem como os meios subsequentes da sua exploração e métodos para a sua ‘regeneração’” (MUDIMBE, 2013, p. 38). É esse “emaranhado de discursos variados” a partir dos quais “os mundos africanos se têm estabelecido enquanto realidades para o conhecimento” que se compõe, em um sentido similar ao do Orientalismo de Edward Said (1990), o chamado *Africanismo* (MUDIMBE, 2013, p. 12). Enquanto conjunto de saberes, discurso, paradigma e disciplina, o Africanismo se constitui de essencialismos e binarismos que categorizam as sociedades africanas e estigmatizam saberes locais, vistos como parte de uma tradição estática e pré-histórica, opondo, novamente, “tradição” e “modernidade”. Essas construções se mantêm através do que Mudimbe chama de “biblioteca colonial”,

isto é, o conjunto de enunciados emanados de distintos grupos de observadores externos que acabaram por constituir “regimes de verdade” e servir de recurso de autoridade de uma “razão etnológica” amplamente empregada na interpretação das realidades africanas – inclusive por africanos (MACEDO, 2016, pp. 287-288).

Sanjay Seth, por sua vez, aponta que essa visão imperialista coloca outras culturas como incapazes de representar seu próprio passado por supostamente serem “atrasadas”, o que é feito através da construção de uma Razão singular e universal, que apesar dos termos utilizados diz respeito a uma matriz propriamente europeia (2013, p. 174). Além disso, importante destacar, essa percepção norteou o trabalho dos primeiros africanistas, que além de compartilharem dessa episteme colonizadora própria, almejavam uma análise objetiva das fontes históricas. Lewis Gordon, por sua vez, chama isso de “fetichismo metodológico”, onde estar historicamente “certo” se torna simplesmente uma questão de aplicar correta e disciplinadamente o método nas fontes (uma herança da escola metódica), não à forma como a História trata o conhecimento, configurando uma “imposição colonial em níveis metodológico e disciplinar” (GORDON, 2017, p. 111).

Se torna evidente que, a fim de rompermos com essa herança colonial que persiste nas categorias e estruturas mentais que utilizamos, e dessa forma podermos escrever uma história africana livre delas, precisamos criticar e, necessariamente, abandonar esses discursos africanistas – assim como um estudioso de sociedades “orientais” deve, antes tudo, lidar com a produção orientalista anterior. Um

primeiro passo é nos desfazer da Modernidade como mito de origem para o entendimento da colonialidade. Conforme Ballestrin, essa concepção:

obscurece sua relação com o imperialismo e o capitalismo, construindo um mundo pré-moderno e pré-colonial idealizado. A construção das hierarquias das relações causais entre capitalismo, colonialismo, imperialismo, eurocentrismo, ocidentalismo, sexismo e racismo não é algo dado e finalizado; a modernidade passa a ser não somente um mito de origem, mas novamente – e outro – significante vazio que incorpora todas essas formas de injustiça, desigualdade, opressão, exploração e dominação” (BALLESTRIN, 2017, p. 521).

Quando falamos da história africana, sobretudo a da chamada África sul saariana, esse esforço perpassa a necessidade de lidar com o racismo, aqui compreendido como “hierarquizações e classificações de caráter racial, o nível da produção de conceitos, de categorização mental, da formulação de ideias reiteradamente difundidas que tendem a produzir determinado consenso e serem tomadas como usuais, normais” no que diz respeito aos “sentidos e interpretações do passado” (MACEDO, 2018, pp. 23-24). Todavia, como aponta Macedo, tendo em vista que “as reflexões, pesquisas e debates acadêmicos sobre os africanos não tiveram sua origem na África, mas na Europa durante o período da colonização europeia” (2018, p. 25), e que portanto os estudos africanos em si carregam essa herança e precisam lidar com ela, é necessário ir além da “simples inclusão de fatos, contextos e questões históricas alusivas ao continente africano” (2018, p. 24) – que como vimos pode recair em uma construção cronológica eurocêntrica. Por isso, e para que não caiamos em novos essencialismos e binarismos, é importante destacar:

O problema não está em quem estuda ou ensina, ou de onde estuda e ensina, mas como realiza o estudo, e em quais referências. Tem que ver com as categorias de pensamento empregadas na análise para orientar e conferir valor às interpretações das realidades (espaciais, temporais, culturais, econômicas, políticas, sociais) africanas (MACEDO, 2018, p. 26).

Nisso, convergindo com José Rivair Macedo, salientamos que os estudos pós-coloniais e decoloniais são uma das melhores alternativas para efetuarmos o que ele chama de “inclusão epistemológica”. Esse campo, em suma, de acordo com esse autor:

Baseia-se na crítica aos discursos, representações e paradigmas explicativos etnocentros, problematizando as percepções convencionais do que seria a ciência, a modernidade e o cosmopolitismo, de modo a deslocalizar o eurocentrismo e permitir a emergência de outras formas de expressão cultural e social. Insiste no papel diferencial dos saberes locais, tradicionais, endógenos, e no caráter essencial da oralidade para a transmissão de conhecimentos, cosmologias, vivências e experiências herdadas de suas tradições ancestrais (2018, p. 28).

Para isso, é preciso que compreendamos, primeiramente, a identidade enquanto construção sócio-histórico-cultural, o que nos leva a desnaturalizar, em seguida, a própria noção de raça. Ao fazer isso, deixamos de compreender essa categoria enquanto biológica ou geograficamente determinada para compreendê-la a partir de seus condicionantes históricos e culturais. Afinal, a cor da pele sempre serviu de ponto de partida para a emissão de juízos os mais variados. O que nos resta é analisá-los com base nesses pressupostos. Nesse sentido, a desracialização do continente africano “passa, obrigatoriamente, pelo entendimento da extrema diversidade e pluralidade existente em termos de práticas, costumes, ideias, concepções e tipos físicos” (LIMA, 2019, p. 61). Concomitantemente, é necessária uma autocrítica constante a fim de evitar que categorias racistas, conforme exposto, balizem nosso trabalho e nos façam recair nos mesmos problemas dos primeiros africanistas – sem deixar de assimilar suas contribuições, uma vez que “mais vale a ressignificação conceitual do que a desconstrução” (BARBOSA, 2012, pp. 150-151).

Por fim, ainda conforme José Rivair Macedo, esse processo se dá metodologicamente em duas frentes. Primeiramente, no que diz respeito à periodização africana, ele recomenda, como fizemos anteriormente, “evitar os enquadramentos pré-estabelecidos e preocupar-se com a evolução cronológica própria dos acontecimentos transcorridos na África, em um enfoque temporal de longa duração”, no que a famosa coleção História Geral da África, publicada pela Unesco, é um exemplo (2018, p. 30). Um passo a mais seria justamente a elaboração de uma nova periodização, objetivo o qual renunciamos anteriormente. Focaremos na proposta de um enfoque de longa duração, nos utilizando (mas antes adaptando) alguns modelos teóricos que o permitam. Em segundo lugar, do ponto de vista da abordagem, Macedo salienta o “cuidado para não cair na cilada homogeneizadora do discurso da África-única, isto é, como se as múltiplas realidades ambientais, sociais, políticas e culturais daquela parte do planeta pudessem ser reduzidas a uma única explicação”. Para isso, análises comparativas e modelos explicativos que levem em conta conexões e interconexões e diacronicidades são uma ótima saída (2018, pp. 30-31).

## **2.2 HISTÓRIA GLOBAL: PROBLEMAS E REFLEXÕES**

A África deve ser estudada a partir de suas próprias estruturas, analisando-as em função das inter-relações dentro do continente, mas também em relação ao mundo extra-africano. Somente assim poderão ser descobertas as múltiplas maneiras pelas quais a evolução dos povos africanos

interferiu e/ou influenciou eventos nas diversas sociedades do mundo e não somente o inverso, como tem se dado até agora. Um enfoque diacrônico que privilegie tanto as relações intra-africanas quanto a interação do continente com o mundo exterior permitirá dar conta de fenômenos e de períodos que ainda se mantêm na escuridão, e são lacunas do conhecimento mundial (WEDDEBURN apud MACEDO, 2018, p. 31).

Essa proposta de Weddeburn, mais sistemática, exige o uso não apenas de novos conceitos, mas também de modelos mais amplos. Todavia, é evidente que um esforço como esse exige muita reflexão, sobretudo com o que Gareth Austin (2007) chama de “eurocentrismo conceitual”, isto é, a importação de modelos conceituais ocidentais para outras realidades do “Terceiro Mundo” sem se levar em conta, justamente, as especificidades locais. Para Austin, não importa se os conceitos usados são exógenos ou não, isto é, a questão está não no uso em si mas na forma como ele se dá (2007, p. 9). Ele explica como, por exemplo, apesar de sua origem eurocêntrica, conceitos variados foram incorporados por africanistas das maneiras mais geograficamente variadas, críticas e seletivas, como nos casos da Teoria da Dependência e dos Sistemas-Mundo.

Inspirado no método da “comparação recíproca”, de Kenneth Pomeranz, Austin defende um projeto de integração da história africana com a do resto do mundo que não trate a Europa Ocidental como modelo, mas como desvio. Para isso, o uso de modelos sensíveis às estruturas internas é imprescindível, cuidado sobre o qual ele adverte:

Isso não significa que deve haver apenas um modelo sul saariano (muito menos “africano”) em qualquer contexto particular. A síntese não deve significar a imposição de uma falsa homogeneidade. Mas não é provável que a história africana seja efetivamente integrada em relatos mais amplos da história humana se os africanistas não puderem identificar dentro da história africana os principais padrões de semelhança e diferença no espaço e no tempo (2007, p. 10, tradução nossa).

Ou seja, um modelo deve ser sensível às variações internas, mas também ser suficientemente definido a nível regional ou sub-regional para que seja útil para que outros estudiosos formulem histórias do mundo ou teorias transculturais. “Por mais importante que seja reconhecer a diferença local, é essencial não se deixar desabilitar por ela” (AUSTIN, 2007, p. 11). Deve-se buscar o equilíbrio, alcançado através do jogo entre escalas de análise. Essa proposta de Gareth Austin se alinha a um movimento maior de resgate das macroanálises que remete a uma mudança paradigmática nas ciências humanas:

A *spatial turn*, ‘virada espacial’, ocorrida a partir da década de 1970, tem oferecido às ciências humanas ferramentas riquíssimas para essa reflexão. A perspectiva do espaço social e seus

derivados, como o espaço simbólico, foi recebida com grande entusiasmo por sociólogos e, principalmente, geógrafos, no entanto, timidamente pelos historiadores (SILVEIRA, 2016, p. 46).

Em outras palavras, a ‘virada espacial’ nomeia uma mudança de paradigma na qual o espaço ganha importância enquanto unidade analítica, inclusive na História. Como conclui Otávio Luiz Vieira Pinto, “é possível concluir que olhar para o tempo não exclui olhar para o espaço. Nossa compreensão do tempo – como em nossa compreensão do valor pedagógico da periodização – é um pouco dependente de nossa compreensão dos âmbitos geográficos” (PINTO, 2019, p. 265). Dessa forma, a sincronicidade ganha espaço frente a diacronicidade, no que não apenas a longa duração é valorizada mas também a amplitude espacial da análise.

Esse novo paradigma, marcado por “novos regimes de espaço”, se configurou em torno de uma “espacialidade” ou “tendência” global (OLSTEIN, 2015, p. 50). É o que José Antonio Sánchez Román chama de ‘virada global’ (*global turn*):

Os legados das chamadas abordagens pós-modernas, como a virada linguística ou os estudos pós-coloniais, e sua influência na nova virada global ainda são algo que precisa ser explorado. No entanto, para mim e para outros pesquisadores, o que tornou atraente a virada global foi exatamente o oposto: um desafio à crítica pós-moderna das possibilidades da escrita da história e uma reafirmação de algumas questões centrais e algumas formas de fazer história (2017, p. 246).

Como afirmam Bovo e Bayard, “o momento de constituição formal do campo, com institucionalização efetiva de associações (World History Association) e periódicos”, encontrou uma fonte principal de inspiração, senão “o germe de sua essência na ousadia”, nos enfoques historiográficos da Revista dos Annales realizados entre as décadas de 1930 e 1950 por nomes como Marc Bloch e Fernand Braudel, bem como dos seminais estudos de William H. McNeill (2020, p. 11). Não à toa, a proposta da História Global a partir da década 1990, tendo como polo de produção a academia anglófona, era a de “uma visão mais ampla e geograficamente expansiva, com foco global em padrões de manifestações culturais entre culturas e em como esses padrões mudam e são modificados pelas idiosincrasias da natureza humana em todo o mundo” (PINTO, 2019, p. 257).

O impacto tardio da “virada espacial” na História, importante destacar, também colaborou para que diferentes ferramentas metodológicas, subcampos e abordagens fossem desenvolvidos e compusessem o campo heterogêneo que chamamos de História Global. Como Subrahmanyam aponta, isso se deve à “curiosidade e interesse crescente por esse tipo de história” (2017, p. 236). Essas

inovações surgiram em um contexto recente que traz consigo novas demandas relacionadas ao “global”:

O ‘global’ constitui um viés de seleção implícito em favor de um mundo cada vez mais interconectado, cujos passados foram combinados para formar um processo histórico. A história global é um dos produtos do processo de inter-relação global que traça, reinscreve e sustenta conceitualmente. Ela surge em uma encruzilhada entre a velha história imperial e marítima, por um lado, e as demandas recentes, heurísticas e políticas, que os historiadores têm enfrentado, por outro (FILLAFER, 2017, p. 26).

É nesse sentido que “provincializar a Europa”, como defende Dipesh Chakrabarty, em vez de se tratar de uma “vingança pós-colonial” ou de um “projeto de rejeição ou descarte do pensamento europeu”, tem a ver com a “tarefa de explorar como esse pensamento – que agora é herança de todos e que nos afeta a todos – pode ser renovado de e para as margens” (2000, p. 16). Tendo isso em vista, enquanto resposta historiográfica ao contexto dos anos 1990 (globalização; aceleração do tempo histórico; crescimento populacional; aumento das desigualdades), a História Global contemporânea é um empreendimento intelectual que, apesar das disputas internas — de correntes como a história conectada, cruzada, transnacional, comparada, global, mundial, etc. — almeja superar o nacionalismo metodológico, bem como as visões eurocêntricas e ocidentalistas da história. Por isso, articulá-la com os estudos pós-coloniais é, de certa forma, incontornável, tendo em vista a convergência de objetivos.

Com os novos temas e objetos, evidentemente, foi necessário uma série de cuidados metodológicos e investimentos intelectuais, o que gerou uma multiplicidade de abordagens distintas. Recentemente, Diego Adrián Olstein mapeou essas abordagens e as dividiu em 12 vertentes de acordo com suas especificidades (pp. 47-49). Por outro lado, procurou identificar o que as unia enquanto parte de um só programa, isto é, o da História Global, no que identificou quatro estratégias principais em comum, que chamou de “os 4 grandes Cs”: comparar, conectar, conceituar e contextualizar. A partir dessas estratégias, uma abordagem global é capaz de construir quadros amplos, ao mesmo tempo sistemáticos e dinâmicos. Sistemáticos por se basearem em conceitos e modelos e buscarem padrões e regras; dinâmicos por levarem em conta as desigualdades e heterogeneidades inerentes a qualquer sistema e por terem em mente a tríade “movimento, mobilidade e circulação”, seja de pessoas, hábitos, mercadorias ou ideias (SILVA, 2020, p. 20).

A aplicação da noção de conexões ao lidar com esses movimentos pode levar à criação de novas unidades políticas que superem a tradicional nação, algo imprescindível quando estudamos períodos pré-modernos. Se trata, afinal, de um projeto de história, como sintetizam Morales e Silva:

Um desenvolvimento possível tanto da espacialização quanto das concepções alternativas de temporalidade pode ser a construção de histórias não lineares de formação e reconfiguração dos diversos “mundos” que antecederam a globalização capitalista, e que formaram o trabalho morto que seria incorporado, subsumido ou marginalizado por esta última (2020, p. 142).

Nesse sentido, uma perspectiva global procura uma forma de pensar a história das sociedades humanas, como Austin também propõe, a partir de um jogo de escalas inter-relacionais — por exemplo, como o local se relaciona com o regional, como o regional se relaciona com o nacional, e como o nacional se relaciona com o global. História Comparada, Nova História Internacional, História Transnacional, Estudos Oceânicos, Sistemas-Mundo, História Mundial, História da Globalização, *Big History*, entre outras, são vertentes de História Global que tentam estabelecer formas específicas de se trabalhar com esse jogo de escalas. Portanto, diferente do que o nome pode fazer pensar, História Global não é tão somente a história de todo o planeta (ainda que algumas vertentes se proponham a fazer isso), mas uma perspectiva que possibilita que compreendamos as dimensões de unidades sociais e consigamos relacionar essas unidades com contextos muito mais amplos, o que contribui, em teoria, para que evitemos etnocentrismos, excepcionalismos e apagamentos históricos.

O próprio termo “globalização”, nessa perspectiva, pode ser redefinido, de maneira mais ampla, como um processo que pressupõe interação e integração, direta ou indireta, entre sujeitos históricos, sejam eles pessoas, grupos, Estados, entre outros, indo além das fronteiras locais. Se assumirmos, por outro lado, que a globalização precisa ser estritamente global, obviamente restringimos nosso campo de pesquisa. Nesse ponto, é importante, como o faz Sebastian Conrad, separarmos a história global enquanto “perspectiva” e “processo”: “A história global é um objeto de estudo e uma forma particular de olhar para a história: é um processo e uma perspectiva, assunto e metodologia”; logo, separar essas duas dimensões, que estão interligadas, nos permite “diferenciar entre a história global como a perspectiva dos historiadores e como uma escala do próprio processo histórico” (2016, p. 11). Em outras palavras, enquanto “perspectiva” a história global se coloca nos termos expostos acima, isto é, condicionada por uma abordagem que leva noções como as de interação e integração. Tratá-la como “processo”, por outro lado, é compreendê-la como fenômeno concreto, histórico, relacionado ao aumento gradual da interação e integração sob a égide do capitalismo, isto é, a globalização. “Afim, a abordagem é muito mais recente do que o processo; a história global como paradigma é de origem bastante recente, enquanto os processos que ela estuda remontam ao passado” (2016, p. 13).

Essa diferenciação é crucial para entendermos porque, quando falamos de História Global nos mundos pré-modernos, estamos falando de História Conectada e não, literalmente, de História Global (SILVA, 2020, p. 14) ou de um processo de “globalização” teleológico que inevitavelmente leva ao surgimento do capitalismo. Além disso, ao confundir essas duas dimensões e tratar a abordagem global como estritamente mundial em sua escala, perdemos a oportunidade de articular nossas análises com modelos teóricos ainda muito úteis, como é o caso da Teoria dos Sistemas-Mundo, proposta por Immanuel Wallerstein. Sobre isso, Janet Abu-Lughod é categórica: não existe Sistema-Mundo que seja global, isto é, no qual todas as partes se articulem igualmente, independentemente de sua localização nele, inclusive na atualidade. Pelo contrário, existem centros e periferias, além de subesferas e subsistemas, que por sua vez possuem suas “cidades-mundo” (1989, p. 32). Isso implica, inclusive, que existem contatos indiretos, sobretudo entre cidades-mundo localizadas em lados opostos do sistema-mundo (1989, p. 33), aspecto tanto do mundo contemporâneo quanto do mundo pré-moderno.

Como explicam Christopher Chase-Dunn e Thomas Hall, um Sistema-Mundo é uma rede intersocial em que a interação (trocas, guerra, casamentos, etc) é uma condição importante para a reprodução de estruturas internas de unidades sociais específicas, e essas interações portanto afetam as mudanças que ocorrem nessas estruturas sociais específicas (2019, p. 9). Um sistema, portanto, é um conjunto de regras, práticas e discursos que atua sobre um determinado conjunto de sociedades e as afeta e as transforma. Sob essa perspectiva, podemos concluir que o “mundo” ao qual Wallerstein se refere não é o planeta em sua totalidade, mas sim “um” mundo, limitado pelas regras políticas e econômicas daquele sistema que o articula. Um exemplo seria, justamente, o “mundo” do Norte de África, altamente condicionado pelo sistema das trocas transaarianas. Nesse ponto, convergimos com a História Integrada de Sebastian Conrad, que aponta que “a pesquisa não precisa abranger o globo inteiro. Esta é uma advertência importante. A retórica do global pode sugerir uma cobertura ilimitada; mas muitos tópicos são melhor exibidos em quadros menores” (2016, p. 12).

Esse jogo de escalas da História Global nos permite, por exemplo, trabalhar com macro análises (comparações, sistemas e circuitos) e microanálises (consciências de globalidade, entrelaçamentos locais) de maneira simultânea, bem como a alternar as escalas temporais. Se trata de algo similar ao que Fernand Braudel fazia ao mostrar que espaços naturais, como mares e oceanos, têm um grande potencial de historicização, uma vez que a partir deles conseguimos pensar questões sociais como movimentos, integrações, trocas, conflitos e a interação humana com o espaço físico ao seu redor. Em

outras palavras, podemos falar dos processos históricos humanos, sociais, políticos e culturais que acontecem nesses grandes espaços de movimento.

Lógica similar pode ser aplicada ao “mar de areia” do Sahara, compreendido como espaço milenar de trocas. Articulando análises macro-históricas relacionadas à ‘longa duração’ com aquelas relacionadas ao que Braudel chamava de ‘tempo das conjunturas’, ou das sociedades humanas, e dos ‘eventos, políticas e pessoas’, ou micro-históricas (GANGATHARAN, 2008, pp. 868-869), somos capazes de elaborar um quadro dinâmico do eixo transaariano em um dado recorte (no nosso caso, do século XI), percebendo desde grandes reconfigurações político-econômicas até deslocamentos mais imediatos de centros de poder. Portanto, como defendem Alex Degan e Lindener Pareto Júnior, ao invés da “ênfase nas conexões e nos processos de integração” criar histórias sem fronteiras, como acusam alguns críticos (2019, p. 229), o que acontece é a “incorporação das fronteiras como parte fundamental dos processos de integração”, ou seja, as fronteiras deixam de ser fundamento da historicidade para fazerem parte da problemática (2019, p. 230). Isso se articula com os esforços que pesquisadores brasileiros têm empreendido aqui no país, como nos relata Fátima R. Fernandes:

Vivemos em tempos de globalização, de rompimentos de fronteiras em vários níveis de atividade humana e talvez, por isto mesmo devemos **rever este conceito de fronteira** a fim de avaliarmos a real dimensão de que ela dispõe ainda hoje, a partir de uma reflexão histórica. Exercício que nos demanda um bom grau de abstração de concepções contemporâneas que poderiam nos arrastar a interpretações anacrônicas desta realidade. Aliás, será muito bom começar por aí, questionando-se até que ponto trata-se de uma realidade concreta ou seria apenas uma concepção integral ou parcialmente aceita, e de que modo é percebida por aqueles que nela se inserem (FERNANDES apud SILVEIRA, 2016, p. 43, grifo meu).

Esse processo recente se insere nos impactos do *spatial turn* na academia brasileira e que gera mudanças na própria percepção de História devido à “observação da transculturalidade nos estudos sobre fronteiras, suas reconstruções sociais no tempo e no espaço, demonstrando, pelo olhar do pesquisador, o reflexo da virada espacial nas ciências humanas” (SILVEIRA, 2016, p. 48). Trabalhos basilares como os de Beatriz Bissio (2008), Otávio Luiz Vieira Pinto (2019) e de Flavia Galli Tatsch (2020) são balizas dessa virada epistemológica que, de certa forma, abre espaço para a chegada e o desenvolvimento das abordagens globais no país.

Por fim, a noção de “cultura tributária”, elaborada por Samir Amin, articulada às contribuições da Teoria dos Sistemas-Mundo de Wallerstein e Abu-Lughod e da História Integrada de Sebastian Conrad, pode ser útil para, enfim, adentrarmos em uma análise global do mundo pré-moderno e, mais especificamente, daquele pertencente ao mundo afro-urasiático, como definem Morales e Silva (2020,

p. 139). Em seu livro *El eurocentrismo: crítica de una ideología* (1989), no qual procura compreender as dinâmicas de poder no mundo pré-capitalista europeu, Amin lança mão dessa noção para definir que em sociedades tributárias o destino da produção é imediato: “a maior parte desta é consumida pelos próprios produtores, o excedente liberado pelas classes dirigentes adota a forma de contribuições e impostos diversos, com frequência em espécie ou em trabalho, em uma palavra, a forma de um tributo” (1989, p. 17, tradução livre). Para isso, é frequente a composição de Estados tributários, capazes de articular e estabilizar essas relações. Sob essa lógica tributária, podemos identificar sociedades centrais e periféricas, bem como, dentro de cada uma delas, centros de poder de onde irradiam as decisões políticas em um espaço limitado. Nesse ponto, nota-se como esse modelo tributário converge as visões de Wallerstein e Abu-Lughod. Todavia, para um uso qualificado dessas ideias, algumas definições conceituais são necessárias.

Primeiramente, compreendemos a ‘política’ nesse contexto como uma capacidade de mobilização que permite a certa pessoa ou grupo, em uma sociedade tributária, poder “decidir pelos outros” e “decidir por si mesmo” (objetivos que não são mutuamente excludentes; pelo contrário, convergem). Essa mobilização envolve, naturalmente, disputas entre visões de mundo (religiosas ou laicas, populares ou burguesas, etc) e interesses distintos (que podem ser pessoais, de grupos ou, ainda, de classes). Nesse sentido, o poder é entendido aqui como uma capacidade, em sentido próximo do sentido literal do verbo ‘poder’, o que implica que um ‘centro de poder’ é o lugar no qual se concentra um indivíduo ou grupo político que aglutina as forças de mobilização e, por isso mesmo, possui a força para impor suas decisões.

Evidentemente a política não surge como fenômeno por si só. Conforme René Remond, “o político não tem fronteiras naturais. Ora ele se dilata até incluir todas e qualquer realidade e absorver a esfera do privado [...]. Ora ele se retrai ao extremo. Essas variações obedecem a necessidades externas; refletem também as flutuações do espírito público” (1988, p. 442). Logo, longe de não escapar de determinações externas, pressões e solicitações de todo tipo, o político se mostra imbricado às diversas dimensões das sociedades. Por exemplo, a pesquisadora Aline Coutrot, se referindo ao medievo europeu, nos informa sobre as relações íntimas entre a política e a religião:

No entanto, o religioso informa em grande medida o político, e também o político estrutura o religioso. [...] A religião continua a manter relações com a política, amplia mesmo seu campo de intervenção e diversifica suas formas de ação, de tal forma que o assunto é de grande atualidade (1988, p. 335).

Apesar das enormes diferenças entre os recortes, o que Coutrot nos traz é de grande relevância para pensarmos o Norte de África no século XI. Ao considerarmos que falamos de um espaço marcado pelas guerras religiosas (*jihād*) empreendidas por grupos muçulmanos, como os almorávidas, e que essas guerras objetivam não apenas a submissão e conversão de populações africanas “pagãs”, mas também a instauração de novas sociedades organizadas sob a lei islâmica (*Sharī‘ah*), a religião não apenas informa sobre a política como revela uma nova faceta sua no caso retratado: a dos ‘projetos de poder’, entendidos aqui como projeções e ações que procuram criar condições e, por fim, consolidar um centro de poder capaz de expandir sua capacidade de imposição e decisão. Isso tudo só é possível, é evidente, através da força. Jean-Pierre Azéma enfatiza essa dimensão do ‘poder como imposição’ ao discorrer sobre a guerra. Em seus termos, no caso latino-cristão, a guerra “não é intrinsecamente má e contrária ao direito natural” e, embora seja sempre um grande mal físico, nem sempre é um mal moral (1988, p. 405). No caso muçulmano não é diferente. O projeto de poder dos almorávidas implica a expansão territorial, bem como a dominação e conversão de outros povos, sendo a *jihād* um meio legítimo para alcançar esse objetivo.

Essa é uma dimensão importante do poder que contribui para que evitemos cair em uma armadilha apontada por Fillafer: a dos conceitos homeostáticos, isto é, conceitos utilizados de forma a criar um sistema em perfeito equilíbrio, apesar das vicissitudes da realidade concreta: “primeiro, em que sua configuração essencialmente equilibrística faz com que seus fatores de interação equilibrem e estabilizem o todo; segundo, porque só permitem conceituar dissidência, conflito e descontinuidade por meio da antecipação teórica de dentro do esquema preexistente” (2017, p. 31, tradução livre). Temos um exemplo na forma como o comércio transaariano é, por vezes tratado:

O factóide ou mito mais amplamente aceito e frequentemente evocado é certamente um tráfico - ou mesmo comércio - de ouro e escravizados da África Ocidental em direção ao Norte nos tempos clássicos. **Embora muitas vezes chamado de “comércio de escravizados”, o que realmente significa é uma espécie de exploração da África sul saariana, em vez de uma transferência recíproca de bens ou serviços.** Em contraste com isso, o conceito de um “comércio silencioso de ouro”, conforme baseado no relato de Heródoto em meados do primeiro milênio a. C. sobre os cartagineses negociando com outros em algum lugar na costa atlântica do norte da África, faz alusão a um conceito explicitamente equilibrado e não troca fraudulenta de mercadorias, ou seja, ouro versus vários itens (não identificados) de valor aceitável (MAGNAVITA; MAGNAVITA, 2018, p. 26, tradução livre, grifo nosso).

Em outras palavras, ao falarmos de conexões, redes, trocas e movimentos de maneira abstrata podemos cair em uma “fetichização da mobilidade das coisas” (FILLAFER, 2017, p. 36, tradução livre) e falhar

em perceber as desigualdades e desequilíbrios de um sistema que, na realidade, é uma construção feita em cima de uma realidade eivada de conflitos e disputas de poder.

### 2.2.1 Descolonizar a Idade Média ou descentralizar a Europa?

Samir Amin destaca em sua obra, anteriormente citada, que “a forma que chamamos de tributária é a forma geral de todas as sociedades pré-capitalistas avançadas, das quais o feudalismo é apenas uma espécie particular” (1989, p. 148). Sua afirmação aponta, desde já, para uma discussão que seria difundida por Dipesh Chakrabarty em um livro seu publicado em 2000: a da “provincialização da Europa”. Longe de ser o centro do mundo, como muitos modelos teóricos até então pressupunham, a Europa, em realidade, por muito tempo teria sido um espaço periférico, à margem do mundo árabe-muçulmano e das dinâmicas que o interligavam aos espaços ao longo da Rota da Seda e das rotas do Oceano Índico - premissa esta do livro de Peter Frankopan, *O coração do mundo: Uma nova história universal a partir da rota da seda: o encontro do oriente com o ocidente*, de 2019. Esse tipo de apontamento só é possível de ser feito quando elaboramos, como o próprio Amin defende, uma crítica totalizante, possibilitada por visões que levem em conta espaços e dinâmicas mais amplas.

Nesse sentido, a ideia de um “globo medieval”, discutida por Kathleen Davis e Michael Puett, parece sedutora. Todavia, ela traz consigo alguns problemas relacionados à questão da periodização. Criada enquanto categoria pretensamente neutra, na prática a noção de periodização foi concebida, dividida e empregada na história europeia “de acordo com rótulos e estereótipos a fim de oferecer uma estrutura cronológica apropriada” (GANGATHARAN, 2008, p. 863). Gangatharan busca analisar justamente como essas periodizações eurocêntricas foram construídas e então avaliar o que as embasa a fim de apontar os caminhos para a criação de periodizações críticas e autoconscientes. Afinal, a “divisão do tempo em diferentes segmentos com base nas tendências e desenvolvimentos gerais oferece uma abordagem sistemática para a análise de vários eventos históricos em uma estrutura temporal normalmente aceitável, de modo a dar significado e sentido aos eventos do passado”. Isto é, permite “localizar um evento em um contexto” (2008, p. 863).

Assim, como o conceito de periodização “está essencialmente ligado ao nosso entendimento do passado e a como nós metodologicamente analisamos o desenrolar dos eventos de tempos em tempos e épocas em épocas”, o que por sua vez implica que uma concepção eurocêntrica do passado construirá necessariamente uma periodização eurocêntrica, a chave está em como identificamos as características

peculiares de um período, ao mesmo tempo que procuramos criar uma ligação logicamente coerente entre dois períodos ao reconhecer seus fatores cronológicos, ecológicos e geográficos (2008, p. 864).

Não é um dos objetivos desta pesquisa fazer uma ampla discussão sobre essa questão, muito menos elaborar uma nova periodização para o recorte feito para ela. Apenas nos limitaremos a evitar pensar a história africana sob o prisma da dicotomia medieval-moderno, que além de não fazer sentido para o recorte estudado pode, inclusive, levar a imagens e análises equivocadas, como Kathleen Davis aponta:

Obviamente, a Idade Média é uma categoria historiográfica europeia. Globalizá-la pode, portanto, ter o efeito de encaixar o mundo inteiro na narrativa egocêntrica do tempo histórico da Europa. Além disso, a Idade Média foi constituída como exclusivamente europeia – na verdade, como especificamente europeia ocidental – um processo que em grande medida possibilitou a ideia da Europa como uma entidade internamente unificada e, ao mesmo tempo, teve o efeito de excluir o leste europeu e áreas não-europeias da progressão antigo-medieval-moderno (DAVIS; PUETT, 2016, p. 1).

Nesse sentido, discordamos de Michael Puett quando este defende, em resposta a Davis, que abandonemos o termo “moderno” enquanto, por outro lado, busquemos “redefinir o termo [globo medieval] de uma forma espacial e comparativa”:

A força que uma noção de um “globo medieval” pode ter é que ela mantém um foco comparativo, mas o ponto de comparação não é o movimento teleológico em direção à modernidade, mas sim uma comparação sincrônica de culturas em todo o mundo ao longo de um período cronológico definido. O foco comparativo, portanto, deixa de perguntar quando e por que uma determinada cultura começou ou não a fazer a mudança em direção à modernidade e, em vez disso, pergunta o que estava acontecendo em um determinado período em todo o globo (DAVIS; PUETT, 2016, p. 6).

Além da estranheza que nos causa abandonar apenas um dos termos do binômio medieval-moderno, a ideia de Puett de um uso direcionado a um foco comparativo esvazia o termo medieval, que passa a ser visto meramente como um recorte temporal visto sob uma abordagem comparativa/global. Pensando nisso, abrem-se dois caminhos: (1) poderíamos simplesmente descartá-lo, preferindo algum outro termo, o que implicaria a criação de novas cronologias e periodizações; (2) ou permanecermos utilizando esse termo por ser facilmente reconhecido, mas sempre estabelecendo as devidas ressalvas, trazidas por Davis e Puett, o que carrega em si certos perigos, uma vez que não se trata de um conceito vazio, sem significado histórico. Nos alinhamos ao primeiro ponto. Ao invés de falarmos de um “globo medieval”, falaremos apenas de uma “história global”. Da mesma forma, evitaremos termos como, por

exemplo, “medieval africano” ou “África medieval”, a fim de evitarmos cair em certas armadilhas do imaginário. Conforme Aline Dias da Silveira:

O mesmo desafio de trabalhar a análise histórica, considerando a relação entre diferentes dimensões, é encontrado nas pesquisas sobre a Rota da Seda. Aqui, **é inevitável a transcendência da periodização tradicional da História** (Antiga, Medieval, Moderna), bem como do espaço, pois o foco direciona-se do Oriente distante ao Mediterrâneo, passando pela África, mesmo que o objeto de estudo seja o intercâmbio intelectual, ou o comércio do marfim africano, ou as missões franciscanas no Oriente (SILVEIRA, 2016, p. 44, grifo nosso).

O debate sobre esse tema, dessa forma, nos permite visualizar como inclusive a forma como tratamos o tempo e a cronologia é afetada pelo eurocentrismo e pela lógica dicotômica colonial. Logo, a utilização de termos como “medieval” e “Idade Média” poderia nos levar a alguns equívocos graves. O principal deles é de que, apesar das possibilidades de análise global que ela traz, “a categoria de ‘globo medieval’ organiza a história segundo uma rubrica europeia, deixando no lugar o problema da periodização e a sugestão de movimento linear do medieval ao moderno” (DAVIS; PUETT, 2016, p. 2). Além disso, o uso do termo ‘medieval’ se torna especialmente problemático ao falarmos de uma “África medieval”, uma vez que, dessa forma, “a África ao Sul do Saara se torna, mais do que um objeto de análise, um campo de criação de imagens idealizadas, romantizadas e instrumentalizadas com implicações epistemológicas e políticas para a compreensão histórica do continente” (PINTO, 2020, p. 127). É o chamado “medievalismo acadêmico”. Logo, desconstruir essa “estética medieval imaginada” exige lidar com o nacionalismo romântico do século XIX que erigiu as bases epistemológicas dos estudos medievais.

Como explicita Jeffrey Cohen em um seminal volume organizado em 2000, a proposta de uma “Idade Média pós-colonial” é a de retirar do Medieval sua natureza transitória entre o Antigo e o Moderno; repensar, a partir de Edward Said, a neutralidade dos argumentos historiográficos dos Estudos Medievais; desestabilizar noções hegemônicas de identidade, como raça e gênero; romper com a dominação do Cristianismo, no sentido de expandir o uso de fontes e de tradições sócio-religiosas; e, acima de tudo, descentralizar a Europa, ou seja, buscar uma Idade Média que inclua os espaços da Ásia e da África (PINTO, 2020, p. 135).

Uma solução paliativa a ser adotada aqui para se evitar enquadramentos da história africana que caíam nesse “medievalismo acadêmico” é utilizarmos o termo “pré-moderno”. Assim, desvinculamos a África do medieval latino-cristão e dessas concepções nacionalistas. Afinal, conforme Nádja Altschul, “as sociedades medievais têm ressonâncias mais profundas e variadas com questões discutidas na pós-colonialidade – como múltiplas culturas em contato e tópicos como miscigenação, transculturação ou

hibrididade – do que com as construções das filologias nacionalistas” (2008, p. 591). Todavia, com “pré-moderno” fazemos uma associação direta, com perigo de ser teleológica, com a era moderna, imediatamente posterior, recaindo, portanto, no mesmo erro. Por isso, a desestabilização de categorias estanques e a descentralização da Europa são imprescindíveis a fim de se mitigar esse problema. Nesse processo, o papel da História Global é central.

Como vimos, as raízes da História Global atravessam as inovações dos historicistas no século XIX. De acordo com Muryatan Barbosa, “ao se expressarem como universalistas sendo, em verdade, provincialistas, os europeus ajudaram a criar o instrumental teórico pelo qual os demais povos poderiam, tendencialmente, ressignificar a imagem que aqueles faziam de si” (2008, p. 49). Todavia, apesar do surgimento de uma historiografia africana sobre a África entre os anos 50 e 60 com nomes como Cheikh Anta Diop, Abdoulaye Ly, Djibril Tamsir Niane, entre outros, bem como o crescimento do interesse na formação de uma nova História descolonizada e as tentativas de encontros internacionais e inter-regionais durante as décadas de 1960 e 1970, “a crítica ao eurocentrismo segue sendo uma questão central para os autores contemporâneos que tratam do assunto” (BARBOSA, 2008, p. 57).

Retomando o projeto de Chakrabarty, “provincializar a Europa” continua na ordem do dia. Para alcançar esse objetivo, trabalhar em largas escalas e transcender a periodização tradicional parece a melhor saída não apenas para o medievalista, mas também para o africanista. Aline Dias da Silveira explica como algo nesse sentido tem sido feito na medievalística alemã, onde, em vez de separar a “Civilização ocidental” de uma “Civilização oriental” se tem trabalhado com o “reconhecimento das trocas culturais como força motriz na formação das culturas europeias” a partir “dos assuntos mediterrânicos”, comungando “com os especialistas da História Oriental, com a Arqueologia e a Filosofia” (2009, p. 404).

Nota-se como isso parte, justamente, de uma abordagem em larga escala compatível com a História Global. Essa ênfase em recortes geográficos mais amplos, todavia, não foi uma invenção do século XX. Ela remete a uma multiplicidade de antigas tradições de “história universal”. Sanjay Subrahmanyam aponta em eruditos das antiguidades grega e chinesa, como Políbio e Sima Qian, os primeiros casos de “história universal”, isto é, “aquela que consegue integrar - ou, em alguns casos, atingir a *sunopsis* de - duas ou mais histórias e, portanto, ir além de uma história egocêntrica” (SUBRAHMANYAM, 2017, pp. 224-225). Nesse sentido, ele descreve, ocorreu uma verdadeira “passagem de bastão” dessas historiografias de origens grega antiga e sino-asiática para a historiografia

universal islâmica (*tārīkh*), expressa em árabe, mas baseada em fontes gregas e sírias mais antigas - também fontes para Isidoro de Sevilha, cujas datas “coincidem quase que perfeitamente com as da vida do Profeta Maomé, do outro lado do Mediterrâneo” (SUBRAHMANYAM, 2017, p. 225).

Até o século XV, relata Subrahmanyan, acompanhamos a “revolução historiográfica timúrida” (2017, p. 228) e a “expansão dos horizontes do conhecimento geográfico” durante a dinastia Ming (2017, p. 229). No ocidente cristão, a consolidação da nova dinastia de Avis em Portugal impulsionou a criação de histórias universais em formato de crônicas. Foi com nomes como Fernão Lopes e João de Barros e seu intercâmbio com cronistas espanhóis que vemos “o surgimento de uma nova história global que se afasta da tradição da história universal, no contexto do início da modernidade” (SUBRAHMANYAN, 2017, p. 229).

Apesar de ter desempenhado um papel essencialmente secundário nos textos de Postel (assim como nos de Scaliger), não há dúvida de que o fato objetivo central na virada do século XVI foi a integração gradual da América com a Eurásia e com a África. Sabe-se que tal acontecimento teve consequências graves para a população ameríndia, mas tratou-se, no entanto, de uma etapa essencial na transição para uma real “consciência de globalidade” (SUBRAHMANYAN, 2017, p. 233).

Com a crise da história universal no século XVII e a retirada das expectativas apocalípticas e milenaristas na história moderna, esses modelos historiográficos perderam seu espaço para a história mundial de cunho iluminista, sobretudo a partir do século XVIII. Pautada nas filosofias da história e nas experiências europeias, essa historiografia superou os modelos passados e empreendeu um esforço de periodização e generalização. “Enquanto a história universal previa um mundo conectado pelas semelhanças de criação e redenção, a historiografia iluminista apresentava um mundo de conexão, um mundo de crescente emaranhamento e integração com a Europa como seu principal agente” (FILLAFER, 2017, p. 15).

Os historicistas do século XIX, que herdaram a visão histórico-mundial do Iluminismo, modificaram-na substancialmente, elaborando uma crítica contundente. Dentre as inúmeras mudanças estruturais, enfatizamos como o historicismo “remodelou a relação entre história e natureza: espacializou a unidade da história enquanto desfazia ainda mais a unidade da natureza” (FILLAFER, 2017, p. 23). Ou seja, a unidade que antes se dava em termos de uma narrativa religiosa, natural ou cultural passou a ser feita em termos espaciais, concretos. Por outro lado, uma série de limitações permaneceram, como as geografias morais de superioridade civilizacional e as narrativas

marcadamente eurocêntricas. Afinal, falamos de um momento de consolidação da História, que enquanto disciplina científica mantinha íntimas relações com o colonialismo europeu.

Aí estão as raízes epistemológicas da História Global, bem como os motivos para a resistência a ela. Resistência, aliás, justificada, tendo em vista a abordagem etnocêntrica desses autores pré-modernos e, mais especificamente, eurocêntrica quando falamos de historiadores dos séculos XIX e XX. Esse é o caso, inclusive, de Fernand Braudel, devidamente criticado por Subrahmanyam (2017, p. 222). Como afirmam Cláudia Regina Bovo e Adrién Bayard, “os críticos da história global não estão errados ao sugerir que ela corre o risco de se tornar uma nova máscara para a história imperial” (2020, p. 12). Nisso, propõem um triplo esforço: de superar a barreira das tradições epistemológicas iluministas e historicistas; de valorizar a abordagem em múltiplas escalas sensível às peculiaridades e conexões analisadas; de criticar conceitos já consolidados, mas que carregam consigo certa carga ideológica e moral, como o de “Ocidente” (BOVO; BAYARD, 2020, pp. 12-14). Afinal, como demonstra Franz Fillafer, o “global” não é neutro, isto é, periga se tornar um substituto inocente daquilo que não é ocidental (2017, p. 27).

Assim, respondendo ao subtítulo dado a essa seção, sob uma perspectiva de análise global, a proposta de se descentralizar e provincializar a Europa se torna mais atraente do que a mera descolonização da noção de Idade Média, uma vez que provoca transformações mais profundas na forma como pensamos a história global. Primeiramente, nos leva a abandonar periodizações tradicionais e a repensar a temporalidade de sociedades não-ocidentais. Em segundo lugar, nos instiga a criticar conceitos e categorias estanques que podem nos levar a leituras eurocêntricas dessas sociedades. Por último, nos propõe tratar a Europa Ocidental não como modelo analítico, como a ideia de “globo medieval” poderia nos fazer pensar, mas como desvio histórico. Nesse sentido, espaços não europeus aparecem não como apêndices do medievo latino-cristão, agora uma província global, mas como espaços integrados em sistemas mais amplos, globais, que compõem um mundo afro-eurasiático.

### **2.3 INTEGRANDO ESPAÇOS: O NORTE DE ÁFRICA NAS DINÂMICAS GLOBAIS**

Tradicionalmente, a história do Norte de África sempre esteve muito relacionada com a história dos árabes e muçulmanos e da expansão de seu califado durante os séculos VII e VIII do calendário cristão. Dessa visão, se produziu uma historiografia que tende, muitas vezes, a incorporar as sociedades da costa do Miṣr (Egito) e do Maghreb (região noroeste da África, que abrange os atuais Mauritânia,

Sahara Ocidental, Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia), à história mediterrânica. Se tornou canônico nessa perspectiva o grande projeto de Fernand Braudel que, baseado em seu famoso conceito de ‘longa duração’ (melhor elaborado em seu artigo *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, publicado pela revista dos Annales em 1958), escreveu uma história que colocava no centro de seus processos o Mar Mediterrâneo. Sua abordagem de um Mediterrâneo “global”, impulsionada pela análise da mobilidade humana nos espaços geográficos (CASAJUS, 2011), evidencia um problema que, de certa forma, ainda perdura: o do isolamento das sociedades africanas meridionais, da chamada “África negra” sul saariana, em uma construção historiográfica que a opõe, em termos culturais e de níveis civilizacionais, à chamada “África árabe” ou “branca”.

Contribuiu para essa visão a percepção difundida do Sahara como um lugar inóspito que, na prática, serviria como uma barreira natural entre esses dois espaços. Todavia, pelo contrário, ele deve ser analisado pela lógica oposta, isto é, como um espaço de trânsito e conexão, e que pelo mesmo motivo enseja também confrontos e oposições seculares. Sobre essa questão, José Rivair Macedo utiliza uma figura de linguagem para descrever o papel do Sahara, comparando-o com o do mar Mediterrâneo:

Ao contrário do que se pensou durante muito tempo, ele não é uma área morta, que isola os povos que o habitam do restante do mundo. Na verdade, ao longo da história africana, o Saara foi um eixo de articulação entre aqueles, as savanas e as florestas, situados abaixo dele, e os povos das margens do Mediterrâneo. Nesse sentido, ele pode ser considerado um imenso “**mar de areia**”. Assim como ocorria com os mares e oceanos, por ele transitaram pessoas, mercadorias, crenças, ideias, técnicas, tradições culturais” (2013, p. 46, grifo meu).

Similarmente, ao falar das crises migratórias contemporâneas que envolve a fuga de pessoas de países sul saarianos em direção a países europeu, Ali Bensaâd define o Sahara “como uma réplica geográfica, um relé e um amplificador para a afirmação mais marcada da falha do Mediterrâneo” (2006, p. 2, tradução livre). Ou seja, mesmo na atualidade, após um longo processo de desertificação e consequente ampliação da paisagem desértica, o Sahara permanece enquanto espaço de movimentos.

FIGURA 1 - OCUPAÇÃO GEOGRÁFICA APROXIMADA DO DESERTO DO SAHARA



FONTE: O autor (2023)<sup>1</sup>.

Essa característica, diferente do que alguns podem imaginar, não é recente. Pelo contrário, ela remete a uma integração que ocorreu através de rotas comerciais e migratórias que remetem à Antiguidade. A atuação dos garamantes, considerados antepassados dos berberes, e suas relações com os romanos (ver LAW, 1967) é fruto de intensos debates entre historiadores e arqueólogos, bem como envolve mitos. Um deles se relaciona com a efetiva regularidade do comércio transaariano antes do século VIII, quando ocorre a chegada das populações árabes islamizadas através da expansão de seus primeiros califados:

Desde a Antiguidade, o norte da África manteve relações político-econômicas com o mundo extra-africano, e disso dão provas os registros arqueológicos da “rota dos carros”. **Eles dizem respeito a um comércio regular feito por caravanas, através do deserto, em busca de ouro e marfim**, do qual participaram primeiro mercadores fenícios, e depois mercadores romanos (MACEDO, 2013, p. 47, grifo meu).

Jean Devisse, por sua vez, é bastante cético quanto a essa possibilidade:

---

<sup>1</sup> Mapa físico utilizado como base disponível em: <<https://www.naturearthdata.com/downloads/10m-cross-blend-hypso/cross-blended-hypso-with-relief-water-drains-and-ocean-bottom/>>. Acesso em: 3 fev. 2022.

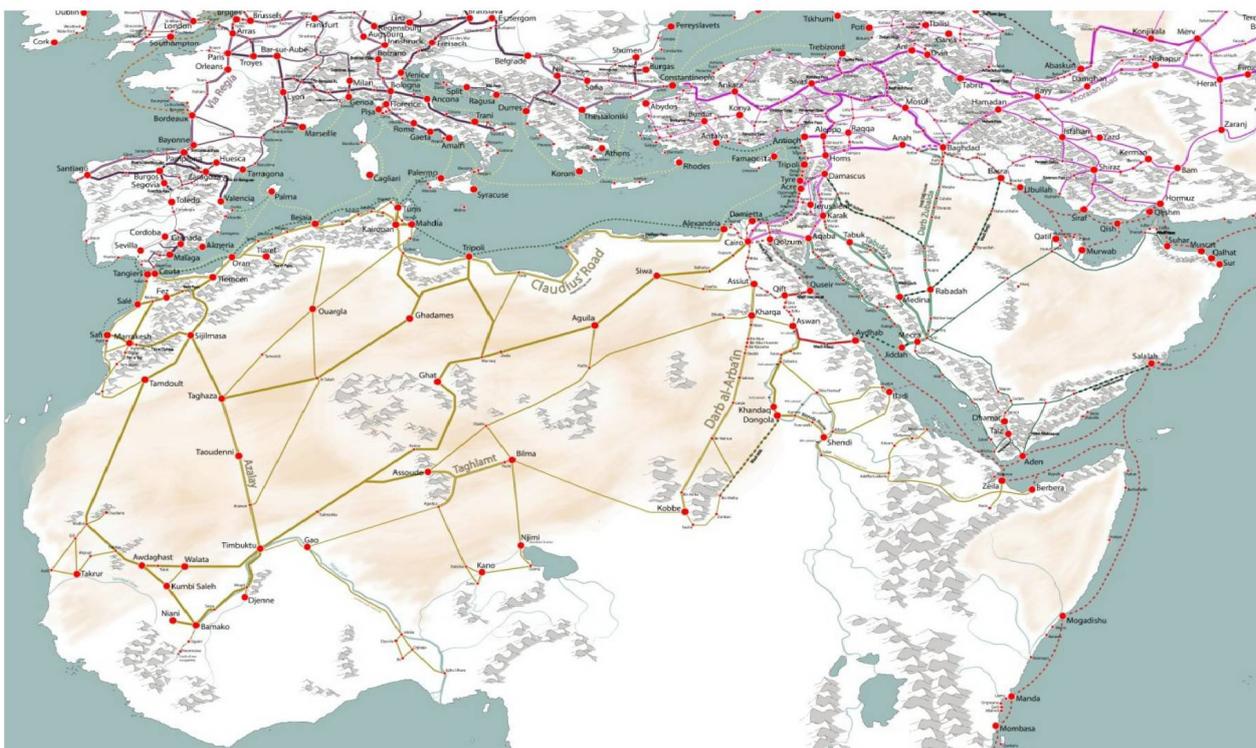
O norte da África está integrado à economia mediterrânea há pelo menos milênios. O mesmo não acontece com a África profunda, domínio das migrações berberes, nem, a fortiori, com a África nigeriana ou senegalesa. É impossível discutir aqui, em detalhes, o peso das fontes que nos informam para o período anterior ao século IX. Seja o que for que tenha sido frequentemente afirmado, **parece que se pode dizer que nenhum tráfego regular na direção do meridiano existia na África Ocidental** antes do século VIII e que as estradas importantes eram, para os “séculos sombrios”, direção N.-L.-SO [Norte-Leste-Sudoeste], indo dos oásis egípcios e do sul da Tunísia ao circuito do Níger (DEVISSE, 1972, p. 47, tradução livre, grifo meu).

Trata-se de um debate ainda em aberto e cada vez mais rico e complexo tendo em vista as contribuições e aproximações da Arqueologia e o uso de técnicas e tecnologias modernas dos campos da arqueometria e bioarqueologia (ver MAGNAVITA; MAGNAVITA, 2018). De qualquer forma, para esta pesquisa, nos interessa os desenvolvimentos posteriores desse comércio transaariano, que podemos afirmar já ter se consolidado no século X, muito em decorrência da expansão árabe-muçulmana:

O tráfego regular do Oeste nos parece ter sido uma criação do século X e modificou profundamente o equilíbrio econômico de toda a África, ao norte do Golfo de Benin. No que diz respeito às fontes muçulmanas - e isso deve ser feito com muito pensamento crítico - o ouro parece ser a mercadoria que o Ocidente muçulmano está procurando em seu interior do sul. A necessidade de ouro criou, pensamos, quando se manifestou, além do gosto pelas joias, pela cunhagem de moedas de boa qualidade com função comercial, as condições para uma pesquisa meridional regular na matéria. A necessidade de ouro já era grande sob os aglábidas da Ifriqiyyah; tornou-se infinitamente mais importante com os fatímidas (DEVISSE, 1972, p. 49, tradução livre).

A partir desse momento, podemos falar do desenvolvimento de um eixo transaariano propriamente dito, tendo o Sahara assumido a função de “um eixo de articulação entre aqueles, as savanas e as florestas, situados abaixo dele, e os povos das margens do Mediterrâneo” (MACEDO, 2013, p. 43). Uma rede de rotas comerciais mais ou menos estabelecidas passaram a compor um complexo sistema de trocas que envolveu diversos atores geopolíticos com o passar do tempo.

FIGURA 2 - RECORTE DE MAPA COM PRINCIPAIS ROTAS COMERCIAIS AFRO-EURASIANAS.



FONTE: MÅNSSON (2018).

Desde populações nômades Imazighen/berberes, geralmente islamizadas, que oscilavam entre meros mediadores do comércio e agentes políticos ativos nas disputas pelo poder, até sociedades assentadas às margens desse “mar de areia”, o que inclui desde emirados e califados muçulmanos até sociedades políticas sul saarianas que mantinham suas estruturas e religiões autóctones. Em outras palavras, remetendo novamente a Immanuel Wallerstein, falamos de um sistema que era um mundo em si, com regras próprias que condicionavam o surgimento, sobrevivência e fim de sociedades e centros urbanos, bem como a exploração e disputa por recursos naturais. Mas mais que isso, como afirma Bensaâd (2006), o Sahara possui uma função secular de caráter global, no sentido de que alargou os “limites do mundo” ao conectar e, com a consolidação do comércio transaariano, alimentar intensos intercâmbios entre a África ao sul do Sahara e o Mediterrâneo.

### 2.3.1 O problema das fontes árabe-muçulmanas e as contribuições da arqueologia

Os escritos de viajantes e comerciantes árabe-muçulmanos, de relatos de viagem a tratados geográficos, sem dúvida são uma das principais fontes escritas sobre esse norte da África pré-moderno. Além disso, tratam-se de fontes cruciais do ponto de vista histórico, afinal, é impossível se fazer uma

história africana ignorando a importância da penetração do conhecimento islâmico na África, uma vez que a islamização se trata de um importante fator transformador na África sul saariana, inclusive durante o século XI (DIAGNE, 2008, p. 19). Todavia, para trabalhar com essas fontes, precisamos ter em mente que elas carregam consigo um aparente paradoxo: se por um lado essa literatura é de uma riqueza indescritível para o historiador, ao mesmo tempo ela possui uma série de problemas e limitações, muitas delas apontadas por estudos posteriores de historiadores e, principalmente, arqueólogos.

Como já apontava o Raymond Mauny, precursor dos estudos arqueológicos na África Ocidental, sobre essas fontes: “Seus dados são muito imprecisos e muitas vezes errados. Além disso, eles não viajaram por todo o país. Homens do camelo, confinaram-se ao deserto e à savana e em parte alguma se aproximaram da grande floresta, domínio dos pagãos e antropófagos ‘Lamlam’” (MAUNY, 1950-51, p. 508, tradução livre). Não à toa, suas obras começaram a apontar em novas direções através da arqueologia, como podemos notar em obras como *Gravures, peintures et inscriptions rupestres de l'Ouest africain* (1954) e *Tableau géographique de l'Ouest Africain au moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie* (1961).

O historiador francês Jean Devisse, de maneira similar, elenca algumas das falhas, erros e inexatidões desses textos, no que se destaca a anacronicidade de muitas de suas informações:

A investigação simples e rápida realizada por um estudante de Lille sobre a relação entre os textos de Ibn Hawkal, al-Bakrī e al-Idrīsī revela suficientemente em que medida os dois últimos - e especialmente o último - **muitas vezes copiam o primeiro**, com mais ou menos discernimento. Muitos outros autores fazem o mesmo, muçulmanos ou cristãos, que **transmitem erros ou informações que se tornaram completamente anacrônicas** (1972, p. 43-44, tradução livre, grifos meus).

Nesse sentido, a pesquisadora espanhola Mayte Penelas nos explica melhor do que se trata essa prática da cópia, tão comum entre autores árabe-muçulmanos da época:

Para expressá-lo graficamente, se al-Bakrī fosse um escritor de nosso tempo, que compôs sua obra em suporte informático, diríamos que seu método consiste em "copiar e colar" determinado material - *a priori* seria lógico pensar que aquele que lhe interessa ou lhe parece mais relevante - quase sem modificações e sem sequer citar a fonte de onde foi retirado. Em outras palavras, a passagem sobre os francos na obra de al-Bakrī **hoje seria considerada plágio** flagrante do correspondente na obra de al-Masudi. **Esse procedimento, porém, era o usual entre os historiadores árabes e, na época, não era considerado como tal**. Na concepção dos próprios autores árabes, estaria mais próximo do que entendemos por intertextualidade do que por plágio, mesmo quando extraem de suas fontes sem retrabalhar os textos originais, ou dificilmente os retrabalham (2008, p. 3, tradução livre, grifos meus).

Penelas compreende essa prática como uma forma de “lavar as mãos”, uma vez que no conceito de conhecimento na cultura islâmica primitiva a tarefa do historiador não é interpretar e indagar o passado, mas transmitir informações advindas de autoridades confiáveis tendo como base a *isnad*, isto é, a cadeia de autoridades socialmente reconhecidas (2008, p. 4). Além disso, a maioria dessas fontes textuais, incluindo descrições geográficas e mesmo alguns relatos de viagem, foi escrita por historiadores e geógrafos que nunca viajaram para além do Sahara (BA, 2013, p. 135) ou até mesmo sequer saíram de sua terra natal, como é o caso de al-Bakrī. Geralmente eles se contentavam em relatar informações coletadas de terceiros, o que é um problema em potencial.

Por fim, com o crescimento dos estudos decoloniais e os decorrentes avanços referentes ao refinamento da crítica e das ferramentas teórico-metodológicas, se mostraram imperiosas as limitações impostas pela forma como esses textos eram trabalhados. A aproximação dos estudos históricos com áreas da Linguística e da Análise do Discurso, bem como o desenvolvimento e aplicação de conceitos como os de *imaginário* e *mentalidades*, levou pesquisadores como John Hunwick a identificarem uma série de construções discursivas inerentes a essas fontes. No que diz respeito à África sul saariana, Hunwick percebe como, em sua totalidade, o *corpus* dessas fontes textuais promove uma verdadeira “invenção da África” pelos árabes:

Muito se escreveu sobre a “descoberta da África” na Europa e, em tempos mais recentes, os estudiosos escreveram sobre a “invenção da África” - a imagem do continente e de seu povo por administradores coloniais, teóricos, jornalistas e romancistas. Mas houve uma “descoberta” muito anterior do continente e uma “invenção” semelhante dele pelos árabes - ou pelo menos aqueles que usam a língua árabe para expressar seus pensamentos - mil e mais anos antes e a imagem que esses escritores traçaram” (2005, p. 103, tradução livre).

Nesse sentido, se por um lado, ao olharmos para a academia europeia dos séculos XIX e XX, identificamos uma ampla “biblioteca colonial”, tanto no sentido literal quanto figurativo (isto é, de uma tradição enunciativa e discursiva de caráter colonialista) por outro, como aponta Mudimbe, lógica parecida pode ser aplicada aos textos de origem árabe-muçulmana sobre a África negra. O que Ousmane Kane chama de “biblioteca islâmica” se trata não apenas do *corpus* documental em si mas também de uma tradição discursiva que procura “consolidar a religião islâmica e expandir seu espaço de significado no Bilād al-Sūdān” (KANE, 2017, p. 96).

Até certo ponto, uma análise crítica bem fundamentada em ferramentas teóricas e metodológicas consegue lidar com essas limitações e evitar cair nas armadilhas de uma leitura literal. Não à toa,

estudos tidos como clássicos têm sido revisitados e suas respostas confrontadas com as novas conclusões decorrentes dos estudos mais recentes. Todavia, existem perguntas que essas fontes não são capazes de responder sozinhas, bem como mitos que não permitem desfazer sem o aporte de outros métodos e disciplinas. Foi o caso dos garamantes que abordamos anteriormente, por exemplo, no qual alguns relatos escritos foram confrontados com evidências materiais e parte de suas informações refutadas.

Dentre as novas abordagens disciplinares possíveis, a Arqueologia tem se mostrado a mais promissora nas últimas décadas, mantendo uma rica interface com a História. Para Devisse, nesse cenário interdisciplinar, a Arqueologia permite uma mudança de perspectiva importante, sobretudo ao questionar as fontes textuais árabe-muçulmanas, por muito tempo consideradas plenamente confiáveis, e mesmo a própria historiografia europeia, que por muito tempo se limitou a uma leitura ingênua desses textos. Em suas palavras, a Arqueologia “questiona os textos há muito considerados os mais confiáveis; muitas questões, examinadas à luz de uma cultura excessivamente eurocêntrica, assumem um significado bem diferente se tentarmos ‘vê-las da África’” (1972, p. 43, tradução livre).

Chloé Capel, em um estudo sobre as cidades magrebina de Sijilmassa e Tafilalt, trata essa união entre História e Arqueologia como uma verdadeira mudança de paradigma:

Estudar a cidade medieval de Sijilmassa por meio de dados arqueológicos, e não mais apenas de fontes textuais, constitui uma mudança de paradigma até então pouco explorada. Perceber esta cidade saariana e o seu oásis através de dados intrínsecos, e não mais apenas através da percepção de viajantes, geógrafos e cronistas de fora, permite, no entanto, uma renovação significativa de questões e conhecimentos em matéria da famosa encruzilhada de caravanas do sul de Marrocos (2016, p. 96, tradução livre).

Além disso, a combinação dessas disciplinas com métodos das disciplinas da natureza, bem como com abordagens geo-históricas de longo prazo, criou condições para a historicização do próprio espaço físico, como já propunha Fernand Braudel. No que diz respeito especificamente ao espaço norte-africano, historiadores e arqueólogos concluíram que o atual clima árido de algumas regiões sul saarianas é fruto de um processo de desertificação de longo prazo que continua acontecendo. De acordo com o arqueólogo Roderick James McIntosh (2008), entre os séculos XI e XIII houve uma transformação na região do Sahel, quando um novo ambiente biofísico prevaleceu. A dominância do deserto na atual Timbuktu, por exemplo, é uma realidade recente, remetendo ao século XVII.

McIntosh aponta que, antigamente, os ambientes de lagos e rios da bacia do Níger se estendiam muito mais ao norte em direção ao Sahara, provavelmente suportando uma rede muito mais densa de

idades, vilas e aldeias (2008, p. 33). Existia um complexo sistema de lagos, pântanos, canais e estepes que criava um ambiente propício para a produção de alimentos para consumo local e para o comércio. Isso ajuda a explicar, inclusive, como as cidades da bacia do Níger no entorno de Timbuktu remetem ao primeiro milênio d.C., com um urbanismo tão denso e expansivo quanto aqueles da Mesopotâmia e do vale do Nilo (MCINTOSH, 2008, pp. 31-32). Dessa forma, o rico e variado ambiente ao norte da curva do rio Níger no século XI era bastante diferente da atual paisagem desértica, sendo que suas águas desempenharam um importante papel ecológico ao disponibilizar os recursos para as principais atividades econômicas de Gana/Wàgádù<sup>2</sup> (MACEDO, 2013, p. 52).

FIGURA 3 - OCUPAÇÃO GEOGRÁFICA APROXIMADA DO SAHARA E DO SAHEL.



FONTE: O autor (2023).

---

<sup>2</sup> Como veremos mais à frente, ainda que Wàgádù seja o termo mais preciso para nos referenciar a essa sociedade política e seu território, Gana é o termo mais utilizado na historiografia (e portanto nas citações que aparecerão no texto), apesar deste ser o título dado ao seu governante. Para evitar confusões, advertimos desde já que trataremos ambos os termos como equivalentes, preferindo o termo *Ghana* quando mencionarmos especificamente o líder de Gana/Wàgádù.

Essa característica física, aliada à exploração das rotas transaarianas por meio do comércio de sal e ouro, permitiu que essa sociedade política, governada pelo soberano soninkê denominado de *Ghana*, estabeleceu-se sua hegemonia político-econômica no Sahel Ocidental entre os séculos X e XI:

Nos séculos IX ao XI, a hegemonia do Gana [*Ghana*] era reconhecida pelos governantes de Tekrur, Bagana, Ualata, Gumbou, Sosso, Sokolo, Sala, Berissa e as duas chefaturas de Do (Dodugu e Melei, que evoluiria depois para o Estado do Mali). Também controlava as áreas de Galam, Falemé e Bambuk, onde se encontravam as principais jazidas de ouro da África Ocidental. Sua influência se estendia para o Norte até o Hodh e o Tagant, para o Leste até o Níger, e para o Sul até a região de Baoulé (MACEDO, 2013, p. 53).

Wàgádù soube se aproveitar da profunda reorganização dos circuitos do comércio africano durante o século X e o decorrente desenvolvimento de uma rede ocidental autônoma, que se fortaleceria no século posterior, conectando a região com o Maghreb. O surgimento e o crescimento do comércio de bens de luxo, como o marfim, entre o Sahel Ocidental e os circuitos da costa mediterrânea ao norte, evidencia o fortalecimento dos eixos meridianos em detrimento de eixos paralelos ou oblíquos, como propõe Devisse (1972, p. 54). Esse se trata de um desenvolvimento comprovado por alguns estudos arqueológicos:

Trabalhos recentes na arqueologia saariana começaram a sugerir uma alternativa, tanto ao modelo histórico quanto ao comércio centrado em suaíli: o marfim era carregado através do Sahara ao longo de rotas indígenas forjadas para transportar ouro e sal, bem como alimentos (GUÉRIN, 2013, p. 71, tradução livre).

Os estudos materiais sobre a cultura material e o chamado “movimento das coisas”, geralmente sob uma perspectiva global, têm colocado à prova as informações dos relatos escritos deixados por autores árabe-muçulmanos, comprovando sua veracidade ou apontando suas falhas e inexatidões. No caso do processo elencado acima, um ótimo exemplo está no caso das estelas andaluzas encontradas em Gao-Saney, na curva do Níger, que Georg Leube conclui, com base no trabalho de Sauvaget, terem sido esculpidas em Al-Andalus:

Conforme argumentado de forma convincente por Sauvaget com base nas formas das letras, as bordas ornamentais das estelas e certas peculiaridades ortográficas, as estelas de mármore 1, 2 e 4 foram esculpidas em al-Andalus, provavelmente em Almería, e depois transferidas para Gao, onde eles foram finalmente erguidos no grande *caveau* (LEUBE, 2016, p. 48, tradução livre).

Logo, fica evidente a contribuição que a arqueologia pode dar para os estudos históricos. No caso em questão, corroborando com a afirmação de que no século XI já existia uma conexão ocidental

consolidada no sentido norte-sul ligando Al-Andalus com o Sahel Ocidental, bem como um processo de islamização do Bilād al-Sūdān que não podemos mais chamar de insipiente devido à crescente conversão das elites governantes sudanesas:

Entre aproximadamente 1.000-1.500 d.C., as elites em diferentes áreas das zonas sudanesa e saheliana da África Ocidental estavam adotando identidades islâmicas que transcendiam o subcontinente, tornando-se membros da *ummat al-Islamiyah*, a comunidade de muçulmanos que já naquela época se espalhava por todo o continente (MACEACHERN, 2017, p. 100).

Nesse sentido, no que se refere a intersecção da arqueologia com o estudo do Islam sul saariano e a análise crítica das fontes textuais, o trabalho de Timothy Insoll (1995; 1996) é basilar.

Em contrapartida, **esse novo olhar sobre as fontes estimulou uma análise crítica da historiografia, que também estava intrinsecamente ligada ao seu tempo**. Pekka Masonen e Jean-Louis Triaud, em particular, ofereceram estudos notáveis sobre os fundamentos pré-coloniais e coloniais da história do Sahel medieval, revelando através de uma arqueologia do conhecimento às “cadeias de autoridade” que enraízam de forma duradoura certas hipóteses, em particular em torno de a questão de Gana [Wàgádù]. Sem ir tão longe, **alguns especialistas, como Timothy Insoll, começaram a pensar mais na arqueologia, principalmente em sua relação com o corpus árabe** (VERNET, 2013, p. 6, tradução livre, grifos meus).

Em textos como *Islam, Archaeology and History. Gao Region (Mali) ca. AD 900-1250* (1996a) e *The archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa: a review* (1996b), Insoll aborda a islamização da África sul saariana em sua diversidade através da análise dos resultados de pesquisa arqueológica e escavação na região, incluindo as que o próprio autor trabalhou diretamente. Dessas análises, Insoll extrapola algumas explicações sobre as estruturas políticas e sociais das sociedades sahelianas, bem como sobre os impactos do Islam nesse sentido. Como ele mesmo afirma, a aparente uniformidade dos processos de islamização é desafiada pela diversidade que as evidências arqueológicas apontam, seja no que tange o comércio, o proselitismo ou a prática da *jihād* (p. 439, 1996b)

Por fim, não podemos deixar de falar da abordagem do historiador brasileiro Paulo Fernando de Moraes Farias, referência mundial no estudo de fontes epigráficas e na abordagem teórica da paisagem e do espaço através da arqueologia, bases de sua obra seminal *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History* (2003) — obra que, inclusive, serve de referência para as reflexões supracitadas de Georg Leube (2016, p. 51). Saliento aqui duas das contribuições de Moraes Farias para esta pesquisa. A primeira é a sua reflexão sobre o significado da conversão para o Islam. Para Moraes Farias, a primeira grande conversão se trata de uma conversão de espaço e de tempo: (1) de tempo pois se introduz na vida do convertido o calendário muçulmano,

responsável por reordenar sua relação com o tempo; (2) de espaço uma vez que a cosmologia muçulmana concebe o mundo como voltado para um centro, que é Meca (MORAES FARIAS; ROSSI, 2018, p. 504). Essa mudança cosmológica se concretiza no cotidiano através de uma série de práticas que modificam a relação do indivíduo com a paisagem e o espaço ao seu redor:

O que as pessoas chamam de “conversão ao Islam” é basicamente isso, na minha opinião: mudar o mundo do sobrenatural mudando a maneira como você olha para as paisagens físicas, as coisas concretas. Percebi aos poucos que cada tumba era uma espécie de bússola inserida na paisagem, pois cada tumba é orientada para Meca, como as mesquitas que tinham seus nichos de oração voltados para Meca; como a posição que todo muçulmano adota na oração cinco vezes ao dia, uma técnica corporal muito importante que dá sentido ao corpo. O ato de oração não é apenas um movimento do espírito; é também claramente uma ginástica corporal, um exercício físico realizado à luz de uma leitura particular da paisagem (MORAES FARIAS; ROSSI, 2018, pp. 503-504, tradução livre).

A segunda contribuição, derivada da primeira, é a sua sugestão de compreendermos a conversão ao Islam e a conseqüente inserção do convertido na *umma* como fator de globalização, sobretudo quando esse convertido se trata de uma liderança política importante. Essa é uma conclusão que Moraes Farias deriva justamente de suas análises de evidências arqueológicas:

Há uma inscrição que simplesmente diz “este é o ano quatrocentos e quatro da Hégira”, que é o início do século XI da Era Comum (1013-1014 EC). Não há assinatura. É uma inscrição islâmica, mas não contém nenhuma declaração explícita de fé, como a expressão - “em nome de Alá” - que é uma frase que deve, em princípio, aparecer no início de todos os textos muçulmanos. A inscrição pula isso, ela não diz que este é o ano em que algo aconteceu, este é o Ano dos Gafanhotos; apenas fornece uma data abstrata e **percebemos o quão importante a posse deste calendário universal abstrato se tornou na grande internacionalização cultural que estava ocorrendo no Sahel, que passou a assumir uma forma islâmica porque as partes do mundo que eram imediatamente acessíveis a partir de o Sahel eram áreas islamizadas no Norte da África, Oriente Médio e Europa** (MORAES FARIAS; ROSSI, 2018, pp. 504-505, tradução livre grifo meu).

Em outras palavras, a conversão de um rei, que a nível geopolítico geralmente era vista como a conversão de toda a população que este governava, significava a inclusão dele e de seus súditos na *umma* e, da mesma forma, da sociedade política no *dār al-Islam*, isto é, na “Morada do Islam”. Mais que isso, esse acontecimento provoca impactos nas mais diversas esferas. Economicamente, ela padroniza juridicamente as relações comerciais, que agora passam a ser praticadas por partes igualmente muçulmanas, com base nas *fataawa* (pronunciamentos legais de especialistas na *Shari‘ah* ou lei islâmica; sing. *fatwā*) emitidas pelas *madhāhib*, isto é, pelas escolas ou correntes de interpretação da jurisprudência islâmica (sing. *madhhab*). Politicamente, as relações internacionais passam a se

basear igualmente em uma série de normas jurídicas e religiosas que passam a reger alianças, negociações e conflitos. Guérin explica a desconfiança que pairava sobre os juristas muçulmanos acerca da comercialização com não-muçulmanos:

Michael Brett reuniu evidências para provar a regularidade e frequência com que os comerciantes da Ifriqiyyah negociavam com o Bilād al-Sūdān. Duas *fatwas* emitidas pelo jurista Qayrawani al-Qabisi (324-403 / 935-1012) demonstram as implicações legais do comércio islâmico com os povos não muçulmanos de Bilād al-Sūdān. Embora as opiniões legais de al-Qabisi reconhecessem a natureza rotineira do comércio com centros como Tadmakka e Awdaghast, e o próprio império de Gana [Wàgádù], ele ressaltou os perigos e a incerteza de conduzir tais transações comerciais. Não eram tanto as longas distâncias que preocupavam al-Qabisi, mas o fato de os mercadores Qayrawani estarem implicados financeiramente além do dār al-Islam, ou seja, além dos territórios regidos pela lei islâmica (GUÉRIN, 2013, p. 82).

Por fim, o fato da islamização implicar uma conversão de espaço e tempo e uma tentativa de padronização das visões de mundo, ela permite um maior grau de inteligibilidade mútua e de aparente proximidade:

Transmitido por mercadores mais prontamente do que exércitos, o Islam trouxe consigo uma língua unificadora - o árabe -, bem como crenças, leis e valores compartilhados que facilitaram o comércio intercultural. Os povos do Sahara tornaram-se parte do *dār al-Islam*, a morada do Islam, e suas comunidades se beneficiaram da inclusão em uma cultura compartilhada que compunha uma *umma* em expansão, uma comunidade de muçulmanos. **Aqueles abaixo do Sahara que seguiram os princípios do Islam também se beneficiaram da confiança que veio com crenças compartilhadas, incluindo ideias compartilhadas sobre a condução do comércio** (BERZOCK, 2019, p. 26, tradução livre, grifo meu).

Assim, com base nessas reflexões de Moraes Farias e de Kathleen Berzock, veremos até que ponto a conversão de importantes governantes sahelianos ao Islam durante o século XI, como os de Takrur, Wàgádù, Gao e Kanem, de fato implicou uma globalização, no sentido proposto, do Sahel ocidental.

### 2.3.2 África Negra/África Branca: uma leitura desracializada

Nas palavras de Berzock, “a representação comum do deserto do Sahara como um vasto vazio que separa a África do Norte e a África sul saariana reforça a percepção de uma clara diferença entre os dois” (2019, pp. 23-24, tradução livre). Ou seja, tradicionalmente se dividiu a África em duas partes de certa forma isoladas uma da outra, senão opostas: uma “África Negra”, sul saariana e “pagã”, e uma “África Branca”, mediterrânica e muçulmana (isto é, monoteísta, portanto, mais próxima dos cristãos, tratados como referência). Essa construção, evidentemente, não se deve de maneira isolada à

imaginação e às projeções colonialistas europeias, mas a uma leitura racializada das fontes árabe-muçulmanas sobre esses espaços.

A expressão “África negra” deriva do termo *Bilād as-Sūdān* (ou “país dos negros”), utilizado pela literatura árabe-muçulmana para designar as populações negras localizadas ao sul do deserto do Sahara. José Rivair Macedo aponta como, no uso original da expressão *Bilād as-Sūdān*, “as diferenças não eram assinaladas apenas pela cor da pele dos habitantes, mas por um conjunto de elementos que engloba aspectos ambientais, geográficos e históricos” (MACEDO, 2013, p. 51). Por outro lado, como demonstra Michael A. Gomez, “muito antes de os portugueses chegarem à África Ocidental, no século IX/XV, já havia no mundo muçulmano uma associação crescente dos negros com a escravidão, a barbárie, a ignorância e a licenciosidade. Existia uma gama de opiniões e, como rubrica, circulavam consideravelmente” (2017, p. 53, tradução livre).

A historiografia europeia adaptou essa percepção, apontando para um suposto atraso civilizacional da região sul saariana em relação à costa mediterrânica, ou mesmo eram utilizadas para afirmar um suposto caráter a-histórico das sociedades africanas negras. Dessa forma, o problema das interpretações coloniais se localiza tanto na reafirmação dessas hierarquizações (que em uma definição mais ampla podem ser vista como raciais), como na utilização de categorias contemporâneas, ligadas ao discurso racial europeu, desconsiderando que essas fontes se baseavam em critérios outros, de caráter cultural e étnico:

Quando o viajante marroquino medieval Ibn Battuta visitou o Sahel da África Ocidental e o Sahara Meridional em 1352-53, ele trouxe consigo uma concepção norte-africana da diferença “racial” que parece não ser familiar para as pessoas com quem ele interagia. Ao relatar suas viagens, Ibn Battuta repetidamente distinguiu entre três tipos principais de pessoas encontradas na área: negros, berberes e brancos. É claro que aqueles que ele identificou como “brancos” incluíam apenas pessoas como ele, que se originaram no norte da África ou no Oriente Médio e que residiam nas cidades da orla do deserto, principalmente como comerciantes (HALL, 2005, p. 339, tradução livre).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, citando-o novamente, foi um dos principais porta-vozes dessa teoria racial. De acordo com Souleymane B. Diagne, o filósofo alemão não apagou a história da África como um todo, mas sim a da “África propriamente dita”, isto é, da “África Negra”. A ela Hegel associava uma série de características: a-histórica, exilada da razão, da civilização, da verdadeira religião monoteísta e do pensamento filosófico. Evidentemente, isso não se aplicava à “África Branca”, afinal, para Hegel o Miṣr estava ligado à Ásia e o Maghreb à Europa, enquanto o Sahara era a barreira

natural que separava esses dois espaços da África Negra. Somente após a Segunda Guerra Mundial esse paradigma começou, aos poucos, a ser desafiado pelos africanistas (2008, p. 23).

Como demonstra Thomas Vernet, o que começou como um trabalho de questionamento do uso de fontes árabe-muçulmanas, muitas vezes lidas de forma literal, se tornou uma crítica à própria historiografia, no que se destacaram nomes como Nehemia Levtzion, Pekka Masonen e John Hunwick, que “ofereceram estudos notáveis sobre os fundamentos pré-coloniais e coloniais da história do Sahel medieval, revelando através de uma arqueologia do conhecimento as ‘cadeias de autoridade’ que enraízam de forma duradoura certas hipóteses” (2013, pp. 5-6). Todavia, esse se trata de um processo ainda em voga, uma vez que tais modelos teóricos tradicionais ainda reverberam na historiografia contemporânea. Como Medeiros destaca, o período entre os séculos VII e XI na região desses povos denominados sudaneses “é habitualmente classificado na rubrica dos ‘séculos obscuros’” (MEDEIROS, 2010, p. 143).

Essa percepção remete aos estudos arqueológicos dos séculos XIX e XX que, geralmente relacionados aos empreendimentos coloniais e amparados na “biblioteca colonial” europeia, procuravam interpretar seus achados a partir de uma linha evolutiva pautada no desenvolvimento de técnicas (no que nomeiam períodos históricos como “Idade da Pedra”, “Idade do Cobre”, “Idade do Ferro”, etc.). Lógica similar pode ser encontrada no terceiro volume da coleção História Geral da África, intitulado *A África Antiga*, que tinha como um de seus objetivos justamente romper com essas construções colonialistas. Como aponta Mônica Lima:

Além dessa ênfase, o posicionamento metodológico dos capítulos desenvolvidos a partir das descobertas arqueológicas revela um tratamento sobre a história dos grupos humanos aparentemente mais centrado nas transformações da técnica do que nos modos de vida das pessoas. E, ao marcar em detalhe a passagem do neolítico para as fases de domínio da metalurgia na África, parece tirar o foco da cultura material como uma produção humana reveladora de uma história (LIMA, 2012, p. 283).

Nesse sentido, Lima aponta como no terceiro volume da coleção História Geral da África (*África do século VII ao XI*), apesar do apontamento de François de Medeiros, as principais críticas externas se direcionam à forma como são negligenciados os processos históricos ocorridos nas áreas não islamizadas, ausência perceptível ao notarmos que à África Central se dedica apenas um capítulo (2012, p. 283). Para essa visão contribui, ainda, como abordamos, a percepção de uma “África negra” isolada das dinâmicas mediterrânicas e que, portanto, se encontra fora do desenvolvimento histórico e técnico que as sociedades europeias e árabe-muçulmanas experimentaram.

Essa leitura racializada, todavia, não se esgota em si. De maneira geral, ela levou historiadores e arqueólogos a uma série de outras conclusões igualmente problemáticas. Dentre elas, conforme Maodo Gueye, está a associação que muitas produções historiográficas faziam entre a história africana e uma miríade de elementos externos, dos quais seria totalmente tributária (1999, p. 4). Em outras palavras, baseados na hierarquização racial que essas leituras promoviam entre “África Branca” e “África Negra”, muitos estudiosos propunham que as principais inovações e realizações de sociedades negras africanas eram, na realidade, provenientes direta ou indiretamente de populações “brancas”. Esse tipo de explicação é o que chamamos de “difusionista”:

Os primeiros africanistas saíram dos postos do governo colonial. Não admira que em suas obras tenham se esforçado por descobrir, na origem dos povos e Estados que estudavam, a contribuição de civilizações mais “avançadas”, não-africanas. A essas explicações, que localizam fora do continente as origens de suas instituições, costumes e tecnologias, dá-se o nome de “difusionismo” (MACEDO, 2008, pp. 14-15).

Isto é, como alienígenas que construíram pirâmides pelo mundo todo e foram embora sem deixar rastros, as populações árabe-muçulmanas seriam as responsáveis pela construção das complexas sociedades políticas do Sahel Ocidental, das sólidas redes comerciais da costa Swahili e, por que não, do Grande Zimbábue na região central do continente. Essa lógica levou muitos pesquisadores a procurarem as “raízes árabes” ou “brancas” das sociedades sul saarianas a fim de explicar o que não acreditavam ser criações de populações africanas negras, incentivando uma leitura viciada das fontes deixadas pelos próprios árabes:

Os historiadores do período colonial tendiam a atribuir a criação dos reinos do Sahel a invasores nômades do norte, de origem branca e de uma civilização superior. Maurice Delafosse postulou uma migração dos chamados ‘Judeus-Sírios’, que vagaram da Líbia para Bornu ou Air, e depois para o oeste através da savana. A esses migrantes brancos, que ele considerava também ancestrais dos Fulbe, Delafosse atribuiu a criação de pelo menos dois reinos: Gana [Wàgádù] e Takrur. Esta e outras hipóteses são baseadas em evidências fragmentárias e inconclusivas e são derivadas da suposição (agora obsoleta) de que os próprios povos do Sudão não poderiam desenvolver estados organizados (LEVTZION, 1980, p. 4, tradução livre).

Por outro lado, isso não significa que as fontes árabe-muçulmanas devam ser descartadas como se não fossem confiáveis ou estivessem potencialmente esgotadas:

Pressionadas ao extremo, as descrições de Gana [Wàgádù] por al-Bakrī ou o *Ta’rīh* de Timbuktu – que geraram uma bibliografia impressionante – não teriam mais nada a revelar? Isso seria esquecer os princípios da abordagem histórica, que se baseia antes de tudo na

renovação das questões colocadas aos textos. [...] Longe de levar a declarar a inutilidade dos documentos, o trabalho de desconstrução crítica já iniciado, como o progresso da arqueologia, deve, ao contrário, nos empurrar para novos horizontes de interpretação” (VERNET, 2013, p. 6, tradução livre).

Pensando nisso e nas contribuições da Arqueologia anteriormente elencadas, um estudo da África através do prisma da História Global apresenta um potencial imenso para a superação desses preconceitos, que se tornaram verdadeiras barreiras historiográficas. Como propõe Gary Feinman, ao analisar a atualidade da Teoria dos Sistemas-Mundo de Immanuel Wallerstein,

após uma geração de estudiosos, já passou da hora de olhar além das construções iniciais de sistemas-mundo de Wallerstein (1974, 1980) e reconhecer que a caixa de ferramentas atual das abordagens de sistemas-mundo, livre de muitos dos conceitos iniciais rígidos, tem muito a oferecer à investigação da história das conectividades globais. Ao mesmo tempo, técnicas aprimoradas, especialmente análises de rede e uma série de tecnologias que permitem medir fluxos, juntamente com novos fluxos de pesquisa que sondam diretamente as complexas relações entre interação e identidade, fornecem novas maneiras de ampliar esse conjunto de ferramentas paradigmático e as questões que nos esforçamos para sondar com ele (2017, pp. 48-49, tradução livre).

Dessa forma, a perspectiva global pode ser uma ótima plataforma para a proposição de novos modelos teóricos que sirvam de base para a construção de um conhecimento desracializado da história do continente, almejando futuramente uma mudança de paradigma mais ampla. Conseqüentemente, como almejamos nesta pesquisa, seria possível reinserir a África nas dinâmicas globais e, conseqüentemente, em uma história afro-eurasiática integrada.

### 3 O “MAR DE AREIA” CHAMADO SAHARA

De Gourou, seu livro *Os países tropicais*, aonde [sic], em meio a perspectivas justas, exprime a tese fundamental, parcial, inadmissível, de que jamais existiu uma grande civilização tropical, que nunca existiu uma grande civilização senão em climas temperados; de que em todo o país tropical o gérmen da civilização chega e só pode chegar de outro lugar extratropical e que sobre os países tropicais pesa, na falta de maldição biológica dos racistas, pelo menos e pelas mesmas consequências, uma não menos eficaz maldição geográfica (CÉSAIRE, 2010, pp. 43-44).

#### 3.1 NAVEGANDO NAS AREIAS DO SAHARA

Conforme discutimos no capítulo anterior, o longo e demorado processo de ampliação do Sahara e consequente desertificação das regiões ao seu entorno, incluindo o Sahel, levou a transformações climáticas, geomorfológicas, demográficas e biológicas de larga escala que devem ser consideradas quando pretendemos estudar sociedades antigas que viviam nesse espaço. Evidentemente, essa desertificação não acabou com a vida nesses espaços. Pelo contrário, apesar de ter “se tornado cada vez mais difícil sobreviver no Sahara, muitas pessoas ficaram lá. Alguns deles se estabeleceram em oásis – áreas no deserto com nascentes e poços que lhes permitiam cultivar palmeiras e hortas” (CONRAD, 2010, p. 7, tradução livre). Para termos uma ideia, a população do Sahara atualmente é de cerca de 2,5 milhões de pessoas.

Isso aponta para a conclusão de Dominique Casajus (2011): a de que a definição do Sahara como uma barreira natural é uma construção contemporânea relacionada a uma forma específica, europeia, de se definir “deserto”. Nesse sentido, o desafio de atravessar o Sahara está menos pautado por uma visão árabe-africana do deserto do que pela empreitada francesa e seu desejo de atravessar, ocupar e moldar esse espaço, tornando-o habitável para os próprios franceses ao criar nele um vasto império colonial. Como Casajus explica, o objetivo de colonialistas como Duponchel “não era estender a mão fraterna aos homens cujas areias áridas ainda nos separavam, mas ‘encontrar em nossas possessões argelinas [...] o germe de um vasto império colonial a ser criado no centro da África” (2011, §11, tradução livre). Essa projeção pode ser exemplificada com o antigo projeto francês de construção de uma estrada de ferro transaariana ou mesmo de um canal ligando o nordeste do Sahara ao sudeste do Golfo de Gabes. “Todos esses projetos visavam mais ou menos fazer desaparecer o deserto, seja transformando-o em uma região verdejante e aguada, seja fazendo-o desaparecer sob o mar, seja abolindo a barreira que deveria representar” (2011, §14, tradução livre).

Essa percepção do deserto vai de encontro com os próprios desenvolvimentos históricos que ocorreram nesse espaço e que, ao contrário do que esperariam os franceses, pautaram a existência de um comércio de larga escala e de trocas e disputas intensas a longo prazo. Para Abdel Wedoud Ould Cheikh, o que possibilitou isso, “apesar da insegurança endêmica que reina nas regiões atravessadas”, foi a organização de cadeias produtivas que mobilizavam grupos especializados:

O aparecimento de grupos especializados (especialmente no sul, os famosos Wangara) nos polos extremos deste comércio, provavelmente não é estranho ao surgimento, tanto a norte como a sul do Sara, de estruturas políticas centralizadas (os impérios Sahel, os principados berberes e as monarquias “sherifianas” do Norte de África), este nascimento de grupos especializados nos pontos extremos foi acompanhado por uma influência duradoura do comércio transaariano sobre as populações nômadas das zonas atravessadas pela caravana rota” (2014, p. 22, tradução livre)

Nesse sentido, um ponto de inflexão no desenvolvimento das redes comerciais que atravessam o Sahara desde a antiguidade, sem dúvida, foram as conquistas muçulmanas no Norte de África durante o século VII. Como defende Sam Nixon em obra recente,

Ainda estamos muito longe de poder sustentar que existiu um comércio transaariano pré-islâmico altamente desenvolvido. O que é certo é que algo novo aconteceu claramente no início da era islâmica. É nesta época que podemos traçar caravanas de camelos em grande escala e uma rede de centros comerciais em todo o Sahara para apoiá-los (2017, p. 9, tradução livre).

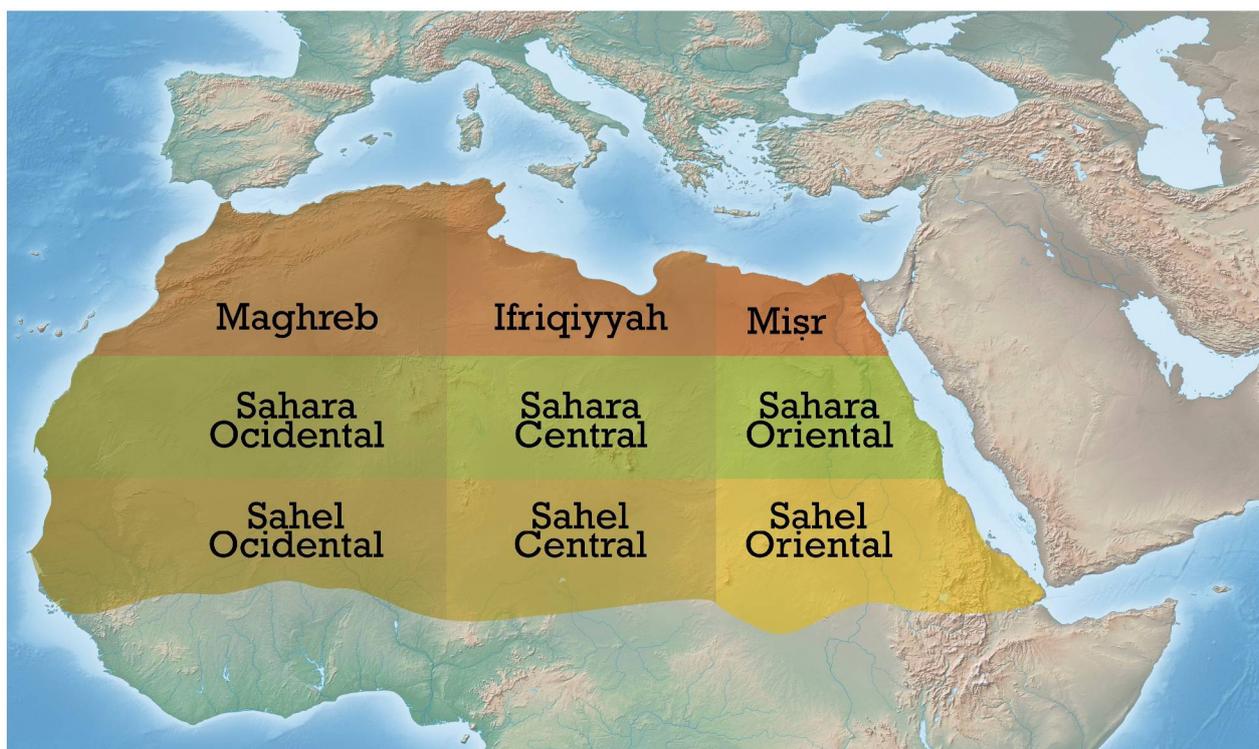
Em outras palavras, a participação crescente de comerciantes muçulmanos no comércio transaariano, aliado à paulatina islamização das populações norte-africanas, promoveu um impulso desse comércio, como defende Nehemia Levtzion (1980, p. 10). A religião, aliada às demandas materiais cada vez maiores do nascente califado islâmico, levou esses comerciantes para os limites dos domínios muçulmanos atrás de produtos como ouro e pessoas escravizadas. Por fim, esse movimento intercontinental não apenas impulsionou uma rede de iguais proporções como esta também serviu ao desenvolvimento das economias e trocas locais. “De fato, essa dinâmica também é vista no comércio muito mais importante de sal, negociado contra ouro nos centros do sul do Sahara e depois enviado para o sul para distritos sul saarianos, como Gao” (2017, p. 277, tradução livre).

Assim, eivado de rotas comerciais, cidades, entrepostos e oásis, o deserto do Sahara, por vezes visto como hostil à vida, senão alheio a ela, é crucial para a compreensão das relações e disputas políticas e econômicas do norte africano e mesmo do Mediterrâneo. Por suas tradicionais rotas passam caravanas desde tempos imemoriais, relacionadas etnicamente aos grupos berbere e tuaregue,

agrupados sob o termo *Amazigh* (*Imazighen* no plural). Além disso, essas redes se configuram e reconfiguram das mais variadas formas a partir de seus pontos nevrálgicos (aldeias, oásis e centros urbanos), tendo como base essas rotas tradicionais. Como destaca Diego Souza Marques, “Compra, venda, tributos de passagem, hospedagem, serviços de guia ou de proteção eram atividades frequentes, que ligavam diferentes pontos do centro-norte do continente africano e que tinham o Sahel como ponto central desse movimento” (MARQUES, 2008, p. 46). As bacias hidrográficas sahelianas, como veremos, foram o berço de sociedades políticas complexas cujas histórias, desde cedo imbricadas com o comércio transaariano, envolvem relações ora amistosas, ora conflituosas com as populações nômades do deserto e muçulmanas da costa mediterrânea, colocando em jogo questões políticas, econômicas e religiosas latentes.

Para a análise desse quadro do Norte de África, dividiremos esse espaço em nove quadrantes a fim de nos localizar com facilidade nesse espaço, com base em categorias históricas:

FIGURA 4 - PROPOSTA DO AUTOR DE DIVISÃO DO NORTE DE ÁFRICA EM 9 (NOVE) QUADRANTES.



FONTE: O autor (2023).

### 3.1.1 Os povos Imazighen e o conhecimento das rotas e oásis

Quando falamos das rotas comerciais transaarianas, precisamos colocar em questão a mobilidade. Ao abordar o Saara como uma grande expressão geográfica adjacente ao Mar Mediterrâneo, o francês Fernand Braudel, nas palavras de Peregrine Horden,

evocou a vida dos condutores de camelos, os nômades das montanhas movendo-se dentro de uma pequena área e, crucialmente para a história do Mediterrâneo, os nômades de longo alcance cujos movimentos “da estepe à costa, depois do mar de volta para o deserto, inevitavelmente atuou como uma das pressões sobre a história do Mediterrâneo” (2012, p. 26).

Esses nômades são quem chamamos de maneira genérica de berberes ou, como se autodenominam, Imazighen. O termo *Amazigh* diz respeito às populações norte-africanas que falam uma língua chamada Tamazight, bem como compartilham certas semelhanças culturais:

O termo “Imazighen” refere-se aos habitantes livres, nobres e indígenas da histórica Tamazgha, ou pátria berbere, que se estende de leste a oeste de Siwa no deserto ocidental do Egito até as Ilhas Canárias e de norte a sul das margens do Mediterrâneo até os limites sul dos rios Níger e Senegal. [...] O termo “Tamazight” também assume várias formas, como em “thamazight”, “Tamasheq”, “Tamajeq” e “Tamahaq”, e é usado por várias comunidades berberes nas montanhas do Atlas Médio, centro-sul de Marrocos, o Rif, e Sened na Tunísia e pelos tuaregues para se referir à língua que falam (ILAHIANE, 2006, pp. 83-84, tradução livre).

Na era pré-moderna, os Imazighen geralmente eram nômades ou seminômades (com exceção dos *Ighram*, berberes sedentários que habitavam áreas montanhosas, planícies e oásis e viviam da agricultura), organizados em sociedades que giravam em torno do nomadismo semipastoral e da agricultura sazonal baseada nas inundações. Todavia, sua economia pastoril era complementada por uma série de outras práticas que, com o desenvolvimento do comércio transaariano, foram úteis para essas populações. São elas o comércio, as invasões, os serviços de escolta para caravanas e, claro, o pastoreio de rebanhos compostos de ovelhas, cabras e camelos (ILAHIANE, 2006, p. 101, tradução livre). Esse modo de produção levou ao desenvolvimento de uma forma de organização específica, chamada pelos antropólogos de “modelo de linhagem segmentar”, na qual a ordem e a paz não são mantidas “por agências ou instituições especializadas de um Estado, mas pela oposição equilibrada que une forças e alianças em caso de ameaças externas”. Isto é, essas sociedades “são divididas em grupos,

que por sua vez se dividem ainda mais”, o que garante a estabilidade através da oposição equilibrada de poderes (ILAHIANE, 2006, p. 102, tradução livre).

A categoria básica de formação desses grupos eram os clãs ou famílias, unidades internas que através da formação de alianças procuravam obter o domínio político da formação da qual faziam parte. Essa formação, geralmente chamada de tribo, era denominada entre os Imazighen de *Aït*, “termo berbere que significa ‘povo de’, equivalente ao tuaregue *Kel* ou ao árabe *banu*, usado em combinação com nomes próprios indicando o nome de uma tribo, como Aït Atta” (ILAHIANE, 2006, p. 12, tradução livre). Ou seja, falamos de uma entidade sumariamente baseada no parentesco. Não à toa autores como al-Bakrī se referem a ela como *banu/beni*, que significa algo similar. Um *Aït* funciona, por sua vez, sob uma organização política hierárquica que traduziremos como chefatura (*chiefdom*). Christopher Chase-Dunn e Thomas D. Hall definem a chefatura da seguinte forma:

As chefaturas se distinguem das sociedades sem Estado menos estratificadas pelo tamanho da política, densidade populacional, intensificação da produção e, obviamente, pelo grau de estratificação interna. Em verdadeiras chefaturas, o chefe institucionalizou o acesso a recursos sociais substanciais para apoiar seu poder, que são amplamente autônomos do controle de outros chefes de linhagem. Em sociedades sem classes, as desigualdades de poder, prestígio e riqueza são baseadas quase inteiramente em critérios de idade e gênero, enquanto a formação de classes envolve o controle crescente sobre os recursos sociais básicos (terra, comércio, etc.) por uma classe nobre. Tal classe pode se apropriar do produto excedente com base na mão de obra dos produtores diretos (2019, p. 24, tradução livre).

No topo dessa hierarquia, portanto, está o chefe, escolhido dentre as famílias/clãs dominantes no momento e que, portanto, são capazes de decidir e impor suas decisões sobre o restante do grupo. Um Estado, para os mesmos autores, se diferencia da chefatura na medida que uma sociedade organizada desenvolve instituições regionais especializadas, como o exército e a burocracia, a fim de melhor gerir sua sociedade, que com o tempo se torna mais populosa e socialmente complexa. Nesse sentido, a principal diferença entre essas duas formas de organização socioeconômica pré-modernas estaria no papel do parentesco na política. Isto é, a princípio, enquanto em uma chefatura são as relações de parentesco entre os diversos clãs que regem as relações de produção, em uma sociedade com Estado as instituições as suplantam em prol da formação de um sistema tributário e burocrático (CHASE-DUNN; HALL, 2019, pp. 22-24). Todavia, essa divisão não pode ser feita de maneira tão mecânica quando falamos dos Estados saarianos e sahelianos. Ao contrário, parentesco e Estado são inseparáveis, como podemos averiguar no caso de Wàgádù. Dessa forma, em vez de as instituições suplantarem o parentesco nessa sociedade, como propõem Hall e Chase-Dunn, sua lógica de funcionamento surge, se

desenvolve e permanece intimamente imbricada às estruturas de parentesco tradicionais. Nesse sentido, ao definirmos Estado no espaço saariano e, sobretudo, para as sociedades sudanesas, devemos levar em conta que, ao final, o parentesco é um elemento central em sua constituição, não um aspecto “primitivo” e, portanto, a ser superado com o desenvolvimento das instituições estatais.

Historicamente, as tribos Imazighen atuaram politicamente de duas maneiras principais: (1) através da fundação ou conquista de dinastias norte-africanas importantes, desde o Sahel até a costa mediterrânea; (2) através da formação de poderosas confederações tribais, capazes não apenas de influenciar ou mesmo controlar o comércio transaariano em amplas regiões, mas também de atuar indiretamente em disputas políticas e econômicas. Desde o século VII, quando da chegada do Islam em África, essas populações Imazighen vinham sendo islamizadas em massa. Este é o caso das maiores e mais poderosas confederações berberes que podemos encontrar já durante a Era Islâmica:

Ibn Khaldun distinguiu três grandes grupos entre os berberes: Zanata, Sanhaja e Masmuda. Ele atribuiu a cada um uma genealogia separada levando a um ancestral homônimo comum. Cada um desses grupos consistia em um número maior de tribos que, no caso dos Masmuda e Zanata, viviam separadas umas das outras e levavam modos de vida diferentes (ILAHIANE, 2006, p. 91).

Levando em conta as diferenças culturais apontadas acima, podemos elaborar que essas confederações foram mais do que meras alianças ou organizações políticas. Com o tempo, e sob influência do Islam, elas construíram e imbricaram elementos culturais de tal forma que podemos falar de etnicidades distintas, dando um senso de pertencimento aos seus membros. Por outro lado, como levanta Levtzion acerca dos Sanhaja, parecia ser comum que essas confederações fossem possíveis devido a laços de parentesco preexistentes entre chefes tribais de tribos distintas, criando verdadeiras unidades étnicas (1980, pp. 32-33). Logo, não estamos falando de organizações frouxas e com pouca coesão, pelo contrário. Portanto, ao falarmos de uma confederação aqui, estamos nos referenciando a uma definição que, de maneira não excludente, é ao mesmo tempo política, étnica e pragmática.

Para todos os efeitos, usaremos a categorização clássica elaborada por Ibn Khaldun, amplamente utilizada entre os estudiosos desse tema, tendo como base as concisas definições encontradas no *Historical dictionary of the Berbers (Imazighen)*, escrito por Hsain Ilahiane. De acordo com o antropólogo, os Zanata se concentravam, ao início da Era Islâmica, nas terras altas da atual Argélia, isto é, ao longo da faixa litorânea norte da histórica região do Maghreb. Alguns grupos Zanata, todavia, permaneceram em Tiaret e Tlemcen, enquanto outros migraram para o oeste, até o vale de Moulwiya, no Marrocos, e para o sul, sendo encontrados nas áreas de Sous e Marrakech. Até o século

XI as tribos Zanata dos Maghrawa, Maknassa e Ifran desempenharam papéis fundamentais na formação da história no norte da África, entrando em conflito com as dinastias dos Idríssidas e dos Fatímidas, e também de Al-Andalus. Todavia, entraram em ocaso após a ascensão da dinastia almôada, de origem Masmuda, no século XII.

Os Masmuda, por sua vez, se concentravam na região centro-oeste do Maghreb e muitas de suas tribos eram rivais dos Zanata:

Os ramos e subgrupos Masmuda ocupavam a maior parte do Marrocos: os Ghommara por todo o Rif até o estreito e para o sul nas planícies pelos rios Abu Ragrag e Sabou; seus vizinhos, os Barghwata, até o Oum al-Rabi', que os separava do Doukkala; mais ao sul, até o rio Tansift, o Ragraga; e gradualmente ganhando a região montanhosa, o Haha, e vários agrupamentos menores (ILAHIANE, 2006, p. 91, tradução livre).

Por fim, temos a confederação dos Sanhaja, a maior delas, dispersa ao longo das regiões central e ocidental do Sahara. Tribos como a dos Hawwara, Lawata, Lamtuna, Massufa e Guddala começaram a migrar lentamente para o Sahara já no século III, dominando regiões desde a Mauritânia até a região do Níger, às portas das sociedades sahelianas. Foram convertidos ao Islam cedo, sendo responsáveis em grande parte pelo processo de islamização das terras ao sul do deserto (ILAHIANE, 2006, p. 109). Entre os séculos IX e X os Massufa e os Lamtuna foram dominantes na região desértica do oeste africano, além de controlar o comércio de caravanas para os portos do Atlântico e do Mediterrâneo. Esse processo de expansão e consolidação de seu poder levou mais tarde, já no século XI, à formação de um movimento reformista islâmico poderoso que daria origem ao sultanato almorávida. Outras dinastias importantes de origem Sanhaja foram a dos fatímidas, cujo pilar no século X foi a tribo Kutama; a dos zíridas, originada de grupos Sanhaja que se estabeleceram entre a costa leste do Maghreb e oeste da Ifriqiyyah; e a dos hammadidas, dissidência posterior dos zíridas. Por fim, aponta Ilahiane, temos grupos como os Jazula, Lamta e Haskura que, permanecendo nômades “ou em estágios iniciais de transição para um modo de vida semi-sedentário, migraram para as planícies das costas marroquinas da região de Sous” (2006, pp. 109-110, tradução livre).

Além dessas confederações, devemos fazer uma diferenciação em relação aos chamados tuaregues. O termo Tuareg, na realidade, é um rótulo externo com raízes árabes e de caráter pejorativo que significa “aqueles que são abandonados por Alá” (Deus), uma vez que essa população foi uma das mais resistentes aos Islam.

Eles se referem a si mesmos como Imuhag (invasores-nobres), e o termo Imuhag é usado para designar qualquer pessoa cuja língua seja Tamahak, excluindo Izeggaghen e outros vassalos cuja língua materna não é Tamahak. Entre as línguas berberes, uma determinada língua ou dialeto é geralmente designada pela forma feminina do nome das pessoas que a falam - de modo que, por exemplo, os Imuhag de Ahaggar chamam sua língua de Tamahak, os Imajeghen de Air chamam sua língua de Tamajek, e grupos tuaregues se designam como Kel Tamasheq, que significa literalmente “falantes de Tamasheq”, e se identificam com o termo Temust, que significa “nação” em Tamasheq. Tamasheq está relacionado ao tfinagh - a antiga língua líbia cuja evidência é fornecida por inscrições em antigas pinturas rupestres no Sahara Central (ILAHIANE, 2006, pp. 133-134, tradução livre).

Compondo sociedades pastoralistas e matrilineares com rígidos sistemas de estratificação social, os Imuhag se tornaram conhecidos pelo uso do Taguelmoust, véu tradicional que lhes rendeu a alcunha de “homens azuis velados do Sahara” entre escritores árabe-muçulmanos. Atualmente podemos encontrar tuaregues “no sul da Argélia, Níger, Mali, Burkina Fasso, sudoeste da Líbia e algumas outras áreas periféricas. Os Kel Ahaggar e Kel Ajjer são chamados de tuaregues do norte, enquanto os grupos restantes constituem os tuaregues do sul” (ILAHIANE, 2006, p. 133, tradução livre). Seu processo de dispersão para essas regiões foi gerado pela chegada dos árabes no Maghreb, levando-os a se restabelecer nos maciços da região central do Sahara, conhecidos geograficamente por Hoggar [Ahaggar], Adrar, Ifora e Ayr (RIBEIRO; LEAL, 2008, p. 41).

Lembrando que o termo *Kel* equivale ao berbere *Aït* e o árabe *bamu*, são notáveis as diferenças culturais e linguísticas entre os Imuhag e outros grupos Imazighen do norte de África. Nesse sentido, Luiz Dario Ribeiro e Maria Eliane Caminha Leal apontam para um preconceito histórico com esse povo que remete aos relatos árabe-muçulmanos dos séculos IX ao XV e se estende à historiografia contemporânea (pp. 35-36). Em suas próprias palavras:

As informações disponíveis, em sua maioria, se referem aos Tuareg de forma generalizada, confundindo este grupo com os demais povos berberes que vivem no Sahara, transitando no mesmo espaço físico e levando um estilo de vida similar, mas diferentes em termos históricos e culturais. Outro aspecto relevante na bibliografia disponível, diz respeito à maneira quase casual e descompromissada das análises sobre a participação dos Tuareg na história do Maghreb (RIBEIRO; LEAL, 2008, p. 37).

Portanto, é crucial que façamos essas distinções, considerando ainda que os Imuhag possuíam confederações suas com estruturas próprias, lideradas por chefes denominados Imenikalen (sing. Amenukal), que atuavam sobretudo na região central do Sahara<sup>3</sup>. Assim como nos casos de outras confederações Imazighen, também contamos com casos de tribos Imuhag bastante influentes,

<sup>3</sup> Abaixo do chefe, estava a classe tribal nobre livre e guerreira dos Imajeghen (sing. Amajegh) e, abaixo desta, a dos Imghad (sing. Amaghid), segunda estratificação de homens nobres, livres e guerreiros (ILAHIANE, 2006, p. 62).

responsáveis pela fundação de dinastias saarianas. Como exemplo temos os Kel Essouk. Fundadores da cidade de Essouk, hoje associada pelos arqueólogos ao sítio da famosa Tadmekka, os Kel Essouk procuraram se distanciar ideologicamente da confederação dos Tademakkat e de seu modo de vida pastoralista e nômade, uma vez que se identificavam mais com o Islam e com seu estilo de vida urbano (NIXON, 2017, p. 15). No começo do século XI, Essouk/Tadmekka não apenas tinha uma população com forte presença de muçulmanos, sobretudo ibaditas, como se tornara o principal centro do Islam saheliano, posto que perderia apenas para Timbuktu.

Para muçulmanos como al-Bakrī, a localização desse núcleo urbano dentro de uma paisagem cercada por cemitérios muçulmanos também significaria que era um modelo claro e reconhecível de uma cidade muçulmana. A esta altura, Tadmekka era claramente um centro confiante e dinâmico do Islam na região, seguindo sua antiga comunidade Ibadi para se tornar o lar de uma população muçulmana diversificada. Também havia estabelecido claramente sua própria identidade muçulmana local, expressa com tanta confiança nas inscrições encontradas ao redor do local a partir do início do século XI (NIXON, 2017, p. 264, tradução livre).

A relação das tribos Imazighen com as cidades, portanto, é mais complexa do que pode parecer em um primeiro momento. Era comum encontrar tribos nos arredores de cidades importantes, geralmente em uma relação simbiótica de centro-periferia não-hierárquica, isto é, mantendo uma relação econômica de interdependência entre um centro urbano denso e uma periferia rural. É o caso de Cosantína (latinizada para Constantine), apontada por al-Bakrī como ponto de confluência de diversas tribos berberes que hoje sabemos ser Sanhaja, como a dos Kutama: “Constantine é habitado por várias famílias que fizeram parte das tribos [berberes (3)] estabelecidas em Míla, [no país de] Nefzaoua e [no de] Castíliya; mas pertence a certas tribos ketâmicas” (BEKRI, 1913, p. 132, tradução livre). Podemos apontar, ainda, o exemplo de Biskera, sob influência do Ait Maghrawa, da confederação Zanata: “O povo desta cidade é mestiço [cujo sangue é meio latino, meio berbere]. Nos arredores estão várias frações de tribos berberes como os Sedrata, os Beni Maghrawa, pessoas que obedecem à família de Khazer, e os Beni Izmerti” (BEKRI, 1913, p. 112, tradução livre).

Portanto, nota-se a importância das ações de populações Imazighen do Norte de África. Falamos de sociedades heterogêneas, complexas e historicamente flexíveis, no sentido de que encontramos desde tribos berberes que mantiveram um modo de vida nômade e pastoril até tribos que se sedentarizaram, seja no entorno de centros urbanos, seja fundando dinastias e cidades. De qualquer forma, falamos de populações altamente ativas no comércio transaariano, sendo uma das principais responsáveis pelo seu surgimento e desenvolvimento. Desde a antiguidade os Imazighen atuam

atravessando o Sahara e estabelecendo rotas, sendo o mais conhecido deles o dos garamantes (*Igherman* em Tamazight), concentrados sobretudo no Fezzan, ao norte da atual Líbia. Andrew Wilson (2012) explica como o declínio da autoridade garamantiana na Antiguidade Tardia (séc. IV ao VI) levou ao colapso de um comércio transaariano que, em suas palavras, já na época do Império Romano possuía um grande efeito transformador. Esse colapso se relaciona justamente, como Wilson aponta, com o surgimento de novos conglomerados tribais nas zonas de fronteiras, isto é, que dariam origem às tribos e confederações que vimos anteriormente. O próprio mito fundador de Tin-Hinan, que sobreviveu na história oral dos tuaregues, foi desde cedo sugerido por arqueólogos que remete à essa época, como apontou E.F. Gautier há quase cem anos, em 1935.

Essa relação antiga dos Imazighen com o comércio transaariano se deve, sem dúvida, ao amplo conhecimento que essas populações tinham sobre o deserto e as formas de navegação nesse espaço. Em certo sentido, podemos afirmar que eles possuíam uma espécie de “monopólio” no que diz respeito à travessia do deserto. Como teorizam Chase-Dunn e Hall: “Onde grandes distâncias separavam diferentes estados ou hierarquias de centro/periferia, os nômades podiam se tornar intermediários no comércio com base em sua mobilidade superior e conhecimento superior do território ‘incivilizado’” (CHASE-DUNN; HALL, 2019, p. 225). Todavia, como exploramos até aqui, o papel dos povos berberes vai além do comércio. Em outras palavras, seu domínio do ambiente saariano favorecia essas tribos em seus objetivos, que ultrapassavam a mera atuação enquanto mediadores do comércio no sentido do acúmulo de poder econômico e político. Portanto, e como Jean Devisse aponta em texto de 1972, os Imazighen são tanto elementos de conexão, no sentido que promovem contatos entre localidades distantes entre si através do comércio, quanto de dissidência, no sentido de que, enquanto figuras imprescindíveis para esses contatos, possuem capital político e econômico suficiente para defender interesses próprios (pp. 49-51). Esses interesses podem incluir, por exemplo, fundar suas próprias dinastias a fim de consolidar seu controle sobre o comércio transaariano por meios estatais, isto é, burocráticos e militares. Nota-se, portanto, como a divisão entre chefatura/tribo e Estado de fato, como sugerimos, não é estanque.

É exemplar nesse sentido o caso de Awdaghust, importante cidade saheliana que, por sua posição estratégica “às portas” do Sahara, era constantemente disputada entre Wàgádù e as confederações Imazighen dos Sanhaja e dos Zanata. David C. Conrad nos explica como, apesar dos principais comerciantes atuantes nessa cidade desde o século X serem Zanata, o que lhes rendia o domínio das rotas com Sijilmassa ao norte, eram os Sanhaja do deserto que realmente detinham o poder

sobre os mercados de Awdaghust (2010, p. 33). Todavia, é interessante destacar que as tribos Sanhaja da região não eram sedentarizadas:

Os Sanhaja evitavam viver na cidade porque preferiam viver em tendas e vagar pela terra aberta em seus camelos. Do deserto, eles afirmavam grande autoridade sobre todas as rotas que levavam às cidades. Os Sanhaja obtiveram sua renda controlando essas rotas comerciais. Eles eram os guias e protetores de algumas caravanas, mas exigiam pedágios de outras. Às vezes, eles simplesmente invadiam e roubavam caravanas (CONRAD, 2010, p. 33, tradução livre).

Portanto, com essa informação é possível percebermos que o domínio político de tribos e/ou confederações sobre certas cidades ou Estados não implica, necessariamente, em sua sedentarização. Os Sanhaja de Awdaghust mantiveram seu estilo de vida nômade, se limitando a adaptá-lo para um formato seminômade. Algo semelhante foi feito pelas tribos Sanhaja fundadoras do movimento (e mais tarde Estado) almorávida, como veremos no próximo capítulo.

Nesse ponto, é crucial que compreendamos o papel de uma instituição basilar dessas sociedades que são, em sua esmagadora maioria, nômades/seminômades e voltadas para o comércio: as caravanas. A definição mais simples de uma caravana é a de um grupo de comerciantes, peregrinos ou simples transeuntes viajando em grupo, geralmente para proteção mútua ao atravessar regiões hostis (por condições naturais ou humanas) e/ou para organização logística ao percorrer longas distâncias com mercadorias. Todavia, o ambiente de uma caravana, que pode contar com centenas de pessoas no caso daquelas que atravessam há séculos o Sahara, articula muito mais do que apenas aspectos econômicos e meramente materiais. Como define Houari Touati, uma caravana possui uma tríplice dimensão:

Como indica o título de seu livro, Ghislaine Lydon abarca em sua análise três campos de estudo relacionados a diferentes especialidades: história econômica, história do direito e história cultural. A caravana presta-se a esta tríplice articulação na medida em que funciona não só como **instituição econômica**, mas também como **instituição social** - é uma verdadeira cidade itinerante - e como **instituição cultural** (2012, p. 122, tradução livre, grifos meus).

Nesse sentido, a caravana foi lugar privilegiado não somente para o comércio, mas também para a erudição, inclusive islâmica, por sua vez fortemente relacionada com o comércio de livros. Na realidade, não podemos falar de comércio transaariano sem falarmos da escrita, assim como não podemos falar de Islam sem o acesso aos textos sagrados e, portanto, à alfabetização (no sentido de uma cultura letrada que está intimamente imbricada à alfabetização comercial). Não por coincidência, foi através das caravanas que, já no século XI, manuscritos do Alcorão e outros relacionados à literatura religiosa começaram a circular localmente (TOUATI, 2012, p. 129), o que impulsionou a

islamização do oeste africano e das sociedades sahelianas – vale destacar que os ibaditas, seguidores do kharijismo, primeira vertente do Islam que se propagou ao sul do Sahara, era composta em grande parte por berberes do Sahara (NIXON, p. 269).

Esse Islam escrito encontrou e se adaptou a uma tradição anterior, escrita em Tifinagh, redefinindo de maneira sincrética o espaço saheliano, como podemos exemplificar com o caso estudo por Sam Nixon: “A definição do espaço muçulmano em Essouk-Tadmekka foi feita em referência às fortes tradições locais existentes de arte rupestre e inscrições” (p. 270, tradução livre). Nesse sentido, podemos pensar o fenômeno da conectividade no espaço saariano tal como propuseram Horden e Purcell para o Mediterrâneo, isto é, como a forma com que microrregiões se tornam coerentes entre si e internamente, não por meio apenas de rotas fixas que ligam pontos distantes, mas, de maneira mais ampla, através do movimento de pessoas, de mercadorias e de informação (HORDEN, 2012, pp. 28-29). Em outras palavras, através da comunicação e da formação de unidades historicamente construídas que criam sistemas e os reconfiguram.

### 3.1.2 Os árabe-muçulmanos, o deserto e os Imazighen

A história do chamado mundo árabe-muçulmano entre os séculos VII e XI é marcada por uma dicotomia dialógica entre unidade e fragmentação. Em resumo:

A expansão árabe-muçulmana iniciada em 622 com o Profeta Muhammad (Maomé) e continuada pelos chamados califas “corretamente guiados” (*al-Khulafā' ar-Rāšidūn*) culminou na criação de um enorme Califado, cujo território abarcava da Península Ibérica ao noroeste da Índia, do sul da atual Rússia até o norte africano. Por convenção, se define que a expansão chegou ao seu máximo em 750, mesmo ano do fim do califado da Dinastia Omíada, que tomara o poder após o período dos *Rāšidūn*. No entanto, a unidade política dos domínios muçulmanos (*mamlaka*) não se manteve. Com o golpe que levou à ascensão da Dinastia Abássida, as diferenças regionais começaram a aflorar, acirrando as disputas políticas e religiosas. A partir do início do século IX o já limitado poder abássida começa a ceder, e a fragmentação política e territorial enfim ocorreu (FRIZZO; PINTO, 2022, pp. 154-155).

Essa fragmentação promoveu o surgimento de diversas dinastias ao longo dos antigos domínios abássidas, incluindo o Norte de África. Esse processo, todavia, não significou uma fragmentação absoluta desse espaço. Como escreveu Albert Hourani, “a essa altura já se criara um mundo muçulmano, cimentado por muitas ligações, e com muitos centros de poder e de alta cultura” (2006, p. 71). Isto é, já existia uma unidade cultural, linguística e religiosa proporcionada pela expansão do Islam e da língua árabe.

É pensando nisso que Beatriz Bissio (2007) defende o termo “mundo árabe-muçulmano” para falar desse espaço heterogêneo, mas culturalmente coeso, que se encontra ao mesmo tempo em crise e em expansão. Nesse sentido, ao falarmos de árabe-muçulmanos, especificamente, falamos dos seguidores da fé islâmica de origem árabe que podem ser encontrados por toda a *mamlaka*. Por vezes, esse termo pode englobar também aqueles que compartilham da cultura árabe-muçulmana, mas cuja origem étnica não necessariamente é árabe. Logo, entendemos que Estados árabe-muçulmanos são formações fundadas e/ou governadas por grupos ou dinastias compostas por membros árabe-muçulmanos. Evidentemente, nem mesmo o próprio Islam é uniforme em todo esse espaço, como aponta a existência de diversas escolas jurídicas (*madhāhib*), formadas por eruditos e juristas que, através de seu esforço interpretativo (*iṭihād*), foram responsáveis pela composição do sistema de leis islâmico (*Sharī‘ah*).

Ao se expandir, o Islam incorporou novas populações e espaços. No caso saariano, baseado no pensamento de Bissio (2008), falamos de uma religião e, mais amplamente, de uma cultura que saiu dos desertos da Península Arábica e chegou aos desertos do Norte de África. A tradição nômade beduína se encontrou com a tradição nômade berbere, em uma compatibilidade de visões de mundo que potencializou a inserção do Islam através do Sahara por meio das populações locais. Ao mesmo tempo, a forte relação historicamente construída do Islam com o ambiente urbano contribuiu para a difusão da religião nos grandes centros urbanos preexistentes no Norte de África, da costa mediterrânea às grandes cidades saarianas. Como explica Bissio:

A comunidade islâmica nasce em um meio geográfico árido e hostil: a cidade de Meca, situada em um vale rodeado por cadeias montanhosas e pelo deserto da Península Arábica. Com a expansão do império, o Islam passou a incorporar outras duas vastas regiões desérticas: no Oriente, o deserto persa; no Ocidente, o Saara. Não há de se estranhar, portanto, que a montanha, o deserto e até a areia fossem espaços não somente estudados pelos geógrafos, mas que se estabelecesse com eles uma complexa teia de relações que foi teorizada, declamada em forma de poemas, cantada com acompanhamento musical e até transformada em objeto de reflexão teológica. O deserto e a montanha são exemplos paradigmáticos do espaço utópico (2008, pp. 52-53).

Esse processo histórico pode ser exemplificado com o caso do vale da cidade de Tadmakkāt, que, como demonstra Paulo Fernando de Moraes Farias, passou a ser percebido como uma “réplica topográfica e religiosa da área de Meca na Arábia” (2010, p. 4). Seu nome original, escrito em Tamazight, que significa literalmente “Este [é] a própria Meca” (2010, p. 5), estabelece essa relação com o objetivo de reordenar e ressignificar um espaço que, na visão dos árabe-muçulmanos, em muito

se assemelhava àquele que encontravam na Península Arábica, não apenas em seus aspectos físicos, mas também em sua função religiosa.

Dessa forma, através das caravanas, espaços privilegiados para a erudição islâmica, os muçulmanos árabes e berberes passaram a dominar as trocas transaarianas, criando um contrapeso para o poder das sociedades sahelianas e introduziram nas redes de comércio um novo e determinante elemento: o Islam.

O desenvolvimento da erudição islâmica foi um processo paralelo à disseminação do Islam. As primeiras populações a serem expostas ao Islam no Bilād al-Sūdān foram os mercadores sudaneses que negociavam com árabes e berberes. Eles foram atraídos pelo modo de vida dos muçulmanos que os ajudaram a entender a religião. Evidências arqueológicas como “cerâmica vitrificada, vasos de vidro, contas de vidro e metalurgia de latão” encontradas em vários locais do Bilād al-Sūdān sugerem um aumento das interações comerciais entre o Bilād al-Sūdān e o norte da África a partir do século X. **Ser muçulmano parece ter sido uma vantagem para aqueles que desejavam ingressar nas redes comerciais controladas pelos muçulmanos árabes-berberes** (KANE, 2017, p. 44, tradução livre, grifo meu).

De acordo com Levtzion, dos primórdios do Islam até o século IX, a maioria dos comerciantes envolvidos no comércio transaariano se tornaram muçulmanos, enquanto a crescente demanda dos estados muçulmanos do Maghreb por produtos sahelianos, como o ouro, possibilitaram um verdadeiro impulso nesse comércio (1980, p. 10). Isto é, se o Islam não foi um fator para o surgimento dessas rotas e trocas comerciais e, muito menos, das sociedades sul saarianas, ele o foi para o crescimento e desenvolvimento do comércio como um todo. Todavia, não foi a ortodoxia sunita do Califado Abássida, ou o xiismo do Califado Fatímida, que se espalhou pelo Norte de África e penetrou através do Sahara, mas sim a Kharijiyya, um movimento de protesto de caráter religioso e político minoritário dentro do mundo árabe-muçulmano que, derrotado no século VIII pelos ortodoxos, foram forçados a se refugiar ao sul do deserto. Duas seitas internas suas, a Ibadiyya (ibadismo) e a Sufriyya (sufismo), se tornaram dominantes entre os convertidos norte-africanos, sobretudo no Maghreb. Enquanto os adeptos da Sufriyya participaram da fundação da cidade de Sijilmassa, se concentrando geograficamente nessa região, os Ibadiyya se dispersaram ao longo da costa mediterrânea e do Sahara Ocidental, alcançando um papel proeminente no comércio transaariano (LEVTZION, 1980, pp. 136-137). Se tornaram os primeiros comerciantes a estabelecerem laços comerciais sólidos com o Sahel, compondo no século XI a maior parte da população estrangeira de Awdaghust. Sua presença na região, aponta Levtzion, promoveu uma grande influência na cultura material de cidades como Awdaghust e Tadmekka (1980, pp. 160-161). Uma importante tribo berbere de mercadores ibaditas que atuou no comércio transaariano

foi a dos mozabitas (Banu Mzab), que se dispersaram da antiga cidade de Sedrata/Wârgla e fundaram uma confederação solta de pequenos assentamentos urbanos a partir do século XI em direção ao deserto ao sudeste do Maghreb (ILAHIANE, 2006, pp. 96-97).

As populações berberes islamizadas pela vertente ibadita, responsáveis pela inserção do Islam ao sul do Sahara, montaram o que Roger Botte (2011) chama de “tela cismática” de grandes centros urbanos e comerciais entre os séculos VIII e XI, composta por cidades como Zawîla, Wârgla, Tâhert, Sijilmâsa, entre outras. Em alguns centros urbanos, como exemplifica al-Bakrî com Tehouda, formavam facções religiosas influentes e participavam dos conflitos internos com tribos Imazighen de outras vertentes do Islam, como a dos hanefitas (EL-BEKRI, 1913, p. 149). Em outros lugares, como em Medîna-iou-Iddjadjin, compunham populações multiétnicas de árabes, berberes e berberes arabizados (EL-BEKRI, 1913, p. 224). Por fim, a criação dessa “tela cismática”, bem como o igualitarismo e o espírito de tolerância defendido pelos ibaditas (alinhados à tradição islâmica pacifista; ver SANEH, 2016), possibilitou a existência de uma cadeia de comunidades judaicas estabelecidas ao longo das rotas transaarianas, sejam elas anteriores ou posteriores à chegada do Islam. Conforme Michel Abitbol, importantes concentrações de judeus existiram nessa época em cidades como Taghawust, Goulimine, Sijilmassa e Wârgla. Antigas comunidades judaicas do Magreb e da Ifriqiyyah, bem como ao sul, também se desenvolveram, muito em razão de sua participação no comércio com as sociedades sahelianas, possível em grande parte pela formação da infraestrutura humana e econômica básica para tal no período dos séculos VIII-XI (1981, pp. 562-564).

Concomitantemente a esses processos históricos ocorridos nos centros urbanos saarianos, localizados à beira do deserto, temos o desenvolvimento de cidades portuárias, à beira do Mar Mediterrâneo, que em muito devem ao comércio transaariano no escoamento de produtos para o norte, sobretudo ouro. Nessas cidades, muitas delas fundadas nas primeiras décadas da chegada do Islam à África, o domínio muçulmano é mais antigo, muito em decorrência da existência de Estados organizados desde o século VIII. No Maghreb, encontramos cidades com longos históricos de conexão com os portos andaluzes desde a época do Califado Omíada de Córdoba, especialmente concentrados no hoje denominado Estreito de Gibraltar. Nessa região se destacavam Ceuta, um dos portos mais ativos e ricos em ouro, e Bougie (ou Béjaïa), potência regional interiorana que conectava as cidades portuárias com os centros comerciais de Biskra e Wârgla (VALÉRIAN, 2006). Ao longo da costa da Ifriqiyyah e do Mişr, uma série de cidades costeiras se destacaram no comércio longitudinal, conectando o Maghreb ao Oriente, mas também latitudinal, muitas vezes se envolvendo em disputas

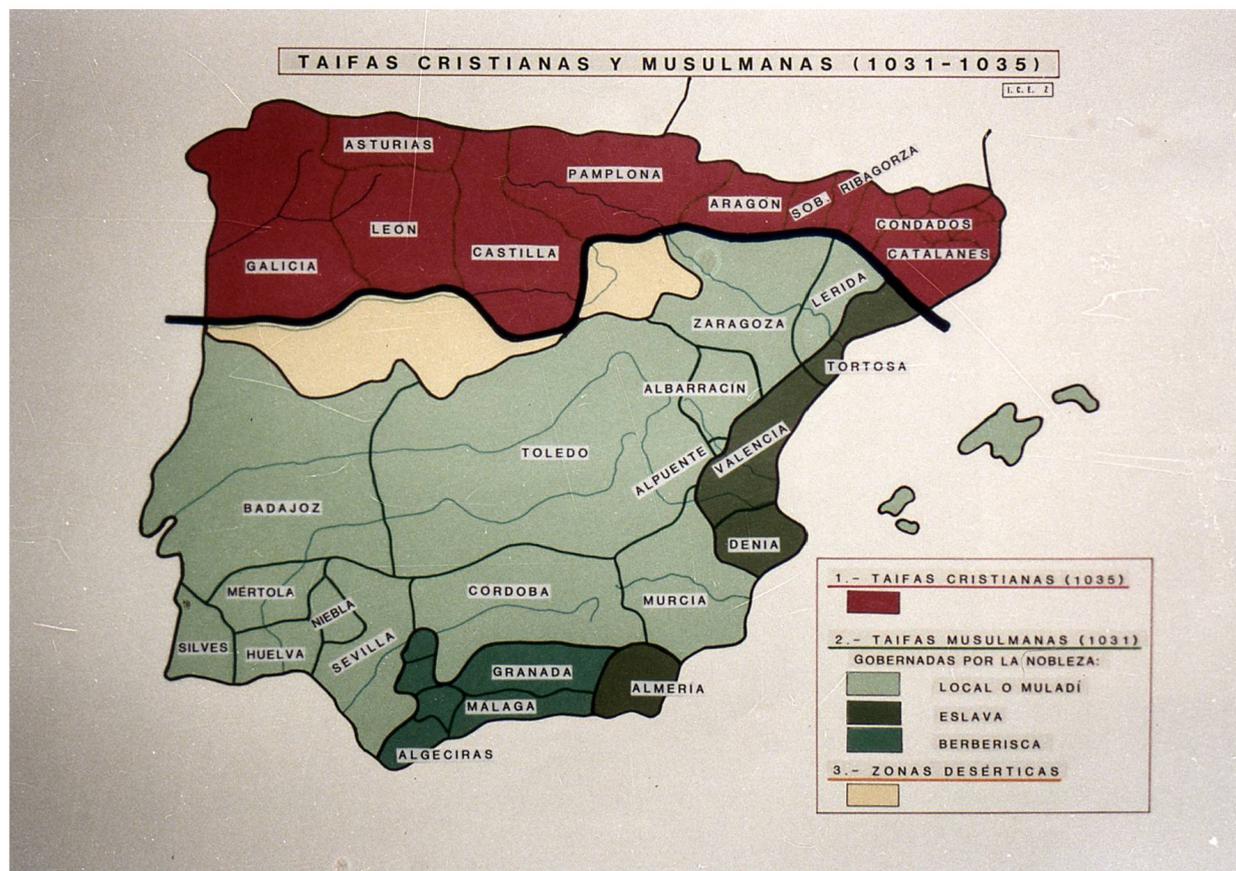
comerciais com as cidades italianas. Dentre elas se destacam Al Qairawān [Kairouan], cidade utilizada por al-Bakrī como referência para a descrição das rotas comerciais norte-africanas; Tunis, que também desempenhava um importante papel de centro de estudos; e al-Qāhira [Cairo], capital do Califado Fatímida.

### **Al-Andalus e o Maghreb**

Desde a época das conquistas árabe-muçulmanas, a Península Ibérica e o Maghreb mantiveram íntimas relações políticas e econômicas, bem como compartilhavam laços étnicos e culturais. A formação de al-Andalus remete a essa época de invasões e migrações em massa não apenas de árabes, mas também de Imazighen, que compunham as tropas invasoras e, mais tarde, a maioria da população migrante. Quando da formação do Califado de Córdoba, formado pelos refugiados derrotados pelos abássidas de Bagdá, a península sob domínio muçulmano e o norte do Maghreb foram unificadas politicamente sob a égide dos omíadas. Esse quadro só mudou no início do século XI, quando o até então próspero e poderoso califado se fragmentou em decorrência tanto de fatores internos, como a ineficácia administrativa, quanto externos, a exemplo das derrotas frente aos reinos cristãos do Norte.

A partir de 1008, diversas facções políticas passaram a disputar o já enfraquecido governo central de Córdoba, culminando na desintegração final deste em 1031 e, por decorrência, no que Richard Fletcher chama de “O rompimento do colar” (2002, p. 43), isto é, na fragmentação política e territorial da península. Desse processo surgiram dezenas de emirados independentes (*mulūk al-tawā'if*, ou reinos de taifa). Por um lado, isso deu margem para uma expansão dos reinos cristãos e um consequente impulso na Reconquista cristã. Por outro, permitiu que novas potências regionais surgissem ao longo do século XI, a maioria delas lideradas por tribos hispano-berberes, como a dos Maknassa, que fundou a dinastia dos aftasidas, sediada em Badajoz, e a dos Hawwara, fundadores da dinastia dos Azinnun, sediada em Toledo. Também surgiram dinastias eminentemente árabes, como a dos abadidas e a dos hammudidas, que formaram poderosos emirados ao sul da península e tentaram unificar a região em torno do estreito mediterrânico.

FIGURA 5 - DIVISÃO POLÍTICA DE AL-ANDALUS APÓS SUA FRAGMENTAÇÃO POLÍTICA EM DIVERSOS EMIRADOS NO INÍCIO DA DÉCADA DE 1030.

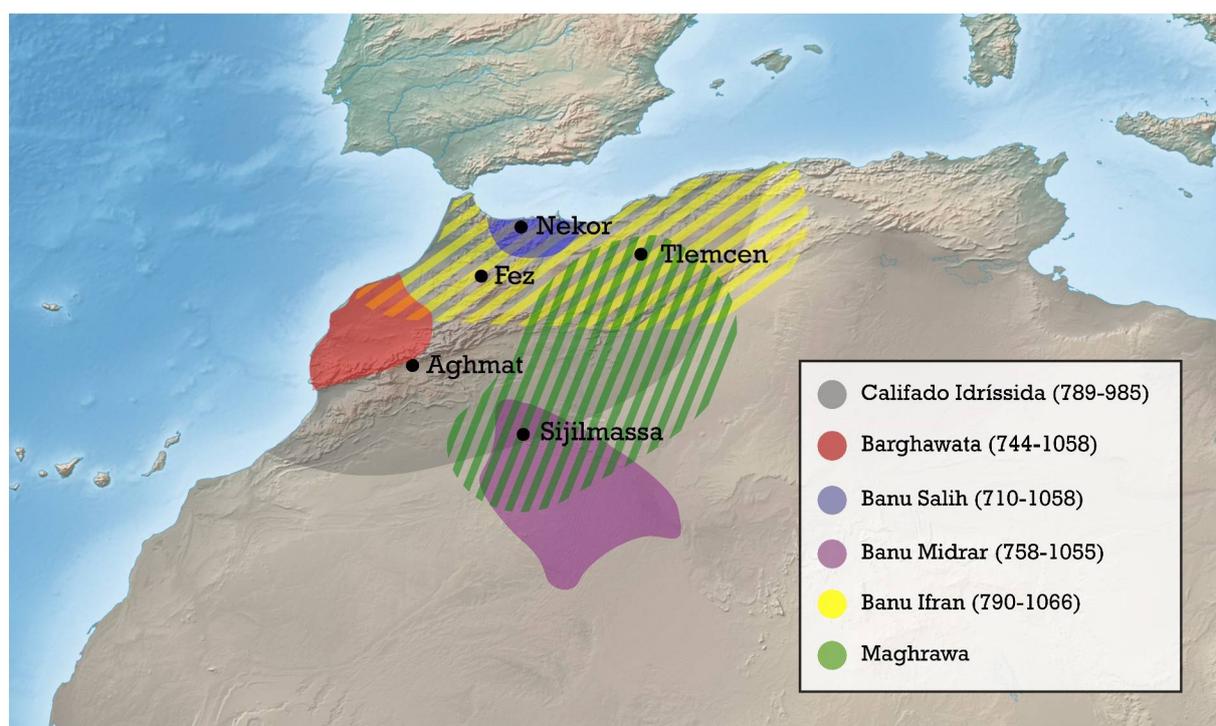


Fonte: UBIETO (1984).

Concomitantemente, dinastias e tribos do Maghreb, região também fragmentada politicamente na época, aumentaram sua influência sobre al-Andalus, muito em razão das disputas pelo legado dos omíadas, o que incluía o título de califa. Essa influência, que encontrou seu ápice com a ascensão dos almorávidas, transformou a Península Ibérica em um verdadeiro apêndice da África, como defende Jean Devisse (1972, p. 54). Em meados do século XI, al-Bakrī descreve como os portos do Maghreb mantinham estreitas ligações com os portos de Al-Andalus, localizados praticamente vis a vis com seus pares mediterrânicos. Mais do que isso, são várias suas referências a cidades magrebina com forte presença de população andaluza. De certa forma, os portos magrebina e andaluzes, desde o século X, “costuravam” entre si os dois lados do Mediterrâneo, possibilitando uma al-Andalus muito mais integrada ao Maghreb do que ao continente atualmente identificado com a Europa. Nesse sentido, falamos de uma Península Ibérica andaluza muito mais “africana” do que “europeia”.

O Maghreb, por sua vez, de acordo com Dominique Valérian (2019), tem sido abordado pela historiografia dominante como uma região periférica, ora do mundo árabe-muçulmano, ora da Europa latina, além de ter sua africanidade negada. Nossa proposta, todavia, é de compreender como, inversamente, foi no Maghreb que se concentraram as grandes disputas acerca dos espólios do califado omíada de Córdoba e, mais tarde, onde se construíram as bases dos sultanatos almorávida e almôada, que viriam a hegemonizar o comércio transaariano nas rotas da África Ocidental. Desde o século X as regiões central e ocidental do Maghreb se tornaram alvo de disputa entre omíadas e fatímidas, causando grande destruição em cidades importantes como Fez, al-Basra e Sijilmassa, além de provocar a derrocada da antiga dinastia idríssida frente ao califado de Córdoba, o que possibilitou a ascensão de novos emirados berberes, como a dos Maghrawa e dos Barghawata.

FIGURA 6 - SITUAÇÃO POLÍTICA DO MAGHREB ENTRE A ÉPOCA DO CALIFADO IDRÍSSIDA E A CONQUISTA ALMORÁVIDA DA REGIÃO.



FONTE: Adaptado de WIKIMEDIA (2014).

Na passagem para o século XI, a influência Fatímida diminuiu ao passo que a dinastia xiita se voltou para o Miṣr, enquanto as conexões norte-sul através do estreito mediterrâneo se fortaleceram sob os omíadas. Relações regulares entre al-Andalus e o Maghreb foram paulatinamente sendo

estabelecidas sob a égide dos abadidas, cuja zona de influência abarcava os emirados magrebinos (PICARD, 1997, pp. 54-55). O relato de al-Bakrī sobre a antiga capital idríssida, Fez, é bastante indicativo da inserção andaluza no comércio transaariano:

Fez é composta por duas cidades localizadas uma ao lado da outra e cada uma rodeada por um muro. Estão separados por um rio muito rápido que gira moinhos e que se atravessa por meio de pontes. Uma dessas cidades, chamada Adoua-t-el-Cabawīn “o lado ou distrito dos Cairouanides”, está localizada a oeste da outra, que se chama Adoua-t-el-Andelosīn “o lado dos andaluzes” (1913, p. 226).

Esse quadro inicial do século XI, todavia, mudaria radicalmente com a ascensão da dinastia Sanhaja dos almorávidas, que Boone, Myers e Redman colocam como acontecimento reestruturante e definidor de um novo contexto sociopolítico para o Maghreb, no qual o comércio de longa distância e as campanhas militares de conquista ganham importância, em contraste com o período idríssida anterior (1990, pp. 631-632). Todavia, entre o período de domínio do Califado Idríssida, fundador da cidade de Fez, e do Sultanato Almorávida, fundador de Marrakesh, o espaço Andaluz-Maghreb passou por um período de fragmentação política e disputa intensa pelo papel de potência regional unificadora entre dinastias de origem Zanata e Masmuda.

Desde a década de 950 o Banu Ifran, tribo Zanata adepta da Ibadiyya, se encontrava em intensos conflitos com os omíadas, os fatímidas e os Maghrawa, sendo derrotados ao final do século X pelo último destes, também membros da confederação dos Zanata, e dispersos por todo o Maghreb e leste da Ifriqiyyah (ILAHIANE, 2006, pp. 60-61). Os Maghrawa, por sua vez, presentes no Maghreb desde o século VII, quando se converteram ao sunismo ortodoxo, nutriam uma antiga rivalidade contra os fatímidas, xiitas, enquanto mantinham relações amistosas com os omíadas andaluzes. A partir do final do século X, aliaram-se ao califado de Córdoba e conquistaram Tlemcen do Banu Midrar, da confederação Maknassa, onde estabeleceram um protetorado omíada. Nessa mesma época, os Ifran e os Midrar foram subjulgados e se tornaram governantes vassallos dos omíadas no Maghreb. Até meados do século XI, se aproveitando do vácuo deixado pelos idríssidas, os Maghrawa conquistaram importantes centros urbanos do oeste e sudoeste do Maghreb (Sous e Drâa), bem como Sijilmassa, Aghmat e Fez. Sua expansão foi marcada pelas tensões com os kharijitas que até então dominavam as redes comerciais da região, como os Barghwata da confederação Masmuda, e seu emirado só terminou com a chegada dos almorávidas (ILAHIANE, 2006, p. 87).

Para todos os efeitos, a atuação militar dos Maghrawa foi crucial para a expansão do Islam ortodoxo no Maghreb, em detrimento da Kharijiyya e movimentos derivados considerados heréticos pelos omíadas, como o fundado por Saleh ibn Tarif, profeta dos Barghwata (EL-BEKRI, 1913, pp. 259-269). Como relata al-Bakrī:

Os Barghwata continuaram a professar sua religião publicamente no país que lhes pertencia, e a se deixarem governar pelos descendentes de Saleh ibn Tarif, mas, algum tempo após o término do ano 420 (1029 DC), o Emir Temim, o Ifrenid, pegou em armas contra eles, e, tendo tomado seu país, fixou sua residência lá, depois de ter expulso parte da população e reduzido o resto à escravidão (EL-BEKRI, 1913, p. 271, tradução livre).

Assim, encontramos três grandes facções em conflito no início do século XI no Maghreb: (1) uma sunita ortodoxa, liderada pelo califado omíada e composta pelos Midrar, pelos Ifran, pelos Maghrawa e por um pequeno estado-cliente omíada na costa norte do Maghreb sediado em Nekor liderado pelo Banu Salih, de origem árabe; (2) uma kharijita, mais dispersa e da qual fazia parte a já enfraquecida tribo dos Barghwata; (3) e uma xiita, liderada pelos fatímidas e pelos zíridas. A situação política do Maghreb se tornou ainda mais confusa com o declínio dos omíadas, que deixou os Zanata livres para retomar as disputas entre si, aproveitando o vácuo deixado pelos andaluzes.

Por fim, ao sul do Maghreb era a confederação dos Sanhaja quem dominava as redes comerciais saarianas que ligavam os grandes centros urbanos do norte com as sociedades sahelianas ao sul. Ao descrever a região do Sūs, a sudoeste do Maghreb, al-Bakrī cita tribos Sanhaja como as dos Sumāta, dos Gazūla e dos Lamta dentre aquelas que controlavam a região no início do século XI, incluindo a principal cidade do Sūs, Iglī, bem como o último entreposto magrebino antes do deserto, Nūl, importante produtora e exportadora de cobre (al-Bakrī, 2000, pp. 69-70). Ao sul, entre a terra do Islam (*dār al-Islam*) e o *Bilād al-Sūdān*, encontravam-se ainda os Lamtuna, que de acordo com al-Bakrī eram muçulmanos sunitas; os Qanqara, estabelecidos na cidade de Bankalabin, onde também existia uma comunidade de muçulmanos berberes chamada de Banu Warith; e os Gudala, localizados próximo à costa atlântica, nos arredores de Takrur (2000, p. 70).

### **Ifriqiyyah e Miṣr**

O Califado Fatímida chegou ao poder na década de 910 em um momento de declínio do Califado Abássida, que se encontrava há mais de um século em um lento processo de fragmentação, sobretudo nas províncias mais longínquas, como as de al-Andalus, governada pelos omíadas, e do

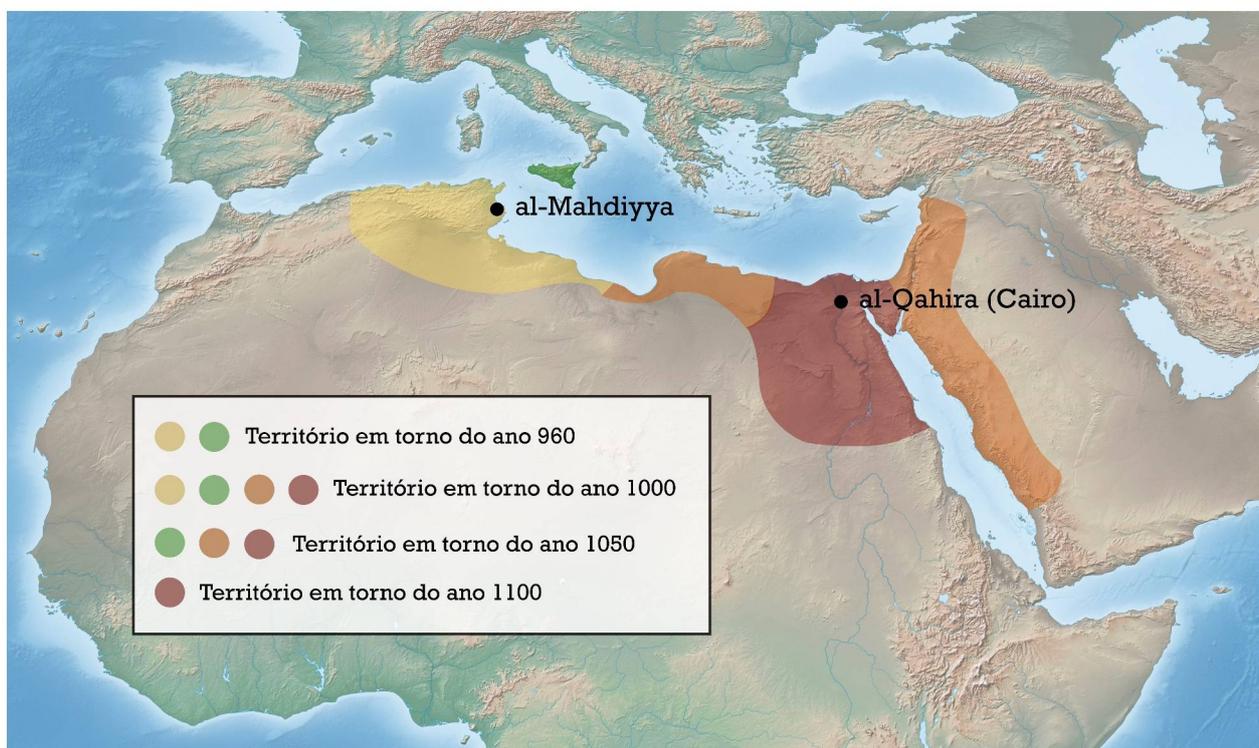
Maghreb, tomado pelo nascente califado xiita de vertente ismaelita. A partir daí, o movimento liderado pelos fatímidas cresceu e seu califado prosperou, tornando-se um desafio tantos para abássidas quanto para omíadas. Movidos pela “expectativa da vinda do Mahdī, o Bem Guiado, um segundo Muhammad da linha de ‘Alī que restauraria a verdadeira fé e traria o reino da justiça antes do fim do mundo” (BRETT, 2017, p. 13, tradução livre), partiram da sua capital al-Mahdiyya, a cidade do Mahdī na Tunisia, e expandiram seu território tanto para oeste, alcançado a costa atlântica, quanto para leste, em pouco tempo chegando às margens do Mar Vermelho. Em 969 fundaram al-Qāhira (Cairo), nova capital construída de acordo com os padrões da cidade sagrada ifriqiyyana, que na época de al-Bakrī parecia já estar em ruínas (EL-BEKRI, 1913, p. 68).

Construído no padrão de al-Mahdiyya, com um palácio maior e, eventualmente, menor em ambos os lados de uma via norte-sul entre os portões que existem hoje, o Bāb al-Futū<sup>a</sup> e o Bāb Zawīla, al-Qāhira era mais do que apenas pedra, tijolo e argamassa. Juntamente com sua Grande Mesquita, al-Azhar (ver Fig. 4.1), representou sua chegada não apenas como governante do Egito, mas como governante do Islame do mundo, em cumprimento do destino preparado pelo surgimento do Mahdī e a derrota do Dajjāl (BRETT, 2017 p. 86, tradução livre).

Com seu estabelecimento no Miṣr, a região passou por uma década marcada pela alta produtividade agrícola e pelo crescimento da importação de produtos como madeira, ferro e ouro, garantindo a pureza e a fama do *dīnār* fatímida. Em detrimento do enfraquecido Califado Abássida, os fatímidas se beneficiaram do desvio das rotas índicas: “a rota do comércio do Oceano Índico através do Golfo era agora desviada para o Mar Vermelho para passar pelo Egito até o Mediterrâneo, cujo comércio convergia com o do Sahara sobre Alexandria” (BRETT, 2017, p. 93, tradução livre). Em razão desse desenvolvimento econômico, aponta Michael Brett, ao final do século X encontramos um Estado complexo e com uma elaborada administração secretarial e fiscal (2017, p. 104). Nesse sentido, falamos de um Estado capaz de uma enorme concentração de riquezas e, portanto, de absorção de produtos através das mais diversas rotas comerciais, o que provocou um novo impulso no comércio transaariano:

A empolgação trazida ao tráfico pelas demandas fatímidas, a rivalidade entre os Omíadas e os Fatímidas pelo controle da estrada oeste, o esforço dos Ibaditas para não permitir que o eixo Ouargla-Níger desaparecesse por completo criado, pela primeira vez tempo na história, as condições gerais para um comércio saariano grande e regular. O veículo é o dromedário “recentemente” instalado na África do Sahara, muito mais do que o cavalo; commodities, sal e ouro. Este último, primeiro armazenado em Gao, segundo fontes do final do século VIII, é monopolizado, no final do século IX, por Gana [Wàgádù], e o par de troca sal-ouro mais importante é então Awdaghust-Gana [Awdaghust-Wàgádù]” (DEVISSE, 1972, pp. 53-54, tradução livre).

FIGURA 7 - MAPA POLÍTICO DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL DO CALIFADO FATÍMIDA ENTRE 960 E 1100.



FONTE: Adaptado de WIKIMEDIA (2016).

Falamos, portanto, de uma verdadeira “força centrípeta” centrada em al-Qāhira, expressão de Sarah Guérin que se refere à força de atração que possibilita a ampla extensão da zona de influência fatímida, que era capaz de hegemonizar boa parte dos comércios índico, mediterrânico e saariano (2013, p. 74). Sua atuação nas rotas do Miṣr com as cidades do Rio Níger, como Sijilmassa e Awdaghust, por exemplo, criou condições para o estabelecimento de um comércio regular de sal e ouro.

Assim, ao final do século X, vemos um período de desenvolvimento econômico interno e estabilização de fronteiras. Ao sul, o prestígio da dinastia já era tal que o governo egípcio conseguiu se impor e os termos do *baqt* — pacto de não-agressão assinado entre o reino núbio da Makuria (al-Muqurra) e os conquistadores muçulmanos do Miṣr que previa a manutenção a longo prazo de relações amistosas e a realização de trocas comerciais periódicas entre as duas partes — foram renovados, garantindo um Estado aliado estável nas regiões altas do Nilo (BRETT, 2017, pp. 107-108). A leste, os

abássidas estavam longe de ser uma ameaça política, econômica ou militar para os fatímidas em razão de sua situação delicada. A oeste, um primeiro desafio seria posto, mas rapidamente resolvido. Desde a década de 960, quando o centro de poder fatímida se deslocou para o Oriente, o governo das províncias ifriqiyanas foi confiado a um grupo Sanhaja liderado por Ziri ibn Menad. Uma vez no poder, vemos a formação de uma nova dinastia berbere, a dos zíridas, governante de um estado vassalo que nas primeiras três décadas de existência adquiriu poder o suficiente para desejar algo mais, isto é, a independência. Após alguns conflitos iniciais com o governante zírída al-Mansur ibn Buluggin, os fatímidas decidiram por uma saída diplomática:

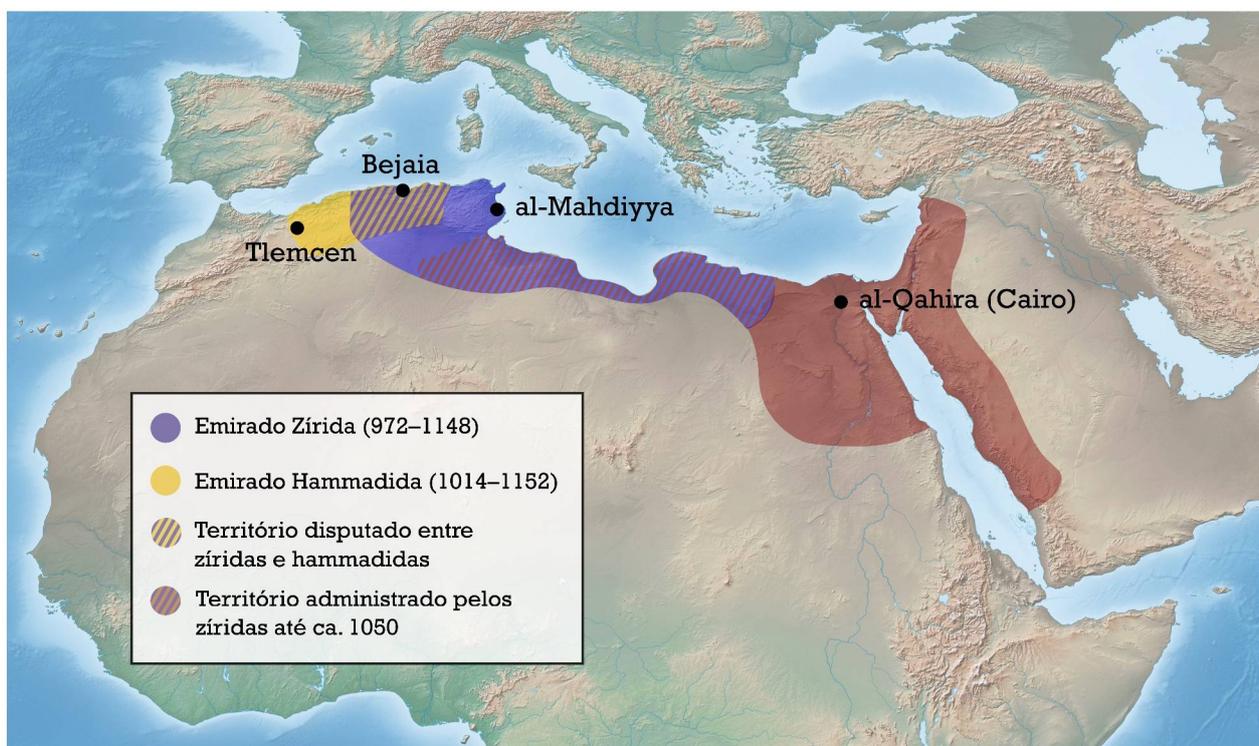
Com a oração de sexta-feira cerimonialmente pronunciada em seu nome, e moedas zíridas atestando seu domínio, o relacionamento foi cimentado em ocasiões especiais, das quais a primeira foi em 991, quando o filho de al-Mansūr, Bādīs, foi reconhecido como herdeiro aparente, Walī al-'Ahd, e o segundo dois ou três anos depois, quando uma troca de presentes incluiu um elefante enviado do Egito, no qual o infante Bādīs saiu para rezar. Em 997, um ano após a morte de al-Mansūr, o próprio Bādīs fez o juramento de fidelidade ao califa Imām, administrado pelo Dā'ī al-'Alawī, enviado de al-Qāhira para a ocasião (BRETT, 2017, pp. 113-114, tradução livre).

Com isso, surgiu um novo Estado nas fronteiras ocidentais do Califado Fatímida, mas que devido a interesses mútuos permaneceu aliado ao governo de al-Qāhira e manteve relações amigáveis pelas próximas quatro décadas. Afinal, enquanto os zíridas desejavam legitimar seu governo através do apoio do Califa fatímida, o governo de al-Qāhira precisava de um governo forte para administrar a Ifriqiyah, que já mostrava sinais de crise política e econômica. Por fim, ao norte, algo parecido ocorreu entre os fatímidas e os emires kalbidas da Sicília, ainda que “não houvesse afirmação comparável de independência substancial, talvez porque pertencessem a um clã bem representado na aristocracia do califado em al-Qāhira” (BRETT, 2017, p. 114, tradução livre).

A princípio, as decisões dos fatímidas acerca dos rumos da Ifriqiyah surtiram o efeito desejado. Al-Mansur nomeou seu tio Hammad ibn Bullugin como governador dos territórios de Achîr, importante cidade tampão frente as tribos Zanata do Maghreb, como descreve al-Bakrî: “Achîr é uma cidade muito importante; é certo que em toda esta região não há lugar mais forte, mais difícil de ocupar e mais apto a desencorajar um inimigo, só poderia ser assaltado por um lugar onde seriam necessários apenas dez homens para repelir um exército” (1913, p. 126). Isso garantiu importantes vitórias contra invasores que vinham do oeste. Todavia, na primeira metade do século XI, Hammad se tornaria uma figura indigesta para os zíridas ao decidir fundar uma nova dinastia dissidente, desestabilizando novamente a região e abrindo espaço para uma nova sucessão de crises, dentre elas a da infiltração de

grupos beduínos rebeldes, antigo problema que se tornaria importante fator de desestabilização nas décadas posteriores, e do enfraquecimento das rotas terrestres que ligavam a Ifríqiyyah ao Miṣr.

FIGURA 8 - MAPA POLÍTICO DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL DE ZÍRIDAS, HAMMADIDAS E FATÍMIDAS DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

### 3.1.3 O Sahel e os sudaneses

Retomando novamente a questão da desertificação do Sahara, vimos no capítulo anterior como as condições climáticas no chamado Sahel eram bastante diferentes na época, quando o deserto ainda não avançara sobre o sistema de lagos, pântanos, canais e estepes entre a bacia do Rio Níger e o lago Chade. Foi nesse ambiente pré-desertificação que as grandes sociedades políticas do Sahel cresceram e desenvolveram economias baseadas na agricultura e no comércio. A própria definição de Sahel é mais do que meramente geomorfológica ou climática, isto é, a região não se limita a uma “zona de transição entre as zonas desérticas e aquelas sujeitas ao clima sudanês” (DUCÈNE, 2013, p. 2). Ela é também histórica, como explica Nehemia Levtzion:

*Sahil* é a palavra árabe para ‘costa’, que é bem compreendida se o deserto for comparado a um mar de areia e o camelo a um navio. Assim, as cidades que se desenvolveram no Sahel - Takrur, Gana [Wàgádù] e Gao - podem ser consideradas portos. Essas cidades tornaram-se entrepostos comerciais e centros políticos. Aqueles que detinham a autoridade nesses centros estratégicos esforçavam-se por estendê-la para conseguir um controle efetivo sobre o comércio. **Assim, o comércio estimulou um nível mais alto de organização política, enquanto o surgimento de estados extensos deu mais segurança ao comércio.** Os desenvolvimentos políticos no Sudão Ocidental, ao longo de sua história, estão relacionados às mudanças nos padrões das rotas comerciais intercontinentais e transaarianas (1980, p. 11, tradução livre).

Essas características contribuíram para um desenvolvimento urbano denso e expansivo na região da bacia do Níger desde o primeiro milênio, um fenômeno que Roderick McIntosh compara aos casos da Mesopotâmia e do vale do Nilo (2008, pp. 31-32). Afinal, para ele, quando o ambiente de lagos e rios da bacia do Níger se estendia muito mais ao norte em direção ao Sahara, o ambiente saheliano provavelmente suportava uma rede muito mais densa de cidades, vilas e aldeias, o que só mudaria a partir dos séculos XI e XIII (2008, p. 33). A região do Azawad, ao norte de Timbuktu, é um exemplo de ambiente de lagos e pântanos que se tornou árido com o tempo. Além da pesca, Azawad possuía crocodilos e hipopótamos, enquanto suas regiões alagadas eram ambiente propícios para espécies de gramado comestível, dentre elas as ancestrais de plantas domesticadas como o sorgum, o painço, o fonio e o arroz africano (MCINTOSH, 2008, pp. 34-35). No que McIntosh chama de “Mundo Antigo” (*Elder World*), de acordo com as conclusões dos estudos feitos nas escavações em Jenné-Jeno, as cidades da região formavam em seu conjunto um “assentamento de população heterogênea”, que fornecia “uma gama de serviços para um interior maior” (2008, p. 38) e compreendia agrupamentos de diversos sítios (*clustered urbanism*) que chegavam a abarcar um raio de 4 quilômetros. Essa forma de organização foi uma solução estável para a questão da produtividade frente a enorme variabilidade das chuvas e inundações e a imprevisibilidade climática, além de possibilitar a especialização de artesãos e a descentralização através de um sistema heterárquico (MCINTOSH, 2008, pp. 37-38).

Ao entendermos o espaço como um palimpsesto, isto é, como fruto de múltiplas experiências, decisões e ações humanas anteriores, como onde morar, onde plantar, que locais são sagrados, etc, é compreensível que as sociedades posteriores tenham guardado certas características em relação a esse mundo antigo, como a alta densidade urbana, a complexa produção agrícola e a manutenção de redes comerciais tuteladas por Estados regionais. De acordo com a definição proposta por Chase-Dunn e Hall (2019), a existência de instituições regionais especializadas, como as militares e as burocráticas, são o que definem uma sociedade organizada como um Estado. Podemos aplicar essa concepção de Estado às sociedades de Gao, Wàgádù e Takrur, que possuíam tanto exércitos para segurança das rotas

comerciais e manutenção de sua hegemonia quanto aparatos burocráticos para controle dos fluxos de sal, ouro e pessoas escravizadas. Sobre os aparatos de controle sobre o ouro, especificamente, temos um exemplo de Wàgádù dado por al-Bakrī. Na capital desse reino, as pepitas eram reservadas ao rei, enquanto o ouro em pó era deixado para o restante da população, uma medida adotada a fim de evitar a acumulação e conseqüente desvalorização do ouro (AL-BAKRĪ, 2000, p. 81).

### **Quem são os sudaneses?**

De acordo com Jean-Charles Ducène, as diretrizes da geografia árabe-muçulmana da época “impõem uma definição matemática ao espaço e determinam uma etnografia para esses povos, enquanto as condições naturais pareciam legitimar essa visão, que estabelecia uma enorme diferenciação entre as populações localizadas ao norte e ao sul do Sahara” (2013, p. 1, tradução livre). Nesse sentido, em uma geografia mental condicionada pelo modelo climático de Ptolomeu, a região do “país dos negros” (*Bilād al-Sūdān*) por muito tempo foi homogeneizada, característica importante a ser considerada ao lermos fontes árabe-muçulmanas. Essa definição abstrata, geograficamente determinista e imbuída de julgamentos morais de quem são os “sudaneses” foi paulatinamente sendo desafiada com o lento acúmulo de informações ao longo dos séculos, culminando no desenvolvimento de uma geografia política baseada em um conhecimento prático, responsável por demonstrar a diversidade étnica e política dessas regiões (DUCÈNE, 2013, p. 6). Da mesma forma, a divisão dicotômica feita entre um território dos “negros” ao sul e outro dos berberes ao norte começou a ser complexificada. Para todos os efeitos, a geografia árabe-muçulmana da África foi orientada por uma visão etnorreligiosa marcada por um interesse centrado nos territórios africanos muçulmanos e um descaso geral pelos territórios cristãos e “pagãos”, ou seja, como afirma Ducène, “a África realmente se tornou uma área interessante para os geógrafos quando se tornou muçulmana” (2016, p. 149). Isso fica evidente quando lemos as descrições de al-Bakrī de sociedades sudanesas como a de Kanem:

Além do deserto de Zawila, e a quarenta dias desta cidade, fica a terra dos Kanem, uma raça de negros idólatras, aos quais é muito difícil chegar. Diz-se que existe nesta região uma tribo descendente de alguns Omíadas que ali se refugiaram no momento em que a sua família foi submetida às perseguições dos Abássidas. Eles ainda mantêm as roupas e os costumes dos árabes (1931, p. 29, tradução livre).

Em outros momentos, a precisão era buscada no interesse em se definir de onde vinha o cobiçado ouro sudanês, o que não impedia a disseminação de mitos sobre essas “sociedades do ouro”.

O mais conhecido dele, exaustivamente trabalhado por Paulo Fernandes de Moraes Farias, é o do “comércio mudo”, reproduzido desde relatos da Antiguidade:

Tais relatos se propõem a descrever trocas de bens importados de outras regiões por ouro da África sul saariana. Afirmam que essas trocas eram feitas de acordo com regras muito particulares: dois (e apenas dois) grupos de parceiros comerciais faziam negócios um com o outro, não apenas sem a ajuda de intermediários, mas também sem falar um com o outro, ficar face a face ou mesmo à vista um do outro. Com efeito, precauções elaboradas eram tomadas de modo a prevenir qualquer tipo de contato visual direto (2020, p. 328).

Como desenvolve Farias, os comerciantes árabe-muçulmanos nunca puderam se aproximar sem intermediários de populações que, a seus olhos, eram mais “primitivas”. Isso revela, porém, ao contrário dessa percepção externa, um rígido controle comercial e fiscal exercido por essas complexas sociedades do sul do Sahara. Dessa forma, os relatos sobre esse mito, que como aponta Farias possui elementos de verdade, “são uma combinação enganosa de um estereótipo mítico com evidência concreta do tradicional padrão de trocas africano de comércio por corretagem” (2020, p. 330). Por outro lado, defende o autor, ao sugerirem que “mesmo com povos de tal ‘natureza’, era possível conduzir trocas honestas, proveitosas, e livres de conflito”, essas narrativas tiveram um papel importante na “intensificação e regularização dos contatos transaarianos sob a égide do Islam” (2020, pp. 326-327). Obviamente, não podemos deixar de lado a relação dessas visões preconceituosas com a escravidão. Como aponta Mohamed Meouak, “não foi o desejo de trazer as práticas do Islam para essas terras [*Bilād al-Sūdān*] que atraiu inicialmente os muçulmanos, mas a atração por mercadorias que proporcionam rendimentos muito bons: ouro, pessoas escravizadas, madeiras preciosas, etc” (2010, p. 117, tradução livre). Nesse sentido, defende o autor, perde espaço o princípio islâmico da igualdade entre os crentes frente a um “sentimento de superioridade” árabe que é perceptível em fontes desde o século IX (2010, pp. 117-118). Apesar de não podermos falar de um “racismo” nos termos atuais, a cor da pele era um fator determinante, ainda que intimamente relacionado à religião.

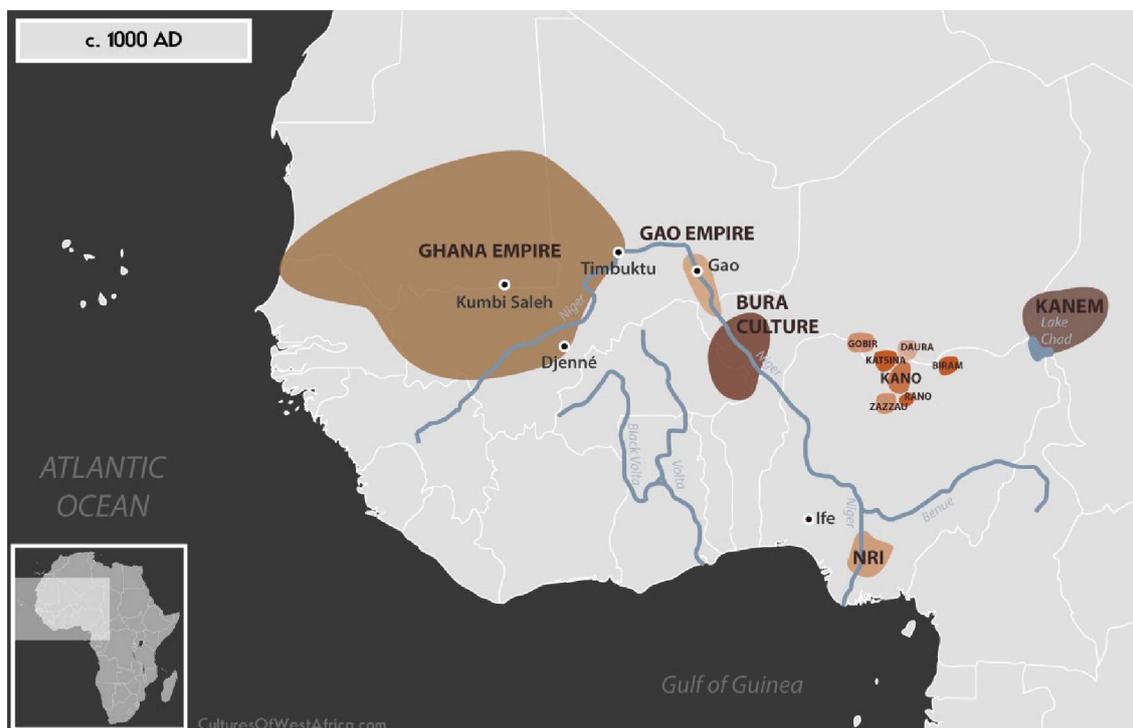
Atualmente, sabemos que as sociedades sahelianas era etnicamente heterogêneas, e aqueles que chamamos genericamente de “sudaneses” eram compostos por grupos como os “soninkês, mandingas, fulas, bambaras, dogon, mossi, hauçás [hausas], sossos e muitos outros” (MACEDO, 2013, p. 46). Os conflitos entre grupos étnicos distintos movimentavam internamente as diversas sociedades políticas do Sahel, terminando e começando dinastias, ou mesmo derrubando e fundados novos Estados. Pensando nisso, e levando em consideração o que desenvolvemos acima, não definiremos geograficamente o Sahel como um espaço físico coerente, mas sim heterogêneo, nos limitando a definir que a única

característica em comum ao longo dela é de caráter geográfico: se trata de uma faixa localizada “nas bordas” do Sahara e, portanto, ligada diretamente ao comércio transaariano, que se estende da costa do Oceano Atlântico à região do planalto de Dārfūr, estando contíguo a leste com a região do alto Nilo. Assim, ao definirmos os diversos espaços sahelianos em razão das formas de sociedade encontradas neles (relacionadas a Jenné-Jeno, Gao, Wàgádù e Kanem, por exemplo), em vez de tentarmos fazê-lo com base em divisões étnicas ou linguísticas, evitamos a armadilha de desconsiderar, como aponta Thomas Vernet (2013, p. 4), a interação e mistura constante entre as diversas populações negro-africanas e berberes, além de incorporarmos a dinamicidade do conceito.

### **Wàgádù, Takrur e Gao**

Em meio a essa diversidade de povos do Sahel Ocidental estão os Mande, definição linguística que se refere a uma diversidade de grupos étnicos falantes da mesma família linguística, dentre eles os soninke, marka, bozo, diula, bambara, kassonqué, kagoro, malinké e sosso. Além disso, falamos de grupos que compartilham entre si costumes e uma tradição política de longo prazo relacionada à vida urbana e à formação de Estados na região. Por volta do século IV d.C. diversos desses grupos Mande, com destaque para os Soninke, construíram uma vasta e complexa nova sociedade na região entre os rios Senegal e Níger. Liderados por um líder guerreiro conhecido como *Gàjànmàaná*, ou apenas *Ghana*, forjaram um Estado centralizado que desde cedo manteve contatos comerciais importantes com as populações Imazighen do Norte (PINTO, 2021, p. 101). Seu amplo território, que encontrou seu auge no século X, era denominado *Wàgádù*, termo Mande que significa “Terras do Wago”, que provavelmente eram os principais grupos ou clãs aristocráticos ligados ao poder dinástico (CONRAD, 2010, p. 19). Portanto, quando encontramos referências ao “reino de Gana” ou simplesmente “Gana”, estamos lidando com Wàgádù, sociedade política e territórios governados pelo *Ghana* - cargo herdado patrilinearmente, como defende Levtzion (1972). A lendária Kumbi Saleh, comumente apontada como a capital de Wàgádù, é geralmente localizada entre as cidades de Awdaghust e Walata.

FIGURA 9 - CONFIGURAÇÃO POLÍTICA DO SAHEL OCIDENTAL E CENTRAL POR VOLTA DO ANO 1000.



Fonte: SOGOBA (2018).

O envolvimento de Wàgádù com os comerciantes do Sahara e a produção de ouro são geralmente apontados como motivos para sua ascensão, bem como a “produção eficiente de alimentos, controle precoce da tecnologia do ferro para armas superiores e cavalos” (CONRAD, 2010, p. 29, tradução livre). Ao final do século X, Wàgádù era uma potência regional com papel central no comércio transaariano, uma vez que tinha o controle do comércio não apenas de ouro, mas também de sal e de pessoas escravizadas.

O que eventualmente elevou o reino Soninke ao nível de um império foi o controle tanto do comércio regional quanto do comércio através do deserto do Sahara. O comércio regional envolvia a troca de sal, cobre e tâmaras do Sahara. Os produtos das áreas de savana incluíam escravizados, gado, ferramentas de ferro, armas e utensílios de ferro, couros de animais, artigos de couro como sandálias, almofadas e bolsas, tecidos locais e tingidos, cerâmica de barro, produtos de capim tecido, como cestas e colchonetes, ervas medicinais e alimentos como peixe seco, arroz, vários grãos, especiarias, mel e frutas. Do sul, mais perto da floresta, vinham ouro e nozes de cola (CONRAD, 2010, p. 30, tradução livre).

Em troca, importavam objetos manufaturados e vários bens de luxo do mundo mediterrâneo, bem como cavalos, cruciais para sua força militar, e conchas de búzios, usadas como moeda nos mercados da África Ocidental (CONRAD, 2010, pp. 31-32).

Wàgádù compartilha com outros Estados complexos do Sahel a característica da via de mão dupla estabelecida entre desenvolvimento interno e comércio de longa distância. A garantia de transações seguras em seus domínios atraía compradores para os seus produtos, exigindo um controle militar e burocrático estrito das trocas realizadas em seu território.

**Os governantes de Gana [Wàgádù] e Mali consideravam a autoridade direta sobre os centros comerciais mais importante do que a intrusão nas áreas de ouro; eles obtinham sua renda controlando as rotas para as fontes desse metal precioso:** “Em cada carga de sal de burro, o rei de Gana [Wàgádù] cobrava um dinar de ouro quando entrava em seu país e dois dinares quando saía. Em uma carga de cobre cinco *mithqāls* e em uma carga de outras mercadorias dez *mithqāls*” As “outras mercadorias” eram bens luxuosos de alto valor e, portanto, estavam sujeitos ao imposto mais alto. O cobre era várias vezes mais caro que o sal, daí a diferença do montante do imposto cobrado. O cobre e outras mercadorias importadas para Gana [Wàgádù] eram consumidos dentro do império e, portanto, eram tributados apenas uma vez. Parte do sal, por outro lado, foi transportado para as minas de ouro através das fronteiras do sul de Gana [Wàgádù], e foi tributado uma segunda vez com uma taxa duas vezes mais alta quando saiu, porque o valor do sal aumentou consideravelmente quando transportado para o sul (LEVTZION, 1980, p. 115, grifo meu).

Essa tributação era em parte canalizada para a agricultura e a produção de excedentes para manutenção do exército e da administração. Quanto ao ouro, especificamente, havia uma preocupação em se garantir o monopólio do Ghana sobre sua produção, muito em razão também de motivos religiosos relacionados a atributos sobrenaturais do governante (LEVTZION, 1980, pp. 115-116).

Dessa maneira, na primeira metade do século X, Wàgádù já se tornara um ponto nevrálgico para o comércio transaariano, possuindo contatos diretos e indiretos não apenas com o Maghreb, mas também com o Miṣr fatímida. No século XI, sua esfera de influência se estendia desde sua rival Takrur, no baixo rio Senegal, a oeste, até Gao, outro centro comercial rival que era também capital de uma sociedade política liderada pelos Songhai, na grande curva do rio Níger; a norte, suas fronteiras estavam para além de Awdaghust, dominada pelo Ghana após conflitos dos habitantes Zanata da cidade com os nômades Sanhaja do entorno; ao sul, sua autoridade chegava até a cidade de Ghiyaru, às margens da região aurífera de Bambuk e das chefaturas de Mallal e Do (LEVTZION, 1980, pp. 27-28). Esse território incluía chefes locais que reconheciam a autoridade do *Ghana*, em um “sistema de federação de chefes locais súditos. al-Bakrī falando do soberano de Gana [Wàgádù] que reinou, entre

961-972, diz o seguinte: ‘mais de vinte reis reconhecendo-o por seu soberano’” (MOUMOUNI, 2016, pp. 43-44, tradução livre).

Nos séculos IX ao XI, a hegemonia do Gana [*Ghana*] era reconhecida pelos governantes de Tekrur, Bagana, Ualata, Gumbou, Sosso, Sokolo, Sala, Berissa e as duas chefaturas de Do (Dodugu e Melei, que evoluiria depois para o Estado do Mali). Também controlava as áreas de Galam, Falemé e Bambuk, onde se encontravam as principais jazidas de ouro da África Ocidental. Sua influência se estendia para o Norte até o Hodh e o Tagant, para o Leste até o Níger, e para o Sul até a região de Baoulé (MACEDO, 2013, p. 53).

Até meados do século XI, Wàgádù e seu rei seguiam a religião tradicional Soninke. Ao descrever o território governado pelo Ghana, al-Bakrī conta sobre um culto de uma cobra encontrado na região (2000, pp. 78-79). Esse culto, como sabemos através da Lenda de Wàgádù, transmitida através da tradição oral transmitida por muitas gerações de *gesere* (músicos e contadores de histórias profissionais Soninke), faz referência à fundação de Kumbi Saleh e aos primeiros feitos dos diferentes clãs Soninke (CONRAD, 2010, p. 25). Nessa lenda, o guerreiro Diabe Cissé encontra uma cobra gigante chamada Bida guardando o lugar onde seria fundada a nova cidade. Ele entrou em um acordo com a guardiã, garantindo a oferenda de uma moça bonita e virgem em retorno de proteção e garantia de chuvas e ouro abundantes pela cobra. A partir desse acordo Wàgádù prosperou governada pelos descendentes de Cissé, os líderes que receberam o título de *maghan*, e de seus comandantes, os *fado*, que deram origem aos clãs aristocráticos. Elementos lendários à parte, é crucial a compreensão de que Wàgádù não era muçulmana, apesar de sua dominância no comércio transaariano. Isso mudou durante o século XI, implicando uma série de consequências não apenas para a história dos domínios do Ghana mas também para a geopolítica transaariana.

Todavia, apesar de Wàgádù não ser um Estado muçulmano nesse momento, desde muito cedo ele manteve contatos benéficos com comerciantes muçulmanos, sendo a convivência entre ambos uma realidade. Os relatos de al-Bakrī sobre a capital do Ghana apontam nesse sentido. Ele descreve que a cidade era dividida em duas. De um lado estava uma cidade habitada por muçulmanos e que possuía doze mesquitas, além de imãs (título muçulmano que designa o sacerdote encarregado de dirigir as preces na mesquita), *muezzins* (quem faz o chamado para a oração na mesquita) e juristas próprios. Do outro lado, a 6 milhas, a “cidade do rei”, ou Al-Ghāba, onde existia uma mesquita onde os muçulmanos que visitam a sua corte oram. Entre as duas cidades, contínuas habitações, feitas de pedra e acácia (2000, pp. 79-80). A tolerância do Ghana e a segurança dada aos muçulmanos que habitavam ou

visitavam a cidade garantia um ambiente propício para o comércio e, portanto, para o desenvolvimento econômico da cidade:

A justiça administrada pelas autoridades dava segurança aos comerciantes estrangeiros e seus bens. Se um homem branco morresse no Mali, sua propriedade era confiada a um dos residentes brancos até que o herdeiro legítimo a reivindicasse. O mesmo aconteceu três séculos e meio antes, c. 1000: quando um comerciante de Ifriqiyyah morreu no Sudão, o rei daquele país nomeou um muçulmano para decidir, de acordo com a lei muçulmana, sobre a propriedade deixada (LEVTZION, 1980, p. 163, tradução livre).

Evidentemente, desde os primeiros contatos com muçulmanos já temos casos de conversão ao Islam entre os sudaneses de Wàgádù, sendo a posterior conversão do Ghana não um “raio em céu azul”, mas sim o resultado de uma lenta islamização na região. Esse processo seria acelerado durante o século XI com a ascensão dos almorávidas, reformistas muçulmanos que teriam como base de suas primeiras operações uma antiga rival de Wàgádù, a cidade de Takrur, localizada às margens do rio Senegal e próxima às minas de sal costeiras de Awlil. Habitada pelos Takarir, os modernos Tukolor, a cidade passaria de potência secundária regional a aliada de uma potência transcontinental, desafiando a hegemonia de Wàgádù. Evidentemente, muito em razão de sua conversão ao Islam ortodoxo, os muçulmanos passaram a tratar Takrur como uma referência na região, construindo a ideia de uma Takrur enquanto um Estado muçulmano poderoso. Porém, indo além dessa referenciação que deixou Takrur famosa no mundo árabe-muçulmano, é difícil ver a cidade como capaz de rivalizar diretamente com Wàgádù até a ascensão dos almorávidas.

Concomitantemente, um Estado similar se desenvolvia a leste, na curva do Níger. O reino dos Songhai centrado primeiramente em Kukiya e, mais tarde, em Gao/Kawkaw, cidade que, de acordo com Michael A. Gomez, engloba uma série de assentamentos mais ou menos próximos:

“Gao” deve ser entendido como representando vários locais aproximados progressivamente ocupados, os primeiros situados na margem “direita” do rio Níger. Do outro lado estavam três povoados de particular importância: Gadei, Old Gao (Gao Ancien) e Gao-Saney (Gao-Sané). A arqueologia sugere que Old Gao foi o local da residência real, com restos de estruturas de pedra na uma escala significativa que data do século IV/X. Gao se tornaria um entreposto líder entre os séculos X/IV e XIII/IX, com redes levando a Ifriqiyyah, Trípoli e Egito, apoiando as reivindicações de al-Ya'qūbī (2017, p. 23, tradução livre).

Kawkaw já era mencionado junto com Wàgádù por al-Khwarizmi na primeira metade do século IX, demonstrando interesse na cidade por parte do califa abássida em Bagdá. Durante a segunda metade do século VIII, ainda na época de Kukiya, começaram as relações comerciais com Tahert, no

Maghreb central. Nisso se estabeleceu uma rota entre as duas cidades que, desde seu nascimento, contava com forte presença ibadita e, mais especificamente, do Banû Khattâb, da tribo Hawwara, que a partir do século X passaria a dominar a extremidade norte das rotas que levavam pessoas escravizadas para a costa Líbia (BOTTE, 2011). Com isso, os Songhai foram introduzidos ao comércio transaariano e, posteriormente, a cidade de Gao foi fundada ao norte da antiga capital devido a uma necessidade estratégica, levando-a a centralizar o comércio local (FAGE; OLIVER, 2008, pp. 677-678). Kukiya, apesar disso, “manteve sua posição como a capital ancestral, onde os reis eram investidos cerimonialmente e onde muitas vezes procuravam descansar da movimentada capital cosmopolita” (FAGE; OLIVER, 2008, p. 679).

Retomando Roger Botte (2011), no período entre o século VIII e o início do século XI já encontramos evidências de trocas do Sahel ocidental com o Maghreb e o Califado Fatímida, além de, em menor escala, exportações para al-Andalus. Com a inserção de Gao no comércio transaariano, o reino passou a comercializar uma diversidade de produtos, especialmente sal:

Marfim, ouro e escravizados eram as mercadorias dominantes exportadas, fornecendo mão de obra e materiais que alimentavam a economia mundial muçulmana. Em troca, cerâmicas esmaltadas de Al-Andalus (Espanha Islâmica), Egito e Tunísia foram levadas para o sul por caravanas de camelos, juntamente com vasos de vidro, contas de vidro e pedras semipreciosas, itens de serralheria, tecidos, papel, búzios e especiarias. Gao também se beneficiou do controle do comércio de sal (SHILLINGTON, 2005, p. 1412, tradução livre).

O comércio de marfim, por sua vez, alimentou um comércio de longa distância que ligava Gao a al-Andalus, como aponta a descoberta na antiga capital Songhai de estelas de mármore esculpidas em Almería (LEUBE, 2016, p. 48). Quanto ao Miṣr fatímida, a posição estratégica de Gao enquanto encruzilhada favoreceu sua participação também nas rotas transaarianas no sentido leste-oeste:

O papel de Gao na ligação do Sudão ocidental ao Egito é de considerável historicidade, como escreve Ibn Ḥawqal em 378/988: “Entre sua parte mais distante e a terra dos Zanj existem enormes desertos e areias que foram atravessados em tempos antigos. A rota do Egito para Gana [Wàgádù] passou por eles.” (GOMEZ, 2017, p. 23, tradução livre).

Assim como no caso de Wàgádù, em Gao as populações autóctones desde cedo conviveram com muçulmanos. Devido a isso, Gao foi marcada pelo sincretismo entre o Islam e as práticas religiosas tradicionais, o que implica que a divisão de Kawkaw em duas cidades descrita por al-Bakrī, tal como Kumbi Saleh, sugere algo muito mais complexo do que uma simples dicotomia (FAGE; OLIVER, 2008, p. 678). Todavia, a penetração do Islam não parece ter sido tão profunda até a segunda

metade do século XI, quando uma série de dados arqueológicos demonstram uma maior presença da religião em Gao que se cristalizaria até meados do século XII (SHILLINGTON, 2005, pp. 1412-1413). Existem divergências, porém, sobre a vertente do Islam adotada por Gao. Gomez sugere que primeiro houve a adoção do ibadismo e, mais tarde, da ortodoxia sunita (2017, p. 26). De qualquer forma, se trata igualmente de um processo lento, tal como o de Wàgádù, que apenas começou no século XI.

Outro subgrupo Mande que fundou Estados no Sahel Ocidental foi o dos Hausa, formado por um conjunto de povos de diversas origens, mas falantes de uma mesma língua e com um mesmo mito de origem em um ancestral comum, o que serviu de base para a construção de uma identidade própria. Localizados a meio caminho entre Gao e Kanem, os primeiros Estados hausa fundados de forma pioneira, também chamados de Hausa Bokoi, cresceram ao redor das vias comerciais que ligavam os dois grandes Estados vizinho entre si e o Sahel Ocidental à Ifriqiyyah, se destacando dentre elas a cidade de Kano. Essas cidades, ainda que unidas por uma cultura em comum, eram autônomas uma em relação à outra, e apesar de conectadas à rede comercial transaariana, foram expostas tardiamente ao Islam, se convertendo apenas no século XIII, quando começaram a ganhar projeção política e econômica (LOPES; MACEDO, 2017, p. 145).

Por fim, devemos considerar o antigo histórico, anterior à chegada do Islam na África, de interações entre os sudaneses e as populações Imazighen do deserto, sobretudo Sanhaja, que oscilavam entre a convivência pacífica e o conflito aberto por terras, recursos ou controle de rotas comerciais. Todavia, devemos tomar cuidado ao lidar com esses conflitos, intensificados a partir do século XI, para que não caiamos na armadilha redutora e essencialista apontada por Ann McDougall:

A política desses anos de formação na história do sul do Sahara foi, segundo muitos historiadores, preocupadas com o conflito; guerra incessante entre os povos do deserto e os do Sudão. Essa caracterização das relações do lado do deserto reflete várias percepções das dicotomias: (a) muçulmano versus pagão, expresso nas descrições das guerras como *jihāds* lançadas por muçulmanos saarianos contra pagãos sudaneses; (b) pastor versus cultivador, como visto na competição de fronteira 'natural' por recursos e estilo de vida; e (c) berberes brancos versus sudaneses negros, como observado em suas respectivas tentativas de controlar o comércio trans-saariano, argumentaram ter fornecido a principal fonte de riqueza para ambas as sociedades. Embora cada perspectiva ofereça diferentes insights sobre a economia política emergente, cada uma também reflete os problemas conceituais discutidos acima. As dicotomias ideológicas e etnicamente definidas atribuem um significado excessivo ao elemento humano – a natureza inerente do muçulmano, a “consciência de raça” do berbere – à custa das exigências práticas da vida no sul do Sahara-Sudão (MCDUGALL, 1983, p. 264, tradução livre).

Nesse sentido, devemos não apenas considerar que as relações entre esses polos, apontados por McDougall nos três casos da citação acima, assumem diversas outras formas além do conflito ou da

subjugação violenta, mas também repensar a própria ideia de que existem “dois lados” bem definidos nessas relações. Uma forma de lidar com isso é aplicando a noção de “espaços de fronteira”.

FIGURA 10 - ESPAÇOS DO NORTE DE ÁFRICA ISLAMIZADOS (DAR AL-ISLAM) E “ESPAÇO DE FRONTEIRA” (TRACEJADO) NO INÍCIO DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

Por “espaços de fronteira” será compreendido nessa pesquisa o fenômeno espacial no qual, ao invés de fronteiras bem definidas e polarizadas entre grupos opostos e essencializados (muçulmanos vs. pagãos, nômade vs. sedentário, berberes brancos vs. sudaneses negros), estamos lidando com espaços que não podem ser categorizados como um ou outro, mas apenas como zonas de transição, mistura, sincretismo e/ou convivência. Nas palavras de Regina Célia do Couto, ao falar do caso da fronteira entre Brasil e Uruguai:

Nesta fronteira, há proximidade geográfica, bem como, proximidades de costumes atuando de forma intensa na vida das pessoas do lugar. Neste espaço os idiomas português e espanhol, as tradições, os hábitos, adquirem conotações diversas. Há uma interligação entre as pessoas e os costumes locais (COUTO, 2009, p. 2).

Por exemplo, vemos alguns trechos de descrições de al-Bakrī que falam de cidades com populações etnicamente diversas, como Biskera, uma cidade cujo povo é “mestiço [cujo sangue é meio latino, meio berbere]” (1913, p. 112, tradução livre) e que mantém relações simbióticas com tribos berberes localizadas no seu entorno, e Medfna-iou-Iddjadjin, cujo nome continha elementos oriundos do árabe, do tfinagh e de uma língua sincretizada (1913, p. 224).

Em outros casos, suas descrições de Wàgádù e de Gao apontam para uma convivência entre muçulmanos e seguidores de religiões tradicionais. Mais que isso, o Islam ao chegar ao Sahara não chegou da mesma forma que saiu da Península Arábica. Ele se misturou com as crenças tradicionais e foi adaptado às realidades locais em um processo sincrético marcado pela convivência e pelo surgimento de formas diversas de sociabilidade. Ora encontramos um rei muçulmano que governa uma população não convertida, como ocorreu com o rei malinke de Mallal; ora lidamos com um líder “pagão” que conta com o apoio tácito de uma elite comercial de muçulmanos; por vezes um rei muçulmano que esconde sua fé com medo de represálias de seus súditos; ou ainda, muitas vezes próximas a essas sociedades, outras cuja islamização se encontra mais avançada dentre a população.

No final, estamos lidando com um espaço, o “espaço de fronteira”, que é um verdadeiro caleidoscópio de formas de associação e sociabilidade entre diferentes grupos étnicos e religiosos. Essa heterogeneidade impossibilita que afirmemos de maneira categórica e irreduzível que estamos falando de um espaço muçulmano ou “pagão”, de sociedades berberes ou sudanesas, de conflitos que opõem claramente berberes e sudaneses, ainda que esses apontamentos possam nos ajudar de alguma forma. Isso nos ajuda, inclusive, a compreender a história de cidades cosmopolitas como Awdaghust, marcada pelos conflitos entre os Sanhaja, os Zanata e, mais tarde, os Soninke, assim como o desenrolar do processo de islamização das sociedades sul-saarianas. Assim, a dinamicidade interna das sociedades do Sahara, bem como a mobilidade intensa relacionada ao comércio transaariano, evidenciam a ineficácia desse tipo de categorização estanque para a elaboração de modelos teóricos amplos e a necessidade de se considerar, justamente, os processos históricos relacionados aos movimentos.

### **De Kanem à Núbia**

A região entre o Fezzān, na Ifriqiyyah, e o Lago Chade, no Sahel central, entremeada de uma série de pequenos oásis e fontes naturais de água, possuía condições naturais particularmente favoráveis à travessia do Sahara. Desde o século VII as rotas do Sahara Central já eram frequentadas

por caravanas fezzanesas, provavelmente passando pelo extenso oásis de Kawār e chegando ao Lago Chade. O entorno deste lago, por sua vez, é historicamente um ponto de convergência de grupos étnicos e linguísticos variados, com origens sahelianas mas também nilo-saarianas (LANGE, 2010, pp. 514-518). Dentre esses grupos, o dos Zaghawa dominou a política na região entre os séculos VI e X:

Ao sul do Fezzan estavam os Zaghawa. Os Zaghawa aparecem nos documentos de estudiosos muçulmanos no século IX. Al-Yaqubi foi o primeiro a mencionar que eles viviam em uma terra chamada Kanem. Também nesta área podem ser encontrados o Hawdin, Mallel e al-Qaqu. Parece que certos aspectos do sistema político de Kanem eram uma mistura das tradições políticas de Mallel e Zaghawa. Por exemplo, os reis de Kanem ficaram conhecidos como mais, que era o título dos governantes de Mallel (SHILLINGTON, 2005, p. 733).

Contabilizados pelas fontes da época ao lado dos Nuba, Zanj, Habasha, Coptas e Berberes, os Zaghawa eram originalmente nômades, apesar de al-Ya'qubi ter descrito em 872 um “reino Zaghawa” centrado em um lugar chamado Kanem. Porém, um século depois al-Muhallabi afirma que os Zaghawa tinham duas cidades e seu rei um palácio, sugerindo que esse grupo se mudou para as terras mais úmidas da bacia do Lago Chade, onde se sedentarizou (FAGE; OLIVER, 2008a, p. 681). Nesse processo, o poder foi centralizado na figura religiosa de um monarca, cujas riquezas consistiam em rebanhos de ovelhas, bois, camelos e cavalos. A partir do século X, portanto, podemos falar de um Estado organizado em Kanem.

Os Zaghāwa, apesar disso, não eram um grupo étnico homogêneo, mas sim, como defende Dierk Lange, um grupo composto por numerosos povos que possuía uma aristocracia dominante, cujos membros seriam os “verdadeiros” Zaghāwa (2010, p. 520). Nesse sentido, a hipótese mais verossímil propõe que esse pequeno grupo saariano desencadeou a edificação de um Estado com base na imposição militar, garantida por sua superioridade tecnológica proporcionada pelas técnicas com o ferro e o uso de cavalos. Impondo-se perante as populações de pastores e agricultores, unificaram a região entre o sudoeste do Kawār e o Lago Chade (LANGE, 2010, pp. 520-521), provavelmente já sob a dinastia Duguwa. Concomitantemente, o desenvolvimento do comércio e as necessidades auxiliares de segurança e transporte facilitaram seu crescimento e inserção no comércio de longa distância. A submissão de outros povos, inclusive rivais, criou um reino etnicamente heterogêneo sob a égide dos Zaghawa, expandindo a autoridade Kanem, no século X, sobre os oásis de Kawar, economicamente importantes.

Por outro lado, a construção de um Estado centralizado criou uma identidade unificada para o exterior:

Tanto as fontes árabes quanto as tradicionais evidenciam um processo de fusão de diferentes segmentos da sociedade no Kanem e o **desenvolvimento de uma cultura comum** por parte das antigas comunidades nômades e assentadas. Foi talvez depois de iniciado esse processo que o reino passou a ser conhecido pelos árabes contemporâneos pelo nome do país ‘Kanim’, em vez de, como antes, pelo nome genérico dos nômades, ‘o Zaghawa’. Alguns dos nômades foram assimilados na população composta de Kanem. Aqueles que mantiveram seu modo de vida nômade se mudaram. Certas seções dos Zaghawa que agora vivem em Wadai e Dārfūr afirmam ter vindo de Bornu (FAGE; OLIVER, 2008a, p. 683, tradução livre, grifo meu).

No que diz respeito à sua participação no comércio transaariano, Kanem é geralmente associado ao tráfico de escravizados. Lange aponta que desde o século IX eram encontrados berberes na região do Kawar cuja principal ocupação era o comércio de escravizados (2010, p. 526). Kanem desde cedo parece ter se beneficiado desse comércio. De acordo com Shillington, Kanem “deveu muito de sua fortuna econômica ao seu papel como o terminal sul da grande rota comercial trans-saariana da costa do mar Mediterrâneo da Tripolitânia”, o que impulsionou o desenvolvimento de suas instituições políticas, econômicas e sociais (SHILLINGTON, 2005, p. 734, tradução livre). Além disso, principalmente após sua islamização, a importação de têxteis, armas e outras manufaturas transportáveis da Europa, norte da África, Miṣr e Levante, bem como de cavalos, estribos e outros equipamentos de cavalaria, “garantiram a ascendência militar do império, e particularmente seu grande saque anual em escravizados invadidos para uso local e exportação” (SHILLINGTON, 2005, p. 735, tradução livre).

Assim, além de produtos como o pó de ouro, peles de animais, marfim, pedras preciosas, perfumes, entre outros, o mercado de escravizados, alimentado pela crescente demanda muçulmana desde a formação dos primeiros califados ortodoxos, foi crucial para a prosperidade de Kanem, sobretudo a partir do século X. A diversidade de fontes de abastecimentos servis do mundo árabe-muçulmano fazia com que os escravizados negros não constituíssem o grosso dos números colocados no mercado, ainda que já fossem numerosos (BOTTE, 2011). Todavia, já eram o principal artigo de comércio entre Kanem e o Mediterrâneo, bem como a principal fonte de riqueza de seus habitantes. A cidade de Zawîla, localizada no coração do Sahara Central, foi quem mais se beneficiou desse comércio enquanto principal receptora desses sudaneses escravizados, que eram revendidos para o Maghreb e o Miṣr (THIRY, 1988, p. 78).

O comércio de pessoas escravizadas, portanto, já era uma atividade econômica perene, sujeita às exigências dos mercados do Maghreb, do Miṣr e do Mediterrâneo. Evidentemente, a principal fonte para a obtenção de pessoas escravizadas por Kanem eram tribos menores ao sul, assim como os

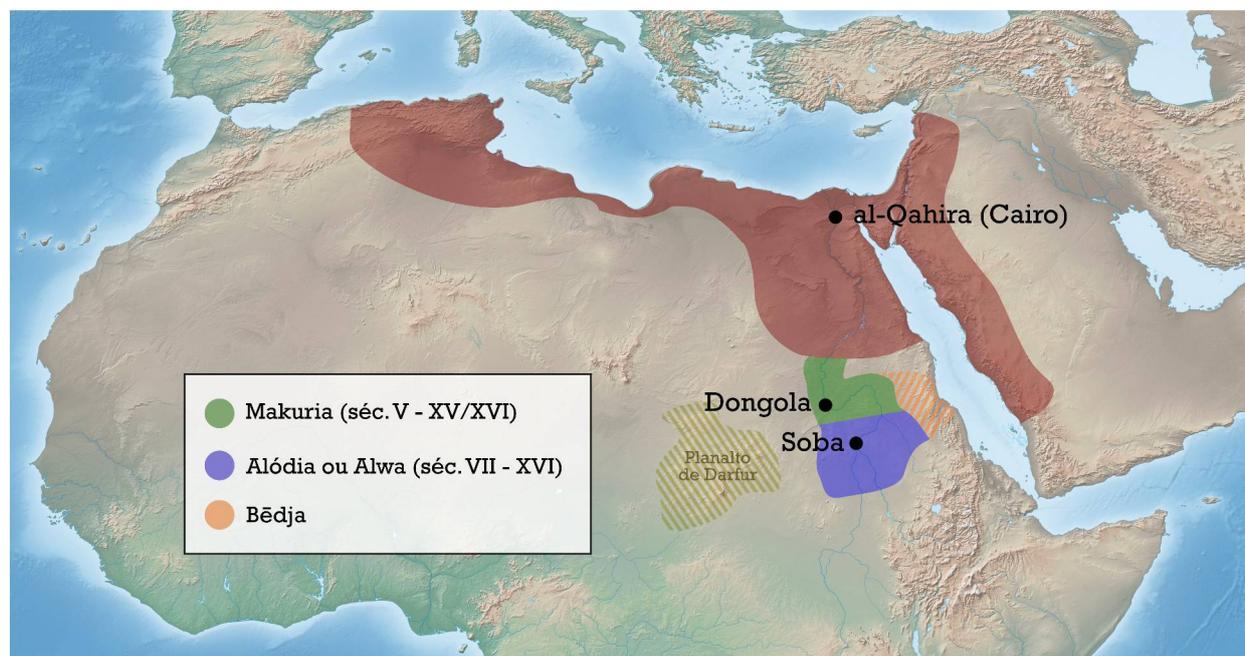
Lamlam eram o principal alvo de Wàgádù e Gao, que sofriam com constantes razias e seus territórios. Essa prática ganharia força com a islamização de Kanem no final do século XI, causada pela ascensão da dinastia dos Saifawa, quando a guerra justificada pela religião e a escravidão de não-muçulmanos passaram a legitimar a sua expansão territorial e sua imposição militar na região. Todavia, é importante salientar, Kanem não teve seu primeiro contato com o Islam nesse momento. Pelo contrário, assim como Wàgádù e Gao, sua população teve contato com essa religião muito antes. Kanem, especificamente, foi exposta à influência islâmica no século VII, quando o general muçulmano ‘Uqba b. Nafi e suas tropas penetraram na região de Kawar através do Fezzan (KANE, 2017, pp. 43-44).

Enquanto isso, a leste do planalto de Dārfūr, o Nilo servia “como um corredor, através do qual os diferentes povos que habitaram as suas margens se relacionaram” (MACEDO, 2013, p. 25). Enquanto no baixo Nilo estava o califado fatímida, no alto Nilo encontramos a Núbia, região com “organizações políticas tipicamente negras que traziam consigo a matriz civilizacional egípcia” (MACEDO, 2013, p. 26). Foi nesse espaço que surgiu um poderoso Estado cristão centralizado no século IX:

A formação de um potente reino cristão ao Sul da primeira catarata do Nilo abria perspectivas favoráveis ao desenvolvimento da Núbia. Dois fatores tornaram possível a prosperidade econômica deste reino. O primeiro foi a criação de um potente governo central resultado da união do reino setentrional de Nobadia (Nūba), cuja capital era Faras, e do reino central de Makuria (Mukurra), cuja capital era o velho Dongola (Dūnkūla al-‘Adjūz). O segundo fator foi o estabelecimento de proveitosas relações com o vizinho Egito, através da assinatura de um tratado conhecido pelo nome *bakt*, após os árabes, sob a direção de ‘Abdallāh ibn Abī Sarh, terem se amparado de Dongola, em 651 (JAKOBIELSKI, 2010, p. 233, tradução livre).

Fruto dessa unificação, o reino núbio unificado da Makuria possuía duas cidades principais, sendo uma a sua capital, a antiga Dongola, e a outra Faras, que funcionava como centro administrativo e religioso.

FIGURA 11 - LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DOS ESTADOS NÚBIOS DO ALTO NILO.



FONTE: O autor (2023).

Stefan Jakobielski aponta um longo período de prosperidade que começa no século VIII e termina XII, marcada não apenas pela estabilidade política, mas também pela relativa importância das cheias do Nilo, que facilitaram o desenvolvimento da agricultura (2010, p. 235). Ao mesmo tempo, a diplomacia da Núbia cristã foi marcada pelas relações, na maior parte do tempo, amigáveis com os Estados muçulmanos que se instalaram no Miṣr, iniciadas quando foi firmado o acordo chamado *baqt*, que, “de uma perspectiva núbica, marcou a aceitação do novo regime islâmico no Miṣr como um governo estrangeiro legítimo com o qual, após o infeliz encontro inicial, seriam possíveis relações normais” (SPAULDING, 1995, p. 585). O *baqt* definia, além disso, os parâmetros para as trocas entre núbios e egípcios: enquanto o principal produto exportado pelos núbios se tornou a mão de obra escrava, seguida pelo ouro, pelo marfim e por peles variadas, suas importações incluíam trigo, cevada, vinho, tecidos, vestimentas, entre outros (JAKOBIELSKI, 2010, pp. 247-249). Nesse sentido, as razões econômicas para o acordo envolviam a busca por estabilidade comercial, inclusive pelos núbios:

Ao mesmo tempo, era muito do interesse da Núbia manter relações amistosas com um forte Estado egípcio por razões econômicas, principalmente por causa do forte compromisso fatímida com a rota do deserto a sudeste de Aswan até o porto de ʿAydhāb no Mar Vermelho em frente a Jedda, o porto de Meca. Isso certamente era comercial, pois o comércio do Oceano Índico

começou a fluir pelo Mar Vermelho e pelo Vale do Nilo para a capital egípcia e para Alexandria (BRETT, 2017, p. 108, tradução livre).

O reino núbio também mantinha uma sólida aliança com a Alodia (Alwa), localizada ao sul, com quem tinham laços de parentesco de longa data: “aparentemente, segundo relatos posteriores, a Alodia não fez parte senão temporariamente do reino unificado da Núbia, tendo conservado a sua independência durante quase todo o período em que a Núbia foi cristã” (JAKOBIELSKI, 2010, p. 237, tradução livre).

A leste, o reino núbio da Makuria se avizinhava aos nômades dos Bēdjā, que viviam nas regiões desérticas que separavam a Núbia do Mar Vermelho. No geral se tratava de povos não-muçulmanos, com alguns poucos convertidos para o cristianismo e, mais ao norte, ao Islam. Até o século IX os Bēdjā foram um problema para os núbios, organizando constantemente incursões em seus territórios. Isso mudou quando, incomodado pelos conflitos fronteiriços, o califa abássida al-Mu’tasim enviou uma expedição punitiva contra os Bēdjā, obrigando-os a reconhecer sua soberania. Todavia, constantemente ameaçados pelo califado, foi natural a busca dos Bēdjā pela proteção dos núbios (JAKOBIELSKI, 2010, p. 237). Por fim, a Oeste, se encontravam, segundo o relato de Ibn Hawkal, as cabilas (tribos) pastoris dos djibāliyyūn (montanheses) e dos ahadiyyūn, provavelmente cristãos, situados no Sul (montes Nuba) e no Norte do Kordofān (JAKOBIELSKI, 2010, p. 238).

Como aponta Jakobielski, as relações da Núbia a leste pareciam se estender, ainda que de maneira secundária, até o planalto de Dārfūr e do lago Chade:

Está estabelecido que havia um parentesco evidente entre as línguas de certas cabilas dos montes Nuba (Daīr, Dilling) e do Dārfūr (Birgid, Midob, Tundjur) com os dialetos núbios do vale do Nilo, fato somente explicável por contatos entre estes povos ou por migrações. A arqueologia confirmou, em certa medida, a existência de contatos entre o reino da Núbia e esta parte do Sudão: assim descobriu-se em ‘Ayn FaraH, no Norte do Dārfūr, potes cerâmicos provenientes da Núbia cristã, datados do período clássico da cerâmica núbica; assim como, descobriram-se em Koro Toro, no Chade, potes de um tipo ligeiramente posterior. Segundo Ibn Hawkal, os djibāliyyūn e os ahadiyyūn manifestavam fidelidade ao rei de Makuria ou ao rei de Alodia (JAKOBIELSKI, 2010, pp. 238-239).

Os escravizados que a Núbia adquiria para o cumprimento do *baqt* provavelmente vinham das regiões de Kordofān e do Dārfūr, que intermediavam suas relações com os mercadores que seguiam as rotas comerciais do Sahel central e ocidental (JAKOBIELSKI, 2010, p. 249).

Durante os seis séculos de sua vigência, é evidente que as relações entre a Núbia e os Estados muçulmanos do Miṣr não se mantiveram estanques. Pelo contrário, apesar do controle estatal núbio sobre as trocas comerciais realizadas em seu território, o reino foi, aos poucos, sendo incorporado à

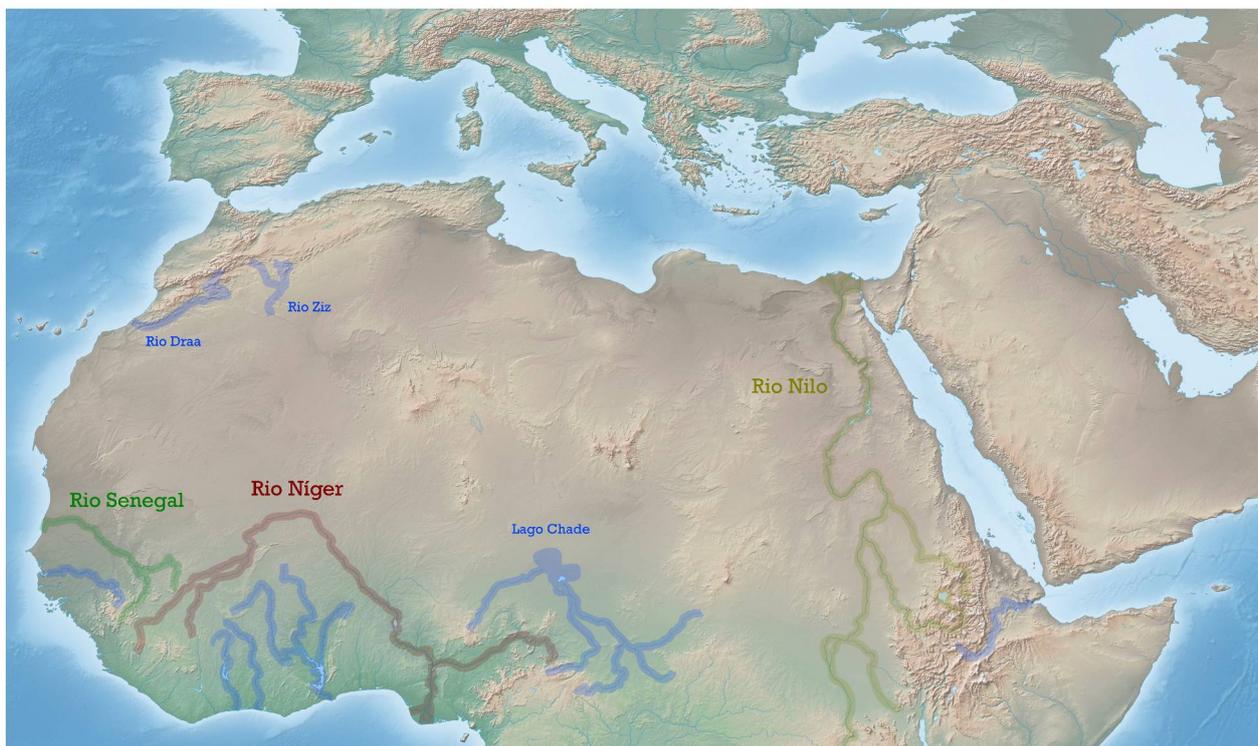
lógica mercantil egípcia. Com a pressão constante de muçulmanos estrangeiros em Aswan, o rei núbio foi obrigado a ceder o distrito mais setentrional da Núbia enquanto uma zona de status especial, admitindo comerciantes estrangeiros no coração da Núbia (SPAULDING, 1995, p. 589). Ou seja, entre os séculos IX e XI, se o reino da Makuria já se mostrava incorporado à lógica comercial transaariana, isso se deu em detrimento do seu controle estatal sobre as trocas, agora lideradas por atores privados. Frente à ascensão fatímida e sua crescente “força centrípeta”, e levando em conta seu próprio declínio militar, faz sentido pensar que, no começo do século XI, a Makuria se encontrava sob a hegemonia egípcia. Assim, com esse crescimento da interferência estrangeira, o *baqt* começava a se deteriorar, enquanto a dinâmica transaariana passava a ganhar um status hegemônico na Núbia. Aliados de primeira ordem dos fatímidas, muito em razão de seus conflitos constantes com os abássidas, os núbios se tornaram forças secundárias em um sistema cada vez mais monopolizado por setores especializados. Por outro lado, núbios e egípcios viveram em paz durante os duzentos anos que durou a dominação dos fatímidas no Miṣr (969-1169), sobretudo durante o califado de al-Mustansir (1036-1094), cujo exército chegou a incluir tropas núbias (JAKOBIELSKI, 2010, p. 256).

### 3.1.4 Usos e significados dos rios: do Nilo ao Senegal

Para os autores árabe-muçulmanos da época, os limites espaciais estavam razoavelmente bem definidos e as terras do Islam (*dār al-Islam*) não se estendiam além dos rios Senegal e Níger. Enquanto ao norte desses rios encontravam-se populações ao menos parcialmente convertidas ao Islam, ao sul eram encontradas populações que se tornaram conhecidas como Lamlam, termo criado por al-Idrisi:

Lá, nas margens do Senegal e do Níger, eles se encontraram com mercadores da África Ocidental que trocavam suas mercadorias por ouro, escravizados e outros itens. Eles não se aventuraram, pelo que podemos dizer, através deste ‘Nilo’, cujas outras margens seriam habitadas por pagãos nus (muitas vezes considerados canibais) conhecidos sob o nome de Lamlam, Damdam ou Namnam, que parecem surgir onde quer que haja qualquer ‘Nilo’. Por um lado, eles não tinham necessidade real, a menos que procurassem descobrir as fontes de ouro; por outro lado, cruzar o rio os teria levado além das terras do Islam e além de um ponto onde poderiam montar seus camelos e simplesmente voltar para casa. Era um país perigoso para o corpo e a alma (HUNWICK, 2005, p. 114, tradução livre).

FIGURA 12 - HIDROGRAFIA BÁSICA DO NORTE DE ÁFRICA COM SEUS PRINCIPAIS CORPOS D'ÁGUA



FONTE: O autor (2023).

De acordo com Michael Gomez, Lamlam (bem como suas variantes como Damdam e Namnam) é um termo inventado para se referir de maneira genérica a uma gama de populações não-muçulmanas com as quais os autores não estavam familiarizados (2017, p. 45). Idrissa Ba vai mais longe e, ao comparar o termo a outros que são utilizados por autores árabe-muçulmanos, como *Zanj*, *Barbara* e *Habasha*, propõe que eles sejam vistos menos como categorias étnicas e mais como categorias mentais que projetam uma série de estereótipos nessas populações:

Além desses etnônimos, a identificação dos Lamlams também é feita entre certos historiadores e geógrafos árabes por alusão às características de seu país ('habitantes da terra do ouro'), de sua religião ('povos pagãos', 'país dos pagãos') e suas práticas alimentares ('pagãos canibais', 'Sudân canibais', 'tribos canibais') (2013, p. 139, tradução livre).

Conforme Ba, essa visão negativa dos Lamlam, marcada pelo desprezo por sua religião "pagã", bem como pela sua constante associação à antropofagia e outras práticas consideradas "selvagens", pode se dever à sua histórica resistência à islamização, que se manifesta em relações paradoxais que

oscilam entre a troca comercial e o conflito bélico (2013, pp. 151-152). Evidentemente, na visão muçulmana, ela se torna bastante útil em um momento no qual se procura definir quem pode e quem não pode ser escravizado. Considerando explicações que incluem práticas religiosas, marcadores de “civilização”, fenótipos e expansão da escravidão, o fator racial, ainda que secundário frente ao fator religioso, não é desprezível. Como aponta Gomez, no geral, quanto mais distantes das civilizações muçulmanas e do Islam, mais propensas essas populações estavam a ser escravizadas (2017, p. 60). Baseadas nas argumentações de juristas nesse sentido, eram constantes, portanto, as expedições organizadas para captura de pessoas para escravização ao sul dos rios, região associada ao “país dos negros”.

Fica claro, portanto, que muito antes de os portugueses chegarem à África Ocidental, no século IX/XV, já havia no mundo muçulmano uma associação crescente dos negros com a escravidão, a barbárie, a ignorância e a licenciosidade. Existia uma gama de opiniões e, como rubrica, circulavam consideravelmente (2017, p. 53, tradução livre).

A discussão acerca de quem eram e como eram vistos os Lamlam se torna central quando pensamos que, conforme John Hunwick, o Níger funcionou como uma barreira psicológica para a comunidade muçulmana (*umma*):

O rio é mostrado virtualmente em linha reta e foi projetado para representar não apenas uma barreira física, mas também psicológica. Ao norte dele, nas fronteiras das “terras do Islam”, ficavam as cidades visitadas por mercadores muçulmanos, cujas populações eram pelo menos em parte muçulmanas no século XII: Takrūr, Silla, Tiraqqa, Kawkaw e outros (2005, p. 114, tradução livre).

Essa barreira psicológica reforçou/foi reforçada por uma percepção errônea da geografia árabe-muçulmana acerca dos rios sahelianos. Baseados no antigo sistema ptolomaico, os autores árabes presumiram não apenas que os rios da região (o Senegal, o Níger e o Komadugu Yobe) eram um só, como este único rio provavelmente seria um braço do grande sistema do rio Nilo (HUNWICK, 2005, p. 110). Essa transposição da realidade do rio Nilo para o Sahel é o que explica, por exemplo, o motivo de al-Bakrī chamar tanto o rio Senegal quanto o rio Níger de ‘Nilo’, bem como a tendência de al-Idrisi de localizar todas as grandes cidades da região às margens desses rios. Ademais, essa era uma barreira de informações, uma vez que esses autores desconheciam as regiões da África localizadas ao sul do Sahel. Nesse sentido, na esteira dessa espécie de “dissonância cognitiva” que, ao procurarem coerência em sua

crença à revelia dos fatos, os levou a incorporar enormes distorções em suas representações do espaço, as fronteiras de seu mundo dificilmente chegariam na região hoje atravessada pela linha do Equador.

FIGURA 13 - RECORTE DE MAPA COM CENTROS URBANOS E ROTAS COMERCIAIS DO SAHEL OCIDENTAL.



FONTE: BERZOCK (s. d.).

Além dessa função relacionada à organização e categorização mental do espaço, os rios tinham também funções bastante práticas. Não à toa, al-Bakrī faz questão de falar dos rios localizados no entorno das cidades ao descrevê-las. Assim como no Miṣr as cheias do rio Nilo eram utilizadas desde a Antiguidade para a agricultura, sobretudo em seu delta que deságua no Mar Mediterrâneo, no Sael os rios eram cruciais para a produção de excedentes agrícolas, comercializados localmente:

Nestes diferentes reinos, com a proximidade do rio a ajudar, e a permitir duas colheitas por ano com colheitas sob chuva e colheitas de recessão, as populações conseguem libertar excedentes agrícolas que são então reservados para o comércio local e a média distância: Este é o caso com *dhurra* (sorgo). A pecuária e a pesca também geram excedentes de alimentos que são doados nessas trocas (BA, 2014-2015, p. 131, tradução livre).

O Delta Interior do rio Níger, por exemplo, que gradualmente deixou de ser uma região pantanosa para se tornar uma grande planície de inundação, se tornou um refúgio para as populações

que migravam do deserto. Seu padrão sazonal de inundações, que deixa uma rede de pequenos riachos, cursos d'água e lagos, possibilita o abrigo de muitos animais, assim como provoca o depósito de uma rica camada de lodo que fertiliza a terra ao seu redor (CONRAD, 2010, pp. 11-12). Enquanto isso, ao norte, no Maghreb, a existência do rio Ziz foi crucial para o desenvolvimento de Sijilmassa. Fruto de um dos maiores projetos hidráulicos conhecidos, comparável às grandes obras dos vales iraquianos, o curso atual do Ziz não é natural, mas uma criação humana, provavelmente da época da fundação da cidade pelos midraridas. O desvio de suas águas possibilitou o controle do fluxo de água e, conseqüentemente, sua melhor exploração para a agricultura (CAPEL, 2016, pp. 155-156).

Por fim, além de seu papel na agricultura, os rios também eram navegados, tanto com o objetivo de facilitar as trocas comerciais quanto com o de acessar recursos e regiões auríferas. Nesse sentido, é importante destacar que as cabeceiras do rio Níger davam acesso a abundantes depósitos de ouro, como o de Bure, no Alto Níger. Ainda se destacam os depósitos de Bambuk, localizado entre os rios Senegal e Falémé, e as minas de ouro Akan, perto da floresta ao sul, praticamente em território dos Lamlam. A existência dessas minas encorajava comerciantes sudaneses e árabe-muçulmanos a se aventurarem além dos rios, colocando seu desejo por ouro acima da barreira imposta pelo medo do desconhecido. Não à toa, como podemos perceber no Mapa 12 acima, a localização dos centros urbanos sahelianos ocidentais e as rotas comerciais que os conectavam acompanhavam o curso dos rios navegáveis da região, favorecendo a integração regional.

### **3.2 O SAHARA COMO ESPAÇO DE TROCAS**

A existência de uma rede comercial transaariana foi possibilitada por uma característica desse espaço: a mobilidade. Quando falamos de mobilidade, falamos é claro do movimento de pessoas causado pelos mais diversos motivos, como a guerra, o comércio, a peregrinação, a migração, entre outros. Todavia, a circulação de pessoas, mais do que simples movimento físico, incentiva a também a circulação de conhecimento, de notícias e de ideias. Se por um lado isso pode gerar dissidências e o surgimento de movimentos políticos e religiosos, também promove a troca cultural. A penetração do Islam na África sul-saariana, diferente do que houve na costa mediterrânea ao norte, não se deu através da imposição e da violência de uma conquista, mas da lenta difusão das ideias e valores islâmicos através do comércio. Um movimento pacífico, pautado em uma dinâmica própria do ambiente norte-africano.

### 3.2.1 O Islam, o comércio e o conhecimento

Como aponta Eric Ross, destacam-se três aspectos da disseminação do Islam pelo Sahara: (1) ela ocorreu através do comércio de longa distância em vez de campanhas militares; (2) o islam kharijita-ibadita foi inicialmente dominante, perdendo sua posição hegemônica apenas a partir do século XI com a reforma islâmica almorávida; (3) a adoção do Islam pelas sociedades saarianas e sahelianas exigia o cumprimento de uma série de deveres religiosos, dentre eles o *ḥājj* (peregrinação à cidade sagrada de Meca), facilitada pela existência das rotas comerciais transaarianas (2011, p. 16). Portanto, nota-se como o comércio teve papel central na islamização do Norte de África. Afinal, os Imazighen estavam dentre as primeiras populações a se converterem ao Islam, tendo suas caravanas se tornado, como vimos anteriormente, um verdadeiro espaço de construção e difusão de conhecimento religioso. Nesse sentido, começa a se tornar evidente a relação entre intelectualidade e comércio.

Por conta do domínio ibadita das principais rotas comerciais saarianas, ser muçulmano se tornou “uma vantagem para aqueles que desejavam ingressar nas redes comerciais controladas pelos muçulmanos árabes-berberes” (KANE, 2017, p. 44, tradução livre). Compartilhar certos valores e um modo de vida padronizado facilitava as trocas ao garantir inteligibilidade e confiança, o que se refletia nas próprias caravanas:

Sem dúvida, racionalizar não só a própria atividade profissional individualizada, mas também o funcionamento da caravana mercante como um todo para que ela se baseie em normas e regras conhecidas e reconhecidas por todos os seus atores. Para isso, a caravana teve que recorrer a uma forma de escrita caracterizada por um alto grau de tecnicidade e padronização que a torna uma literatura formal: a escrita jurídica. Mas a implementação dessa expressão de escrita dogmática exige a constituição de uma classe de estudiosos versados no estudo do direito e da religião (TOUATI, 2012, p. 128, tradução livre).

Além disso, a alfabetização incentivada e propiciada pelo comércio criou uma classe de eruditos muçulmanos que foram de grande valia para governantes de Estados sahelianos, implicando que o conhecimento letrado abria uma porta importante nas grandes cortes: “Embora analfabetos, a maioria desses governantes cercou-se de clérigos muçulmanos em cuja experiência eles contavam para vários serviços, incluindo registrar acordos comerciais, narrar a história e fornecer talismãs e encantos de proteção” (KANE, 2017, pp. 44-45). O prestígio desses clérigos, naturalmente, era emprestado ao Islam, que ganhava fama dentre as populações sudanesas com a sua atuação.

Nas palavras de Ousmane Kane, há certo consenso entre os historiadores de que “o comércio é o que realmente motivou a expansão da fé islâmica na África ao sul do Sahara. Eles divergem, no entanto, sobre como o comércio apoiou a expansão islâmica” (2017, p. 47). Dessa divergência surgiram duas escolas dominantes de pensamento. A primeira, seguida pelo antropólogo jurídico mauritano Yahya Ould el-Bara, defende que os muçulmanos exerciam uma dupla função, isto é, um comerciante era também um pregador/estudioso, o que se aplica amplamente aos ibaditas. A segunda, cujo maior nome é Nehemia Levtzion, defende a existência de figuras separadas para o proselitismo e para o comércio, mas que na prática se complementam, no sentido de que os comerciantes abriram os caminhos para que os clérigos chegassem aos lugares e pregassem (KANE, 2017, p. 45). Concordamos com Kane quando ele aponta que essas duas interpretações não são necessariamente excludentes uma em relação à outra.

A valorização da profissão de comerciante, muito em decorrência do próprio profeta Muhammad ter sido um, aliado à rica cultura urbana do Islam levaram conseqüentemente à concentração dessas práticas intelectuais nas cidades, que eram ao mesmo tempo centros comerciais e culturais. Não à toa, os centros urbanos se tornaram ambientes propícios para a educação islâmica, uma vez que era neles que se instalavam os *shaykhs*, isto é, os grandes eruditos que por chancela social eram reconhecidos como mestres e, portanto, que poderiam receber alunos e ensinar. Quando estes se tornassem mestres, poderiam fazer o mesmo, criando uma linhagem de conhecimento marcada pela devoção ao mestre e, portanto, em uma tradição de pensamento. Para esse ensino, poderiam usar sua própria casa, uma mesquita, uma *zawiya* (centros de estudos do Islam sufista) ou um espaço público (muitas vezes chamado de *majlis*) (KANE, 2017, pp. 12-13). Existiam ainda as *madaris* (espécie de colégio islâmico; sing. *madrasa*) e um sistema de ensino primário ao mesmo tempo secular e religioso chamado *maḥāḍra* (pl. *maḥāḍir*), cujas primeiras informações sobre aparecem apenas no século XI, próximo do surgimento do movimento almorávida, que muito se beneficiaria dele (LYDON, 2011, pp. 40-41).

O surgimento de centros de ensino estimulou a mobilidade de estudiosos que, procurando os melhores mestres para aprenderem, começaram a viajar através das rotas transaarianas a fim de atravessar o deserto. Na busca pelo *‘ilm* — “isto é, a sabedoria e o conjunto de conhecimentos que leva, dentre outras coisas, à convivência harmônica com a natureza, à compreensão da sociedade, ao respeito às diferenças e, por último, ao conhecimento de si, do eu interior” (FRIZZO; PINTO, 2021, p. 156) — a viagem não era um obstáculo. Pelo contrário, a tradição islâmica via o ato de viajar também como um ato de conhecer. Conhecer a si mesmo e conhecer as obras de Deus eram passos cruciais para o

entendimento do próprio Deus, no que o processo de desarraigamento e desestabilização causado pela viagem, tal como em uma peregrinação, era um bom catalisador (HOURANI, 2006, p. 232).

Por fim, não podemos falar de Islam e conhecimento sem abordar a questão dos livros. Afinal, como afirma Houari Touati, o livro é o objeto que conecta a esfera comercial com a esfera cultural-intelectual, seja como mercadoria, seja como suporte do conhecimento (TOUATI, 2012, pp. 122-123). Por esse motivo, o Islam gera uma demanda por livros, sobretudo religiosos, que aumenta com o andamento da islamização em novas regiões. Uma forma de se resolver essa demanda foi com a fundação de bibliotecas islâmicas, que concentravam diversos tipos de escritos: “trabalhos de exegese do Alcorão (*tafsir*), tradições proféticas (*Ḥadīth*), jurisprudência (*fiqh*), teologia (*'aqida*), gramática (*nahw*), princípios religiosos (*usul*), a biografia do Profeta (*sira*) e claro que o Sufismo (*tasawwuf*)” (KANE, 2017, p. 21, tradução livre). Essa foi uma prática recorrente na história do Islam na África, sendo os casos mais conhecidos os das bibliotecas no Miṣr e a de Timbuktu, cidade fundada por volta de 1100 que se tornou o principal centro de estudos muçulmanos e difusão do Islam no Sahel durante os séculos seguintes. Para isso, o comércio de livros foi crucial, tendo se desenvolvido muito em razão da disseminação do Islam através do Sahara.

É provável que no século XI já estivessem circulando localmente manuscritos do Alcorão e de outros escritos relacionados à literatura islâmica (TOUATI, 2012, p. 129). Todavia, a chegada de grandes quantidades de livros está também intimamente associada à viagem, seja o *hāj* ou a *rihla* (aqui compreendida no sentido de uma viagem empreendida por um muçulmano em busca de conhecimento), uma vez que os peregrinos e viajantes, ao pararem nas principais cidades para estudar e comercializar, compravam livros e os levavam consigo novamente para suas terras natais. Evidentemente, ao passo que o número de convertidos aumentou na África Ocidental, aumentou gradualmente também o tráfego de pessoas para Meca e, decorrentemente, a movimentação de livros (KANE, 2017, pp. 50-51). Portanto, apesar das fontes medievais árabe-muçulmanas não especificarem com exatidão os bens transportados, entre os séculos XI e XVIII as principais fontes de livros, papel e manuscritos árabes alimentaram o Sahel através das rotas comerciais transaarianas (KANE, 2017, p. 49).

Nos primeiros séculos, vale destacar, os livros eram extremamente caros devido ao trabalho, ingredientes e expertise envolvidos em sua produção. Esses valores eram ainda maiores ao sul do Sahara, onde se contabilizava também os custos de transporte, algo que só foi mitigado com o desenvolvimento de centros de produção na região, como é o caso de Timbuktu. Por isso, o livro era um verdadeiro investimento. Nas palavras de Ghislaine Lydon:

A aquisição de manuscritos para muçulmanos da África Ocidental representou um investimento no que Bourdieu chama de “capital cultural”, que fortaleceu reputações que, por sua vez, poderiam ser lubrificadas para produzir capital econômico. A sede de conhecimento dos estudiosos do Sahara os levou a gastar quantias consideráveis em busca de manuscritos (LYDON, 2011, p. 58, tradução livre).

Isto é, se por um lado comprar um livro garantia prestígio e capital a uma pessoa, por outro ele só poderia ser comprado por alguém que tivesse poder econômico para tal. Logo, nos primeiros séculos do Islam no continente, ter livros era algo que se restringia às elites políticas e econômicas das sociedades norte-africanas. Foi apenas com a popularização do Islam e o barateamento dos livros na modernidade que esse quadro mudou.

### 3.2.2 O processo de islamização no Norte de África

Conforme vimos anteriormente, com o desenvolvimento do comércio transaariano, ser muçulmano se tornou uma vantagem em um sentido bastante prático: se as duas partes envolvidas em uma troca fossem muçulmanas, na teoria isso significaria que teriam os mesmos valores e visão de mundo, o que garantiria maior inteligibilidade e confiança. Tendo em vista que os juristas muçulmanos viam com desconfiança líderes e mercadores não-muçulmanos, fazia sentido que estes se convertessem, ao menos em palavra, para que pudessem participar com mais segurança das trocas comerciais. Todavia, converter-se não se tratava apenas de uma questão de ordem prática. Ser muçulmano se tornou um marcador de status importante devido à atuação de clérigos e comerciantes muçulmanos em cidades e palácios da África ocidental e central, trazendo consigo prestígio e confiança. Em outras palavras, “comerciantes que negociavam com os árabes construíam fortes relações baseadas na confiança, conquistadas pelo pertencimento à mesma religião” (KANE, 2017, p. 63, tradução livre).

Logicamente, não demoraria muito até que as principais lideranças do Sahel começassem a se converter, seja por oportunismo, seja por convicção, o que começou a acontecer durante o século XI. A prática de se associar ao Islam e a linhagens árabes famosas, algo que já havia se tornado comum entre tribos Imazighen, chegou enfim às principais cortes sudanesas. Todavia, ao mesmo tempo, era necessário se manter conectado às tradições locais, importantes para a maioria da população que as seguia. Nesse sentido, uma vez que se converter significava ser incluído na *umma*, diversas táticas de dupla legitimação do poder de sociedades políticas convertidas começaram a ser desenvolvidas. Nelas, o crucial era a formação de laços étnicos relacionados a famílias árabes, reais ou fictícios, de

preferência remetendo à época do Profeta Muhammad. Ousmane Kane aponta nisso um processo que provocava uma maior fluidez dos laços étnicos e de pertencimento:

Mudanças de identidade étnica semelhantes foram documentadas em muitas áreas do Bilād al-Sūdān pré-colonial, inclusive em Timbuktu, onde algumas famílias proeminentes (Anda Ali, Baba Mişru, Ali Sila) eram de ascendência mista árabe e soninke. O estudioso Fulani Shaykh Musa Camara documentou a fluidez das fronteiras étnicas na região do vale do rio Senegal durante o período pré-colonial (2017, p. 63, tradução livre).

Com base em fontes orais e escritas da África sul-saariana muçulmana, Xavier Luffin aponta como essas alegações de origem árabe, apesar de não serem sistemáticas nem serem, em muitos casos, verdadeiras, apontam a busca por certa “arabidade”. Dentre os fatores que o autor destaca, estão a reivindicação de um prestígio religioso ou social, o desejo de projetar certa legitimidade política e/ou social e o afastamento da escravidão, crescentemente associada aos africanos (2006, p. 177).

Entre o começo e o final do século XI o quadro religioso do Sahel mudou completamente, muito em razão desses fatores apontados. Na virada do X para o XI, as principais sociedades políticas sudanesas, como Wágádù, Gao, Takrur e Kanem, seguiam oficialmente suas religiões tradicionais, ou seja, não estavam incluídas no *dār al-Islam*. Ao final desse período, todas teriam governantes muçulmanos, o que deslocou as fronteiras do território do Islam para o sul. Muitas dessas conversões se devem à influência almorávida, mas também à atuação de certos grupos de clérigos e comerciantes, como os Wangara, grupo de origem Soninke que também atuava entre os Songhay, os Hausa e os Fulani. Grupos como esse atuaram junto aos governantes locais para a legitimação de seu poder, procurando discursivamente incluir essas sociedades recém-convertidas no *dār al-Islam*. Ancorando-se tanto nas tradições e práticas locais como na História da Salvação Islâmica, inseriam esses espaços políticos islamizados no mundo da Geografia Salvacional Islâmica (LEUBE, 2016). Um exemplo disso são as estelas encontradas em Gao-Saney, analisadas por Georg Leube:

Este artigo concorda com a sugestão feita pela primeira vez por Sauvaget de que as estelas de Gao-Saney são mais facilmente entendidas como um revestimento de governantes locais no traje nominal do Profeta Muhammad e seus sucessores imediatos. No entanto, especifica a explicação de Sauvaget ao postular a materialidade das lápides como um ponto crucial para a investigação. Isso permite uma interpretação do conjunto das estelas discutidas acima como uma réplica do túmulo do Profeta Muhammad em Medina, que, com toda a probabilidade, foi conscientemente executado sob a ação do último dos reis (2016, p. 58, tradução livre).

Por fim, a dispersão dos muçulmanos em direção ao sul, como aponta Levtzion, acompanhou a expansão das rotas comerciais para o sul e o estabelecimento de novos centros comerciais,

corroborando a relação de mão dupla entre a islamização e o comércio. Para isso, o papel dos Imazighen, que no começo do século XI se encontravam em sua maioria convertidos ao Islam, foi central, como podemos notar na história de Timbuktu, fundada ao final do século XI devido a necessidades tanto comerciais quanto religiosas. Com a expansão do Islam para o sul, não apenas os valores religiosos ganharam adeptos como os novos espaços islamizados adentraram em um mundo completamente diferente, unificado pela língua e pela cultura:

Transmitido por mercadores mais prontamente do que exércitos, o Islam trouxe consigo uma língua unificadora - o árabe -, bem como crenças, leis e valores compartilhados que facilitaram o comércio intercultural. Os povos do Sahara tornaram-se parte do *dār al-Islam*, a morada do Islam, e suas comunidades se beneficiaram da inclusão em uma cultura compartilhada que compunha uma *umma* em expansão, uma comunidade de muçulmanos. Aqueles abaixo do Sahara que seguiram os princípios do Islam também se beneficiaram da confiança que veio com crenças compartilhadas, incluindo ideias compartilhadas sobre a condução do comércio (BERZOCK, 2019, p. 26, tradução livre).

Se tratava, porém, de uma unificação que até certo ponto respeitava as especificidades locais, se adaptando às culturas e tradições anteriores. Em outras palavras, falamos de um universal que, frente ao multiculturalismo, se apresenta no particular de formas diferentes. No caso da África, o Islam sofreu um processo de “africanização”, em contrapartida à islamização dessas populações, que pode muito bem ser compreendida como um caso de sincretismo. Nesse sentido, ao mesmo tempo que se formou um ambiente de relativa tolerância com as diferenças, também se favoreceu o surgimento de movimentos reformadores e ortodoxos, que almejando o rigor religioso e a padronização cultural, se tornaram forças políticas e sociais poderosas, como foi o caso dos almorávidas durante o século XI.

### **3.3 O EIXO TRANSAARIANO E A CIRCULAÇÃO DE BENS E PRODUTOS**

Por “eixo transaariano” compreendemos a estrutura do que chamamos de “comércio transaariano”, isto é, aquilo que possibilita sua existência material, como as rotas comerciais, entrepostos, centros urbanos e Estados. Essa estrutura, posta em movimento através do comércio e das diversas formas de mobilidade, compõe o “sistema-mundo transaariano”, composto por sua vez de inúmeros subsistemas que, ao longo do tempo, se reconfiguraram em razão de uma série de acontecimentos e processos históricos, internos e externos. Nesse sistema, a circulação de pessoas implica a circulação de ideias e de informação, bem como de produtos os mais variados, de metais preciosos e minerais a pessoas escravizadas. Essa circulação se dá segundo uma lógica própria desse

sistema-mundo, marcada pela atuação de atores históricos como as populações Imazighen do deserto e os Estados mediterrânicos e sudaneses, mas também das religiões locais e do Islam. A depender do contexto histórico, esse complexo quadro se transforma e se reconfigura, reorganizando esses elementos e/ou criando novos. Todavia, o faz sem que esse sistema perca aquilo que o faz sistema-mundo, isto é, as trocas de longa distância intermediadas pelos Imazighen e as disputas de poder relacionadas ao controle da estrutura desse sistema. No cerne dessas movimentações, a participação dos Imazighen é um elemento constante, de caráter primário ou secundário, que garante as características desse sistema-mundo. De maneira menos formal, os Imazighen são como o “sangue” do sistema-mundo em questão, o mantendo vivo e dinâmico enquanto tal. Produtos como o ouro, o sal e as pessoas escravizadas, dentre outros, são o que motiva a existência desse sistema-mundo, alimentando o comércio e incentivando seu desenvolvimento e expansão.

### 3.3.1 O comércio de ouro e sal

Desde o final do século VIII, Wàgádù já era conhecida no mundo árabe-muçulmano como “a terra do ouro” em razão do seu papel central na venda do produto para mercadores vindos do Norte. Todavia, ao invés de ter ingerência diretamente sobre as fontes do ouro, o Ghana preferia exercer autoridade direta sobre os centros comerciais, o que lhe permitia obter sua renda controlando as rotas para as fontes desse metal (LEVTZION, 1980, p. 115). No século X, já existiam rotas conectando sua capital tanto ao Maghreb quanto ao Miṣr, os dois principais receptores do ouro minerado em Bambuk, ao sul do Sahel ocidental. Nesse momento, o poder monopolista de Wàgádù se encontrava em seu auge, muito em razão da atuação dos aparatos burocrático e militar do Ghana, mas também da forte atração que as minas de ouro exerciam sobre os comerciantes do norte, em sua maioria muçulmanos, que vinham de longe para trocar produtos como sal e tecidos por ouro. Essa atração estava relacionada com o alto valor dado ao ouro em sociedades árabe-muçulmanas, uma vez que o metal compunha as moedas padrão do norte da África, como o *dinar* de ouro, que pesava 4,25 gramas (equivalente portanto a 1 *mithqāl*). Nos centros comerciais do sul do Sahara e do Sahel o ouro também era a moeda corrente, ainda que em formatos diferentes como em Awdaghust, onde o meio de troca era ouro em pó (*tibr*), e Tadmekka, onde havia dinares de ouro puro sem carimbo (LEVTZION, 1980, p. 120).

Levtzion aponta três principais fontes para o ouro sudanês: Bambuk, entre os rios Senegal e Faleme, Buré no Alto Níger, e as minas de ouro Akan, próximas às florestas das atuais repúblicas de

Gana e Costa do Marfim. Porém, destaca ele, apenas a de Bambuk foi explorada até o século XI, enquanto as outras duas provavelmente começaram a ser exploradas devido ao crescimento da demanda por ouro:

As minas de ouro de Bambuk foram exploradas quando Gana [Wàgádù] era a principal potência no Sudão Ocidental. al-Bakrī diz que o melhor ouro de Gana [Wàgádù] veio da cidade de Ghiyaru, dezoito dias de viagem da capital. Ghiyaru, na margem direita do Alto Senegal, não muito longe de Kayes, era um posto avançado de comércio de frente para as minas de ouro de Bambuk. Bambuk, cercado pelos rios Senegal e Faleme, pode muito bem ter sido ‘a ilha do ouro’ ou Wangara, conhecida por al-Idrisi, onde o ouro de aluvião era coletado. [...] **No século XI ou XII, os comerciantes sudaneses aventuraram-se para o sul e abriram as novas minas de ouro de Bure no Alto Níger, na região de Siguiri** (1980, p. 155, tradução livre, grifo meu).

Os comerciantes estrangeiros, ao que parece, nunca souberam a localização dessas fontes de ouro, muito menos chegaram até elas, até porque os governantes e comerciantes sudaneses mantinham segredo sobre essas informações a fim de evitar interferência externa e manter seu monopólio sobre o comércio de ouro na região (LEVTZION, 1980, p. 153). Nesse sentido, os rios Senegal e Níger são reafirmados como barreiras tanto físicas como psicológicas para os mercadores muçulmanos, que por desconhecimento projetavam sobre essa terra a imagem dos “selvagens e antropófagos” Lamlam. Assim, como afirma John Hunwick, os rios Senegal e Níger atuavam como “linha efetiva de demarcação entre a zona de atividade comercial muçulmana e o interior pagão” (1979, p. 129, tradução livre).

Voltando à questão do ouro, aquele que era explorado em Bambuk (ou em idioma malinke Bambuhu) era conhecido por sua qualidade e pureza ímpares, o que lhe garantiu enorme notoriedade no mundo muçulmano e, mais tarde, na Europa. As técnicas antigas de extração e preparo do ouro, apesar de não serem tão produtivas quanto as atuais, foram adequadas para uma produção contínua capaz de suprir a demanda crescente que vinha das diversas rotas transaarianas (CURTIN, 1973, p. 628). A qualidade desse ouro foi o que, em parte, construiu a fama global do *dinar* enquanto moeda de troca. Como Maurice Lombard já afirmava em 1947: “Do século VIII ao XI, esse mundo muçulmano exerceu, tanto no Oriente como no Ocidente, uma supremacia econômica incontestável. Deve-o sobretudo à posse do ouro e ao valor universalmente reconhecido da sua moeda” (p. 143, tradução livre).

FIGURA 14 - RECORTE DE MAPA COM A LOCALIZAÇÃO DAS PRINCIPAIS MINAS DE OURO DO SAHEL OCIDENTAL



.Fonte: BERZOCK (s. d.).

Na virada para o século XI, o *dinar* já era uma moeda muito prestigiada, tanto dentro quanto fora do mundo árabe-muçulmano. Não por acaso, diversos mercados, incluindo aqueles ao sul do Sahara, procuraram se adaptar ao seu padrão monetário, o que pode nos ajudar a explicar as moedas lisas cunhadas em Tadmekka a partir do século IX que al-Bakrī descreve. Sobre elas, afirmam Nixon, Rehren e Guerra:

Estas foram produzidas pela fusão de pó de ouro ou pepitas em moldes cerâmicos, semelhantes aos usados para a primeira cunhagem em forma de pellets da Idade do Ferro europeia. Os autores sugerem que essas moedas não eram declarações políticas, mas provavelmente estavam em branco e destinavam-se a facilitar o movimentado comércio de caravanas islâmicas para destinos ao norte, sul ou leste. À chegada à costa mediterrânea, estas peças em branco teriam sido derretidas ou convertidas em moedas inscritas pelas autoridades locais” (2011, p. 1353, tradução livre).

Ou seja, o objetivo dos governantes de Tadmekka era produzir moedas em branco com formato similar àquele do dinar, características que davam a essas moedas valor elevado no comércio transaariano. Considerando ainda que o ato de estampar moedas nos primeiros séculos do Islam era prerrogativa dos califas, se trata também de uma iniciativa de criar uma moeda facilmente intercambiável (NIXON; REHREN; GUERRA, 2011, p. 1364). Sam Nixon, que estudou diretamente os achados arqueológicos de Essouk/Tadmekka, defende que a existência desses moldes de moedas de ouro são a evidência mais convincente de um comércio altamente desenvolvido na cidade, “não apenas demonstrando acesso a ouro altamente puro, mas também uma economia que apoia a conversão disso em forma de dinheiro” (2017, p. 262, tradução livre). Isso tudo em um momento que cresce a presença muçulmana e, mais especificamente, o domínio ibadita em Tadmekka, como apontam uma série de inscrições em árabe encontradas em um cemitério local (NIXON, 2017, p. 263). As discussões alimentadas pelas descobertas em Tadmekka, inclusive, levantaram a possibilidade de Gao também ter sido um grande fornecedor de ouro, sobretudo no período anterior à ascensão de Wàgádù (NIXON, 2017, p. 274). Por fim, existem evidências de um tipo de cunhagem similar em Awdaghust, que até meados do século XI estava sob a esfera de influência de Wàgádù (NIXON; REHREN; GUERRA, 2011, p. 1365).

Logicamente, quanto mais ao sul do deserto, menos comum era a cunhagem de moedas, tendo em vista que eram os laços com o comércio transaariano e sociedades com economias baseadas em moedas que incentivavam essa prática na região. Nas regiões mais interioranas, fontes e estudos arqueológicos indicam moedas locais fortes, como os búzios (NIXON; REHREN; GUERRA, 2011, pp. 1365-1366). Boa parte das trocas, todavia, era feita sob a forma de escambo, isto é, da troca direta de quantidade equivalentes de dois produtos. No caso das sociedades sahelianas, como Wàgádù e Gao, o sal era um dos principais recursos pelo qual se preferia trocar não apenas ouro, mas também cobre, mineral encontrado em abundância na região de Nioro e que foi sistemática e intensivamente explorado (BADEY, 2009, p. 38).

Como salienta Ann McDougall, o sal para os sudaneses tinha um valor muito maior que o do ouro, muito em razão da sua utilidade prática:

Como os historiadores que estudam esta região e era tendem a esquecer, o ouro brilhante que primeiro chama sua atenção não tinha valor intrínseco na África Ocidental. Não era uma 'necessidade de vida' de forma alguma. O sal, por outro lado, era valioso e necessário. Seu valor derivava de seu papel como componente necessário na dieta de homens e animais (1983, p. 266, tradução livre).

“O homem pode viver sem ouro, mas não sem sal.” É por esta razão que na África, os sais das costas do mar e o *sbakh* do deserto têm desempenhado um papel mais difundido do que até mesmo o metal mais procurado do mundo (1990, p. 231, tradução livre)

Essa demanda por sal pelos sudaneses, aliada à necessidade dos grupos pastoralistas de consumir cereais e grãos, amplamente produzidos nas sociedades estabelecidas na bacia do Níger, incentivou desde cedo a troca local entre esses grupos.

Ainda de acordo com McDougall (1980, p. 233), se produzia no Sahara Ocidental dois tipos principais de sal: (1) o sal-gema [*rock salt*], mais valioso, era coletado em pedaços facilmente adaptados a tamanhos uniformes, o que o tornava facilmente intercambiável, resistentes à quebra e impermeáveis à umidade, permitindo que fossem transportados por longas distâncias; além disso, sua qualidade e pureza permitiam seu consumo não apenas por animais mas também por humanos; (2) os sais da terra [*earth salt*], cuja pureza era variável e afetava a cor do produto, que poderia variar do avermelhado ao branco, geralmente são o produto da evaporação da água do mar ou da ação capilar da água; comparados ao sal-gema, eram inferiores em qualidade e durabilidade, sendo necessário que fossem dissolvidos em água para remover impurezas antes do consumo humano, ainda que para os animais agisse como um purgativo valioso. Pelas dificuldades em seu transporte, mais comum era que os rebanhos fossem levados aos *sbakh* (depressões fechadas inundadas caracterizadas pela presença de depósitos de sal; sing. *sebkha*) do deserto para “curas de sal”.

Existem algumas interpretações, aponta McDougall, que descrevem um interior saheliano que, devido à sua demanda pelo produto, era “faminto por sal”, tornando-se por isso dependente daquele que era trazido pelos comerciantes vindos do Norte. Todavia, como a autora demonstra, isso se trata de um mito que remete aos textos de Ibn Hawqal e Ca da Mosto e se baseia na ideia de que não havia produção de sal ao sul do Sahara, sendo necessário importá-lo do Norte, sendo que existiam diversas técnicas locais de produção de outros tipos de sal, como o sal da terra, o sal vegetal [*vegetable salt*] e o sal marinho [*sea salt*]. Além disso, complementa, a existência de um tipo de sal em uma região ou mercado não exclui a existência de outros tipos (1990, pp. 235-236). O que encontramos, na realidade, é uma diversidade de fontes para obtenção de sal que produziam tipos de sal com qualidades diferentes. Os sais do Sahara, em sua maioria do tipo sal-gema, eram altamente valorizados pelos sudaneses por sua qualidade superior, mas “não eram exatamente a tábua de salvação para o interior da África Ocidental que ele e outros escritores antigos queriam nos fazer acreditar” (MCDUGALL, 1990, p. 237, tradução livre).

Uma miríade de minas de sal é descrita em fontes árabe-muçulmanas, dentre as quais se destacam nomes como Awlil, N'teret, Tatintal, Ijil, Tishit, Tegaza/Tawdeni, etc. Porém, enquanto a localização de algumas delas não é bem definida, a mera existência de outras é uma incógnita. É o caso de Awlil, termo que aparece em obras de geógrafos árabe-muçulmanos como referente a uma mina específica, enquanto McDougall defende ser uma referência difusa a todas as fontes de sal conhecidas entre o Magrebe e o Sahel. “Ou seja, enquanto a Awlil de ibn Hawqal pode ter sido na realidade N'teret, a de al-Bakrī pode ser Tatintal” (1980, p. 242, tradução livre). Tatintal, por sua vez, citada somente por al-Bakrī, pode equivaler à mina de Ijil, assim como a Taghara citada por Al-Qazwini. Ijil era um *sebkha* produtor de sal-gema, que era extraído com mão de obra dos chamados Maxibinnu:

Segundo a tradição oral analisada por Claude Meillassoux, os Maxibinnu eram um povo de origem berbere que se casava com negros de Masina (Mali). No século XI, eles se mudaram para a área de Tishit como “servos” dos mercadores de Masina, os Masna. Eles, por sua vez, estabeleceram ligações comerciais no Sahel. Diz-se que “Maxibinnu” deriva de *maxa sere binnu*, “homens negros de Maxa” (o soberano do antigo estado de Gana [Wàgádù]), para quem eles supostamente extraíam, transportavam e comercializavam sal do *sbakh* de Ijil e Tishit (MCDOUGALL, 1990, p. 248, tradução livre).

Tishit, por sua vez, apesar de ser um *sebkha* de sal da terra, se tornou um assentamento bastante próspero não apenas pela exploração desse recurso como também por sua posição estratégica, que era utilizada para canalizar o sal de Ijil para extensas redes comerciais, papel duplo que desenvolveu com mais força a partir do século XII (MCDOUGALL, 1990, p. 250). Por fim, Tegaza e Tawdeni, indicadas pelos estudiosos como a mesma mina de sal, possuem localização geográfica definida, mas não se sabe ao certo quando foram descobertas e inseridas na dinâmica de exploração e comércio de sal. Assim, no geral, a maioria dos principais nomes encontrados nas fontes fazem referência convergem para lugares como Ijil, próxima da costa oeste do Sahara, e Tishit, ao norte de Awdaghust.

Para todos os efeitos, a localização exata desses pontos de extração de sal não nos é importante, mas sim (1) como e por quem eram explorados, (2) por onde seu sal era transportado e quem o consumia e (3) qual sua função no comércio transaariano. Para a primeira pergunta, a resposta parece ser bastante simples e direta: mão de obra escravizada. De acordo com Mlle Maïmouna Kane, algumas tribos berberes responsáveis pela exploração das salinas utilizavam trabalho de escravizados negros vindos do Sūdān (2011, p. 29). Todavia, as formas de trabalho variavam. Encontramos desde o trabalho “livre” dos Masna e do tipo clientelista, como o dos Azazires, até o trabalho efetivamente escravo, como entre os Massufa (MCDOUGALL, 1990, p. 254). Como Ijil e Tishit estão localizadas em

território das tribos Sanhaja dos Gudala, Masufa, Lamtuna e Lamta, eram essas populações que empregavam essa mão de obra e dominavam o comércio de sal na época de Wàgádù. Esse domínio, evidentemente, lhes garantia enorme poder político e econômico. Nas palavras de McDougall, o “controle de qualquer fonte de sal do Sahara era uma fonte potencial de energia e receita. Mesmo aqueles em posição de comercializar sal, como as tribos do Sahara, ou de tributá-lo, como o rei de Gana [Wàgádù], ganharam consideravelmente” (1983, p. 253, tradução livre).

Para a segunda questão, considerando a localização relativa dessas salinas, é evidente que o sal era escoado ao longo das rotas saarianas ocidentais, sobretudo na direção norte-sul, tendo em vista a alta demanda pelo produto no Sahel ocidental, mas também leste-oeste, em razão do consumo por sociedade nômades e seminômades do Sahara Central. Quanto a quem consumia, a resposta depende do tipo de sal que estamos a nos referir. Como McDougall, concordamos que é lógico pensar que o consumo de sal de fontes como Ijil ou Tawdeni, salinas de sal-gema, era limitado às elites econômicas das sociedades sahelianas, enquanto as opções mais baratas, como o sal da terra de Tishit, por serem inferiores em qualidade, eram mais consumidas pela população mais pobre (1990, p. 255). Além disso, a questão do transporte é crucial para pensarmos a movimentação do sal. Como explica Maïmouna Kane, esse transporte “exigia preparações minuciosas, quer em termos de meios, organização, formação de caravanas, etc. Será também necessário ter em conta as repercussões do mau tempo, do clima e dos perigos porque terão impacto no transporte de sal” (2011, p. 51, tradução). Portanto, o transporte de longa distância exigia a atuação de grupos especializados, no que as populações berberes novamente aparecem como forças monopolistas, o que nos ajuda a responder a terceira pergunta.

Com relação a terceira questão, para os Estados africanos do Sahel o comércio de sal contribuiu para a concentração de riqueza e o desenvolvimento de suas forças produtivas, aumentando a demanda por produtos de luxo. Tendo em vista o caráter monopolista desses Estados, seus governantes deram especial importância para o controle estrito desse comércio a fim de garantir estabilidade política interna, através do suprimento das demandas, e externa, garantindo segurança nas trocas comerciais. Eles aparecem, portanto, como forças concorrentes às tribos Sanhaja que controlavam o comércio ao norte. Para isso, a criação de zonas de influência, definidas por Kane, foi crucial:

A inter-regionalização desses contatos Norte-Sul especificará o quadro urbano de cidades como Gao, Djenné, Niani, Timbuktu, Bilma, Kawar, etc. Essas cidades do ponto de vista de sua situação em relação aos eixos comerciais e minas de ouro eram muitas vezes objeto de aposta. O controle das cidades modificou profunda e repetidamente a geografia desses estados. Estas últimas, embora muito extensas, eram difíceis de delimitar. Suas fronteiras tinham um caráter diferente dos atuais porque os territórios submetidos ou anexados eram desigualmente

dependentes. Preferimos falar de zonas de influência. De fato, **a estratégia desses grandes estados diante dos pequenos reinos ou vilas foi primeiro conquistá-los, favorecer a continuidade do sistema político e comercial mudando apenas os chefes e, em segundo lugar, impor o sistema de tributos.** Esta última era característica da economia de cada região: ouro, cavalos, trigo, animais domésticos, alimentos, escravizados, kolas etc...” (2011, p. 77, tradução livre, grifo meu).

A segunda principal função do sal para o comércio transaariano está na sua troca por ouro, sobretudo o sal-gema. O ouro era transportado pelos comerciantes sudaneses por meio de jumentos, bois e carregadores desde as suas fontes no sul até os centros comerciais nos limites com o Sahara, como Awdaghust e Tadmekka, onde obtinham o sal trazido em camelos pelos Imazighen, em sua maioria Sanhaja, desde as salinas do deserto, como Ijil e Tishit (LEVTZION, 1980, pp. 9-10). Não à toa, Wàgádù fazia questão de manter boas relações com Awdaghust. Como relata Levtzion, com base em ibn Hawqal, em meados do século X, “o rei de Awdaghust” trocou presentes com o Ghana e os governantes de Kugha, uma vez que ambos “precisavam urgentemente do rei de Awdaghust por causa do sal que chegou a eles [através de seu país] da direção [das terras do] Islam. Eles não podem prescindir deste sal”. As relações diplomáticas e comerciais eram vitais para garantir o fluxo do comércio de sal e ouro” (1980, p. 28, tradução livre).

Por fim, ainda sobre essas trocas, importante destacar que um mito bastante difundido na historiografia clássica é o da existência de uma prática de “troca em igual proporção” de sal e ouro. Essa tese pode ser rapidamente descartada ao considerarmos que existiam padrões bem definidos para as trocas, inclusive em relação ao valor de cada produto, mesmo em regiões onde o escambo dominava. Além disso, precisamos ter cuidado com outra armadilha, a de superestimar a importância e a amplitude do comércio de ouro, sobretudo no período anterior aos almorávidas. Nas palavras de Claude Cahen: “É claro que sua importância a partir de finais do século XI, sob a dinastia Almorávida e depois dela, é indubitável, mas não se segue que sua importância tenha sido a mesma anteriormente” (1981, p. 545, tradução livre). Seu impacto na história econômica e monetária, continua Cahen, foi limitado até meados do século X, conclusão que é reforçada pelo fato de nenhum vestígio desse ouro ter sido encontrado na Europa ao norte do sul da Itália antes de meados do século XI (1981, p. 539). Por outro lado, com o avanço dos estudos historiográficos e arqueológicos, hoje é possível dizer que o comércio de ouro, impulsionado pelas trocas com outros produtos, como o sal, já possuía no início do século XI dimensões transaarianas. O ouro sudanês chegava a regiões tão longínquas, no mínimo, quanto Al-Andalus e o Miṣr. Os acontecimentos e transformações do século XI apenas intensificaram esse processo, ampliando o raio de ação e influência do comércio transaariano e, decorrentemente, a

distância que seus produtos alcançavam (ou que produtos importados atravessavam para chegar aos grandes centros de poder do Sahel).

### 3.3.2 Escravidão comercial

Antes de tratarmos sobre a escravidão na África, é necessário que apontemos um problema clássico na historiografia sobre o assunto: o da homogeneização do termo “escravo”. Em outras palavras, precisamos criticar a essencialização do que é escravidão. Para isso, como fez Claude Meillasoux, é crucial a crítica à definição idealizada do que é o escravo, que nos leva a ver a escravidão “menos como sistema social do que através da definição de escravo” (1995, p. 9). Uma dessas definições é justamente aquela que reduz os escravizados a simples bens exportados e comercializados, uma característica importada da historiografia sobre a escravidão atlântica que apaga a humanidade dessas pessoas e impõe característica exógenas a uma escravidão que, na realidade, era multifacetada. Como definem Suzanne Miers e Igor Kopytoff:

O escravo da visão comum do Ocidente é antes de tudo uma mercadoria, que pode ser comprada, vendida e herdada. Ele é um bem móvel, totalmente em posse de outra pessoa que o usa para fins privados. Ele não tem controle sobre o seu destino, não tem escolha de ocupação ou empregador, não tem direitos à propriedade e ao casamento e não tem controle sobre o destino de seus filhos. Ele pode ser herdado, movido e vendido sem consideração com seus sentimentos, e pode ser mal-tratado, algumas vezes até morto, com impunidade. Além disso, sua descendência herda o seu status (1977, p. 3).

Pensando a escravidão dessa forma, a “liberdade”, na forma da “pessoa livre”, seria justamente seu oposto completo, sua antítese, em uma oposição mecânica que apaga uma série de elementos e casos intermediários. Esses estereótipos, naturalmente, foram deslocados para a realidade da África, mesmo que as similaridades entre a escravidão das sociedades africanas e ocidentais sejam bastante limitadas. Realmente havia pessoas que eram compradas ou capturadas e “posteriormente incorporadas em bases diferentes das que nelas nasceram”; porém, a semelhança com o modelo ocidental termina aí (MIERS; KOPYTOFF, 1977, p. 5). Nesse sentido, vale destacar que o termo ‘escravo’, derivado das línguas europeias, muitas das vezes sequer possui um cognato nos idiomas africanos, que distinguem formas de servidão de forma muito mais plural. Existem diversos casos de escravizados africanos que não herdavam seu status de escravo, que não eram vendidos nem considerados bens ou mercadorias, ou mesmo que se tornaram ricos e poderosos. De maneira geral, muitos sequer formavam uma classe à

parte, como no caso ocidental. No geral, boa parte das características do modelo escravocrata ocidental não podem ser encontrados nesses casos, o que não justifica chamar a escravidão africana de “benigna” por ser um suposto desvio de uma norma definida pelo modelo ocidental (MIERS; KOPYTOFF, 1977, p. 6).

Para Mohamed Hassan Mohamed (2010), essa projeção feita sobre a escravidão africana remete às ideias dos abolicionistas europeus do século XIX, retomadas no século XX pelos africanistas anglófonos pós-coloniais. Como ele demonstra, a visão racializada de Hegel não foi superada por esses estudiosos. Pelo contrário, Mohamed aponta como a concepção de um “*habitat* do negro” ao sul do Sahara persistiu, tendo em vista que esses africanistas pós-coloniais “ao que parece, não podiam – e não escaparam – da ‘raça’ precisamente porque ela já estava incorporada na ideia ‘ocidental’ de África e Africano” (2010, p. 353, tradução livre). Muito em razão disso, noções associadas à escravidão negra nas Américas foram transplantadas para os estudos da escravidão africana, criando analogias, no mínimo, problemáticas. Um exemplo disso foi a construída entre uma “diáspora africana na África” causada pelo tráfico transaariano de escravizados (e, mais especificamente, para o Maghreb “branco”) e a diáspora para as Américas. Nas palavras de Mohamed, “muito parecido com a diáspora africana que é usado para enunciar, ‘o tráfico de escravizados transaariano’ é modelado a partir do comércio transatlântico de escravizados que produziu a diáspora africana nas Américas” (2010, p. 354, tradução livre). Essa extrapolação da experiência africana nas Américas para os estudos de experiências passadas na África é o que Mohamed chama de “americanização”, processo que também envolve a transposição teleológica de ideias como as de raça e de diáspora, ou ainda da equivalência automática entre negro e escravo, ignorando outra forma de ser do negro senão enquanto cativo. “No processo, a caravana tornou-se uma alegoria para o navio negreiro com o Sahara como sua passagem intermediária” (MOHAMED, 2010, p. 365, tradução livre).

Em sequência publicada em 2012 ao artigo supracitado, Mohamed desenvolve a concepção de “secularização”, isto é, de que ao elaborarem uma história pretensamente científica, portanto laica, os africanistas anglófonos mascararam um discurso mais antigo, e formador do seu próprio; nesse processo, a raça substituiu a religião como categoria discriminatória e “desistoricizante”. Em outras palavras, ao projetarem a história africana nas Américas sobre aquela da escravidão transaariana, eles não apenas retiraram dos negros africanos a sua história como os aprisionaram nos mecanismos de raça e os deslocaram de sua própria história através de analogias, como o autor desenvolveu no artigo de 2010. Além disso, como Mohamed defende,

o mapa etnográfico deste espaço [saariano] não se conformava ao binarismo branco-negro que sustentava a atual compartimentação da África. [...] O contraste entre os habitantes do litoral mediterrâneo no norte e as bacias dos rios Senegal e Níger no sul era óbvio demais para exigir comentários. Mas “no meio-termo” havia amplo espaço para identidades trocadas” (2012, p. 422, tradução livre).

Evidentemente, como aponta Michael Gomez, com o desenrolar e expansão da escravidão transaariana, houve uma crescente associação dos negros à escravidão em uma lógica similar à racial, como no caso dos *Haratin*, no Marrocos — definindo-se raça como a “desagregação e reformulação culturalmente orquestrada e socialmente sancionada da espécie humana em categorias amplas e hierárquicas refletindo supostos níveis respectivos de capacidade, propensão e beleza, e de maneiras muitas vezes amarradas à expressão fenotípica” (2017, p. 56). Todavia, isso não corrobora a visão dos africanistas abordados acima. Antes, demonstra uma construção discursiva anterior feita sobretudo por árabe-muçulmanos e que já foi abordada neste capítulo. Além disso, mais uma vez conforme Mohamed, as próprias fontes da época contradizem o discurso colonialista anglófono acerca do suposto binarismo racial, sejam elas escritas, arqueológicas ou pictográficas (2012, p. 422).

### **Comércio transaariano, escravidão e a atuação de Kanem e da Núbia**

As lógicas de parentesco em sociedades africanas, islamizadas ou não, orientavam em grande parte como funcionava a escravidão no continente, ainda que haja amplo debate sobre o assunto (ver LOVEJOY, 2000). Além disso, deve-se apontar que existiam diversas formas de se adquirir pessoas escravizadas, desde as transações pacíficas e voluntárias até aquelas que envolviam a coerção, como a compensação por crimes paga em pessoas, a venda de membros incorrigíveis da sociedade para grupos externos a ela, o sequestro casual ou organizado (*razia*).

No Sahel, por exemplo, um elemento importante para o impulsionamento da escravização e, por decorrência, do comércio de escravizados foi o exército. A organização e imposição militar dos estados sahelianos, aponta Meillassoux, foi aspecto central para a prática de *razias* às populações localizadas ao sul dos rios Níger e Senegal, em um movimento de procura constante pela guerra (1985, pp. 40-41). Para ele, isso caracteriza o que ele chama de “economia guerreira”: “Nas sociedades militares e escravagistas, não era a captura que gerava a escravidão, mas a economias de guerra” (1985, p. 156). Esses estados, que no começo do século XI se projetavam enquanto atores volantes do tráfico transaariano de pessoas escravizadas, canalizavam parte de seus tributos para a manutenção de

exércitos permanentes, utilizados tanto para o controle comercial das rotas que controlavam quanto para a escravização de outras populações. Evidentemente, os sequestradores, sejam Estados organizados ou pequenos grupos nômades especializados, encontravam um mercado pronto para receber suas vítimas. Existia uma crescente demanda de mão de obra em Estados maiores e na produção de produtos como sal e ouro.

Nesse sentido, se por um lado as lógicas de parentesco possuem grande peso no modo de funcionamento da escravidão africana nesse período, o comércio transaariano se torna uma espécie de contrapeso ao incentivar transações de longa distância, inserindo a impessoalidade em relações que antes envolviam apenas grupos de parentesco locais:

Uma vítima de sequestro era comprada mais facilmente longe de sua casa... Esse comércio de longa distância exigia algum grau de organização e especialização, e as transferências não eram mais simples transações bilaterais, mas envolviam intermediários e empresários. [...] Ainda mais impessoal era a captura e descarte de prisioneiros de guerra ou o tributo em seres humanos muitas vezes exigido pelos governantes, pois tais transferências envolviam empreendedorismo militar e comercial em maior escala (MIERS; KOPYTOFF, 1977, p. 13, tradução livre).

Nesse processo, além dos usos mais tradicionais para pessoas escravizadas, como aqueles relacionados à vida pessoal (esposas, concubinas e filhos) e à economia local (geralmente com funções especializadas, como pastores, fazendeiros, canoeiros, artesãos, fiandeiros, tecelões, açougueiros, pedreiros, construtores, etc), a mão de obra escravizada se tornou a base para funções relacionadas ao comércio transaariano, como a de produtores de sal, mensageiros, agentes comerciais, comerciantes e especialistas em alfabetização. Além disso, seu uso como servidores nas cortes de governantes e altos funcionários, oficiais de estado, burocratas, guerreiros e comandantes militares, foi impulsionado, uma vez que dentre os deveres desses grupos estavam a manutenção do Estado, e, portanto, dos exércitos, e a captura de novas pessoas para a escravidão (MIERS; KOPYTOFF, 1977, pp. 55-56). De acordo com a categorização de John Ralph Willis:

Os escravizados sustentavam as salinas e as tamareiras das sociedades do deserto; (1) eles trabalhavam nas plantações de especiarias do litoral da África Oriental (2) - tornaram-se os carregadores e colocadores no comércio transaariano; (3) e constituíam a comitiva – a verdadeira riqueza e moeda – dos notáveis das sociedades islâmicas (1980, p. 184, tradução livre).

Dessa forma, podemos perceber que havia uma clara complementaridade da escravidão com o comércio de ouro e sal. Anne Haour, baseada nos estudos de Meillassoux, defende que a escravização e

comércio de escravizados desempenhou papel central no desenvolvimento político-econômico do chamado “cinturão saheliano-sudânico”, muito em razão da existência de políticas “fundadas na existência de uma classe guerreira aristocrática, que era mais eficiente quando a aquisição de pessoas e bens se dava por meio de pilhagem e rapto” (2011, p. 73, tradução livre). Tais políticas, importante salientar, almejavam suprir tanto demandas internas de mão de obra, relacionadas à produção e ao comércio, quanto externas, relacionadas sobretudo ao mundo árabe-muçulmano. Essas “economias guerreiras”, portanto, necessitavam de um constante fluxo de pessoas escravizadas vindas do sul, isto é, das terras dos chamados Lamlam/Damdani. Portanto, para as sociedades sahelianas ocidentais, o comércio de escravizados ocorria tanto em paralelo quanto em complementaridade com o comércio de produtos como o sal e o ouro. Se por um lado temos a venda ou troca de escravizados por produtos como sal, ouro e prata, por outro temos seu uso na produção destes (MEOUAK, 2010, p. 64).

Os principais atores ligados ao comércio de pessoas escravizadas, de acordo com a historiografia, são o reino de Kanem e a cidade de Zawila. Para Nehemia Levtzion, existia uma diferenciação clara entre o Súdão Central, onde fica Kanem, e o Ocidental, onde ficam Wàgádù e Gao:

Kanem no Súdão Central não tinha ouro para oferecer, e seu comércio era principalmente de escravizados. Zawila, na rota de Kanem a Trípoli, tornou-se o mais famoso centro de tráfico de escravizados do Saara. No Súdão Ocidental, onde o ouro dominava o mercado, o comércio de escravizados era em escala mais limitada. Essa diferença no papel do ouro e dos escravizados entre o Súdão Ocidental e Central, respectivamente, teve consequências históricas de longo alcance (1980, pp. 174-175, tradução livre).

Para ele, essa diferenciação se deve ao suposto fato de que, por um lado, o comércio de ouro depende de um ambiente em que “a paz e a segurança prevalecessem em todo o país entre as fontes de ouro e as cidades mercantis do Saara”, o que “encorajou a formação de estados, sua integração em impérios de grande escala e a disseminação do Islã para o interior, ao sul”; por outro lado, de que o comércio intensivo de escravizados, por se basear em ataques contínuos e, portanto, em relações hostis com sociedades vizinhas, não permitiria essa estabilidade, exigindo outra formação político-econômica (1980, pp. 174-175).

Porém, discordamos que exista incompatibilidade entre as duas atividades. Pelo contrário, conforme visto anteriormente, as sociedades sahelianas ocidentais conformaram verdadeiras “economias guerreiras” que mantinham relações hostis com as populações de seu entorno. De acordo com Claude Meillassoux (1995), essas economias conformavam formas de economia escravista específicas, não implicando necessariamente em uma forma de expansionismo ou na reprodução de

relações de parentesco. Além disso, a escravidão foi atividade crucial na garantia da estabilidade política em Kanem, permitindo sua posterior expansão e consolidação enquanto potência econômica transaariana, ascensão possibilitada também por seu papel enquanto ponto fulcral nas rotas entre o Sahel Ocidental e a costa mediterrânea das regiões do Fezzan e do Miṣr. Levtzion mesmo aponta para essas práticas nas terras ocidentais ao citar o uso de mão de obra escravizada nas minas de sal de Taghaza e de cobre de Takedda e o uso extenso de sudaneses escravizados no Maghreb e na Ifriqiyyah (1980, pp. 175-176), ainda que subestimando seu papel na economia ocidental em comparação com a de Kanem. Nas palavras de Kevin Shillington:

Essa estrada via Fezzan e Kowar foi possivelmente a mais antiga e certamente a mais duradoura e fácil travessia do Sahara. Ela oferecia a ligação mais curta entre, por um lado, os entrepostos do norte da África (com seu acesso direto ao sul da Europa, Egito e Levante) e, por outro, os mercados sul saarianos para os produtos brutos extraídos das profundezas da África tropical. África. Trouxe benefícios econômicos e associados para comerciantes, governantes e altos funcionários do estado em ambos os lados do deserto, bem como para comunidades comerciais nômades e oásis intermediárias, enquanto seu papel como canal para o norte-sul islâmico religioso, cultural, intelectual, e as influências técnicas tiveram implicações de longo alcance para o desenvolvimento das instituições políticas, econômicas e sociais Kanemi (2005, p. 734, tradução livre).

Todavia, não se trata de igualar a importância das duas atividades nas economias em questão. A escravização e comércio de escravizados ainda são consideradas as principais fontes de riqueza para o antigo Kanem junto com o tráfico de outros produtos brutos do interior da África, ainda que alguns de seus governantes sejam conhecidos por sua riqueza em ouro (SHILLINGTON, 2005, p. 735).

Essas pessoas escravizadas eram vendidas ou trocadas por têxteis, armas e outras manufaturas transportáveis da Europa, norte de África, Miṣr e Levante, além de cavalos da raça Barb do norte da África, acompanhados de estribos e outros equipamentos de cavalaria (SHILLINGTON, 2005, p. 735). Em um movimento retroalimentado, esses equipamentos garantiram uma superioridade tecnológica que possibilitou a ascensão militar de Kanem a partir do século XI e, conseqüentemente, a expansão de suas práticas de escravização. Ao mesmo tempo, almejando a estabilidade dessa dinâmica, sobretudo a partir do século XI, Kanem passou a se preocupar cada vez mais em manter sua hegemonia sobre as rotas norte-sul que o conectavam à costa do Fezzan, na Ifriqiyyah. Essa preocupação levou os governantes Kanemi a conquistarem, protegerem e controlarem essa rota pelo menos até o norte dos oásis de Kowar e até mesmo a anexar brevemente o Fezzan (SHILLINGTON, 2005, p. 735). Logo, sua expansão era tanto resultado da escravização e comércio de escravizados quanto uma forma de garantir sua continuidade:

Episódios de aparente expansão para o norte são tipicamente interpretados como tentativas de Kanem-Borno de proteger os interesses comerciais na rota central do Sahara para o norte da África. É, por exemplo, relatado nas crônicas de Kanem-Borno que Arku, governante de Kanem-Borno no século XI, estabeleceu assentamentos de escravizados em uma série de oásis entre o Lago Chade e Fezzan, assim como seus sucessores estão documentados ao longo dos séculos (HAOUR, 2011, p. 72, tradução livre).

O principal parceiro comercial de Kanem ao norte dessas rotas era a cidade de Zawila, no Fezzan, que fazia parte de um complexo maior de cidades e estados de origem e/ou governo ibadita, dentre elas Wargala, Djarma, Ghadames, Tahert, Wadan e Kawar. De acordo com o relato de Al-Iṣṭakhrī (século X), aponta Gomez, os escravizados negros que eram vendidos nos países islâmicos provinham do Sūdān, sendo que “a maioria desses escravizados negros converge para Zawīla” (2017, p. 28, tradução livre). Governada pela tribo berbere dos Khattab, Zawila estava localizada em um ponto onde as rotas leste-oeste que conectavam o Maghreb ao Miṣr fatímida se cruzavam com a principal estrada norte-sul. A projeção da cidade era tal que nem al-Qāhira, principal centro comercial a leste, a rota que vinha de Zawila desembocava no Bab Zawila ou Zuwayla, o ‘Portão de Zawila’ (MARTIN, 1969, p. 18). Não à toa, como nos informa Meouak, Zawila era um ponto de encontro para caravanas que transportavam escravizados, de onde partiam para as mais diversas localidades (2010, p. 128).

Outros atores do comércio transaariano comumente associados ao tráfico de escravizados são os núbios, muito em razão do *baqt* com os muçulmanos egípcios e da longevidade dos sistemas de troca e ligações transaarianos ao longo do corredor do rio Nilo desde a Idade do Bronze (EDWARDS, 2011, p. 82). Todavia, como aponta David Edwards, autores como Spaulding e Kapteijns discordam que até o século X o tráfico de escravizados seja um elemento tão importante na economia núbica quanto se imaginaria a princípio. O próprio aparecimento de escravizados na lista de itens trocados nos termos do *baqt*, não pode ser utilizado, de acordo com Edwards, como base confiável para analisarmos a situação:

No entanto, como a maioria das referências posteriores a este acordo tendem a centrar-se em ocasiões em que os termos do *baqt* (incluindo a entrega de escravizados) não estavam sendo cumpridos, **a existência de tais acordos não fornece por si só uma base muito firme para afirmar a existência de um comércio externo significativo de escravizados, ou que pudesse ser caracterizado como ‘comercial’**. Nossos únicos outros registros de grupos significativos de “núbios” entrando no Egito para se tornarem escravizados são encontrados em relatos de campanhas militares na Núbia, que em algumas ocasiões retornaram com grupos de prisioneiros de guerra (2011, p. 89, tradução livre, grifo meu).

Assim, além das irregularidades na manutenção das entregas do *baqt*, não parece haver evidências que permitam concluir que esse tráfico de escravizados no sentido norte-sul ao longo do Nilo seja tão intenso quanto aquele que ocorria nas regiões central e ocidental do Sahara.

Corroborando com essa tese está a dificuldade, demonstrada pelo mesmo autor, em encontrar na documentação pessoas escravizadas com origens sudanesas/núbias, frente a registros de pessoas comercializadas de outras origens, mesmo em grandes acervos documentais como o da famosa *genizah*<sup>4</sup> da sinagoga Ben Ezra, em al-Qāhira (2011, p. 89). Outra evidência que pode ser posta em dúvida é a da existência de escravizados “núbios” nos exércitos islâmicos do Miṣr a partir do final do século IX. Todavia, mesmo que tenham formado unidades poderosas, eles não parecem ter sido mais do que um dos vários elementos que integravam esses “exércitos de escravizados”, geralmente composto por unidades de infantaria. Esse quadro mudaria temporariamente a partir do início do século XI, com a ampliação do corpo de soldados escravizados pelos fatímidas. Essas pessoas, todavia, tinham origens variadas, incluindo não apenas sudaneses e núbios, mas também berberes, Rum (bizantinos) e fezzaneses (EDWARDS, 2011, pp. 89-90). Afinal, apesar de sociedades como Wàgádù, Kanem e Núbia serem os principais fornecedores de pessoas escravizadas para maghrebins, fezzaneses e egípcios, eles não eram suas únicas fontes, bem como os negros sudaneses não eram os únicos a serem escravizados:

Em relação às percepções mais modernas e populares da origem africana dos escravizados no mundo muçulmano, talvez valha a pena voltar a enfatizar as muitas e variadas fontes de escravizados que entram no mundo muçulmano (e bizantino), inclusive com a presença considerável de escravizados ‘europeus’, particularmente de origem ‘eslava’ (os *saqāliba*), tanto nos períodos medievais quanto pós-medievais (EDWARDS, 2011, p. 89, tradução livre).

Em contrapartida, sendo isso verdade, não podemos esquecer que, como vimos, a associação entre negros e escravidão é algo antigo, que começa nessa época e paulatinamente se torna um consenso até o final da pré-modernidade.

## **O Islam e a escravidão**

---

<sup>4</sup> Espécie de depósito achado em sinagogas onde se guarda de maneira temporária textos, documentos e objetos de caráter sagrado que estejam danificados, defeituosos ou em desuso. Dentre os documentos guardados, todavia, podem ser incluídos aqueles de “natureza mundana”, como cartas particulares ou contratos legais, mas que contém quaisquer tipos de referência ou invocação a Deus, ou mesmo textos completamente laicos, mas escritos em línguas judaicas que utilizam o alfabeto hebraico.

Willis aponta que o Islam como fator central da escravidão norte-africana sofreu uma série de transformações a partir do século VII, estimuladas em grande parte por mudanças na forma como a propriedade e a terra começaram a ser vistas com a introdução da religião no espaço saariano:

Mais uma vez, a questão do trabalho escravo está ligada da maneira mais próxima possível com as questões críticas da posse da terra e herança. Os escravizados eram considerados uma mercadoria – uma espécie de propriedade – e, como a terra, passados de geração em geração. O estabelecimento do domínio islâmico na África trouxe uma mudança de propriedades comunitárias, onde a terra era trabalhada pela família e unidades de linhagem, para a propriedade individual na qual a terra (ao contrário da visão tradicional) era alienada para uso pessoal (1980, p. 184, tradução livre).

De acordo com Meillassoux (1985, pp. 35-36), os primeiros relatos de tráfico transaariano de escravizados no Fezzan datam desse século VII, ainda que algum comércio desse tipo já existisse localmente em algumas regiões. O relato de al-Yakubi, do final do IX, apontava para um comércio de certa forma já sistematizado, no qual a atuação de tribos berberes islamizadas era central. No início do século XI, a conversão de líderes sahelianos se tornou uma justificativa moral para combater e subjugar “pagãos”, além de intensificar a associação de sacerdotes muçulmanos com o comércio de escravizados. Nesse processo, desenvolveram-se classes mercantis especializadas no comércio de escravizados, em sua maioria muçulmanas, como a dos *maraka* e dos *jula*, que não tinham uma origem étnica particular, mas geralmente eram estrangeiros onde atuavam (MEILLASSOUX, 1985, pp. 40-44).

Com o desenvolvimento do comércio de pessoas escravizadas, o problema moral latente ao Islam em relação à prática da escravização se manifestou enquanto contradição:

Este é, de fato, o caso do constrangimento causado pelo transporte de servos e escravizados (*al-hadam wa-l-raqiq*) para os comerciantes ibaditas que, ao que parece, estavam constantemente em busca de uma certa justificativa para suas atividades comerciais como comerciantes de escravizados, que são muito discutíveis no que diz respeito aos fundamentos da lei muçulmana (MEOUAK, 2010, pp. 130-131, tradução livre).

De acordo com Chouki El Hamel, existe certa permissividade no texto do *Qur'an* (Corão) no tocante à existência da escravidão, apesar de encorajar a libertação de escravizados. A lei islâmica (*Sharī'ah*), todavia, divergiu do texto sagrado ao regulamentar a prática, ainda que o Qur'an e o profeta Muhammad, em seu *Hadīth* (*corpus* de tradições escritas) instassem “a que se usasse de delicadeza para com os escravizados” e, ainda que não obrigassem a isso, “que os senhores os libertassem após algum tempo” (2004, p. 16, tradução livre).

A *Sharī'ah* foi fruto de um processo histórico de longo prazo, no qual intelectuais muçulmanos debateram e compilaram um código de leis que, na prática, continuou aberto a discussões e divergências, o que pode ser “comprovado por uma riqueza de material árabe, incluindo documentos comerciais e principalmente correspondência entre agentes comerciais e seus senhores” além de uma série de tratados legais abordando princípios gerais sobre escravidão e questões internas a ela, como “status de escravo, direitos e deveres; e veredictos jurídicos produzidos para responder a casos específicos de escravidão” (KANE, 2017, p. 99, tradução livre).

Pensando nisso, é crucial que apontemos a relação entre as práticas sociais e esses textos jurídicos. Isto é, enquanto resultado de processos sociais, esses textos foram afetados pelas condições materiais de sua produção. Nas palavras de Kecia Ali, o estabelecimento de redes de conversação “em um mundo muçulmano profundamente interconectado, com forte circulação não apenas de bens, mas de pessoas e ideias, levaram a formas de Islam localmente moduladas entrarem em contato e serem desafiadas por outras normas e prática” (2010, p. 21, tradução livre). Em outras palavras, em vez de simplesmente refletir aquilo que já se encontrava nos textos, filósofos e juristas muçulmanos versaram sobre os mais diversos assuntos, incluindo a escravidão, tendo como referência a prática cotidiana e, claro, seus próprios interesses e visões de mundo.

No século IX, o filósofo Abu Hamid al-Ghazali se baseou em passagens do *Hadīth* para defender que “o Islam supõe que a condição natural da humanidade é a liberdade, e que, portanto, a escravidão pode resultar legalmente de três condições apenas”, sendo elas: nascer de pais escravizados; “ser capturado durante a guerra, desde que o cativo não já fosse muçulmano”; ser adquirido através da compra (EL HAMEL, 2004, p. 16). Al-Ghazali faz parte de um contexto no qual as escolas jurídicas do Islam (*madhāhib*) estavam ainda se consolidando e, portanto, procuravam ainda estabelecer regras sólidas no que diz respeito à escravidão. Nesse sentido, a ideia era prever o máximo de situações possíveis e prescrevê-las em lei, deixando claro, por exemplo, deveres e direitos, bem como normas processuais precisas:

Os escravos não detinham qualquer poder legal: não podiam testemunhar em juízo; eram excluídos das cerimônias religiosas; e seus donos eram responsáveis por quaisquer multas em que eles incorressem. Mas a lei islâmica, efetivamente, encampou diversas mudanças que beneficiaram o escravo. Isso incluía a atribuição de uma série de novas responsabilidades ao senhor. Este devia disponibilizar os meios para prover as necessidades vitais, tais como prover o escravo de atenção médica adequada, sustentá-lo quando idoso, evitar o sobretabalho do escravo e eventualmente libertá-lo (EL HAMEL, 2004, p. 17).

Nesse seguimento, um dos principais critérios para a definição dos potenciais escravizados foi a inserção dos indivíduos no *dār al-Islam* (morada do Islam), ou seja, no território governado pelo Islam. Logo, a conversão era o elemento mais importante para se considerar alguém como membro da *umma* e, logo, como integrante do *dār al-Islam*. Todavia, ser muçulmano era visto também como um “traço civilizatório”, no sentido que se converter significava a adoção de um conjunto de crenças, leis e valores, bem como de uma língua comum, o árabe. Isso tudo inclui, vale destacar, ideias compartilhadas acerca da condução do comércio (BERZOCK, 2019, p. 26). Quem estivesse fora desses marcos estava no chamado *dār al-Harb* (‘morada da guerra’), isto é, nos territórios ocupados por “descrentes pagãos” e que eram passíveis de serem invadidos para fins de captura e comércio de escravizados (BERZOCK, 2019, pp. 27-28). Essa lógica, explica Ousmane Kane, deriva da tradição árabe pré-islâmica onde, quando duas tribos beduínas conflitantes se confrontavam, aquela que fosse vitoriosa poderia dispor das pessoas e bens da tribo derrotada como quisesse, o que foi teorizado na lei islâmica de maneira semelhante: “De acordo com a jurisprudência de Maliki, o líder político da comunidade muçulmana (imame) poderia fazer o seguinte: matar inimigos derrotados, libertá-los, fazê-los pagar resgate, fazê-los pagar o imposto de votação e manter sua religião, ou escravizá-los” (KANE, 2017, pp. 99-100, tradução livre).

Nessa lógica de guerra orientada contra os “descrentes”, transformados em prisioneiros de guerra, alguns mecanismos surgiram como base para a escravização de muçulmanos, como o *takfīr*, espécie de excomunhão de um muçulmano por acusações de apostasia; a *jihād*, a guerra santa contra os infiéis; e a *ghazwa*, que funcionou como substituto da *jihād* ao funcionar como incursão de pilhagem contra os “inimigos do Islam” (WILLIS, 1980, p. 189). O surgimento de mecanismos como estes, bem como o uso da *jihād* para fins como o da escravização, apontam não apenas para uma prática social divergente dos textos sagrados como, ainda, para a existência de manipulações discursivas e exploração de brechas encontradas na lei islâmica quando o assunto era escravidão. Criticando o idealismo das leis, faz sentido pensarmos que na prática existiam verdadeiras batalhas jurídicas e intelectuais, eivadas de interesses distintos acerca da escravidão e do comércio de escravizados, interesses estes que extrapolavam o campo religioso.

O caso do famoso erudito do século XVI, Ahmad Baba, serve-nos como exemplo dessa prática, no que faremos um breve uso anedótico a fim de compreender esse fenômeno. Sua obra *Mi`rāj al-ṣu`ūd*, escrita em Timbuktu, é uma *fatwa* (parecer jurídico) que aborda a questão dos sudaneses escravizados que reivindicavam sua liberdade nos mercados da costa norte da África, alegando terem

sido capturados apesar de serem muçulmanos (NOVO, 2010, p. 75). Se por um lado, nesse documento, Baba enfatiza a tese de que a cor da pele negra não possui relação com a escravidão no Islam, por outro, seu interesse por trás da obra talvez seja mais escuso. Como aponta Marta García Novo, sua intenção pode ter sido “remover os possíveis impedimentos ao comércio transaariano de escravizados que uma interpretação mais rigorosa da jurisprudência Māliki poderia ter estabelecido, beneficiando assim os interesses econômicos de seu grupo social, a elite berbere (Masūfa) que a controlava na época” (2011, pp. 3-4, tradução livre).

O que essa anedota nos revela é que existia certa margem de manobra dentro da lei islâmica, dados os interesses de certos grupos no comércio de escravizados, quando o assunto era escravidão. Além disso, ele evidencia uma posição ambivalente, que Kane aponta como algo comum entre os intelectuais muçulmanos:

A atitude dos enclaves intelectuais [*scholarly enclaves*] em relação à escravidão era ambivalente. Por um lado, eles se opunham à escravização dos muçulmanos e, de fato, recebiam escravizados muçulmanos fugitivos. **Eles eram a favor da alforria até certo ponto, pois o Islam considera a alforria de escravizados um ato muito virtuoso** (o que levou alguns a argumentar que a alforria de fato fortalece a escravidão). No entanto, por outro lado, os estudiosos muçulmanos não estavam comprometidos com a abolição, até porque **a erudição dependia do trabalho gratuito fornecido em grande parte por escravizados** (e estudantes não remunerados) (2017, p. 48, tradução livre, grifos meus).

Outro aspecto a ser destacado do caso de Ahmad Baba é a forma como seus contemporâneos assumiam que os sudaneses negros não eram muçulmanos e, portanto, passíveis de serem escravizados, postura criticada por ele. Essa associação entre as populações negras e a escravidão, ainda que por signos outros que não apenas o do tom de sua pele, é antiga e se baseia em uma série de generalizações e preconceitos difundidas na literatura árabe-muçulmana, bem como em um sentimento de superioridade árabe em relação aos africanos que foi reforçado com a islamização dessas populações (MEOUAK, 2011, pp. 117-118).

Mohamed Meouak (2011) explica que os intelectuais árabe-muçulmanos dividiam as populações negras em quatro grandes grupos: Zanj, Habasha, Nuba e Sūdān. Por vezes, ainda, encontramos o termo Barbara. Defini-las geograficamente, todavia, pode ser uma perda de tempo. De acordo com Paulo Fernando de Moraes Farias (1980), essas categorias não estão exatamente localizadas espacialmente, muito menos dizem respeito a grupos étnicos específicos. O erudito clássico Muḥammad 'Abd Allāh al-Kisāī, em sua obra *Qīṣaṣ al-Anbiyā'* de 1220, usa o termo *sūdān*, por exemplo, para se referir a núbios, zanj, berberes, sindis e indianos, aponta Haroon Bashir (2019, p. 95).

Portanto, essas categorias dizem respeito muito mais aos árabe-muçulmanos do que aos africanos em questão, uma vez que elas projetam uma série de estereótipos sobre a realidade, moldada conforme modelos ideais (1980, p. 118). Mais do que isso, aponta Farias, havia um claro uso ideológico dessas categorias para justificar a escravidão e/ou a servidão dessas populações (1980, p. 128). É a “biblioteca islâmica”, nos termos de Ousmane Kane explorados no capítulo anterior, posta em ação.

Esses preconceitos eram expressos, por exemplo, através do vocabulário usado por escritores árabes ao falarem sobre os povos sul saarianos. Meouak desenvolve como os termos *bukm* (“mudos”) e *ġināwa* (“Guiné”/“Guineenses”) evidenciam uma percepção negativa, senão sectária, que os árabes tinham em relação aos negros e que guardam estreita relação com a escravidão (2007, p. 313). Ao escarnecerem das línguas das populações sudanesas, reafirmavam sua suposta superioridade:

A história da superioridade cultural de alguns povos sobre outros é bem conhecida de historiadores e antropólogos. Muitas comunidades, considerando-se culturalmente superiores, designaram alguns de seus vizinhos como “*bafouilleurs*”, “*baragouineurs*” [tagarelas] e outros termos como “*muets*” [mudos] pela única razão de que a linguagem daqueles era incompreensível para eles: os gregos antigos usavam o palavra *Barbaroi* (povos não gregos, etc.), os romanos usavam a palavra *Barbari* (povos não romanos, etc.), os eslavos usavam o termo *Nemitzioi* (povos não eslavos, etc.), os árabes com termos como evocativos como *'aġam*, *barbar*, *bukm*, *hurs*, *ġināwa*, etc. Obviamente, nos encontramos diante de uma questão de grande importância, a saber, a superioridade cultural e, ainda, a superioridade étnica” (MEOUAK, 2007, p. 325, tradução livre).

Isso se deve, em grande parte, à ideia de domínio da *'arabiyya* (arabidade), no que “um povo não árabe que não pode se dirigir aos árabes em árabe é um povo condenado à marginalidade” (MEOUAK, 2007, p. 326, tradução livre).

Por fim, um último elemento que alimentou essas percepções proto raciais dos árabes sobre os negros foi a difusão da famosa narrativa da Maldição de Cam/Ham, que conta como este filho de Noé, assim como seus descendentes, foram amaldiçoados por Deus após um incidente envolvendo seu pai, sendo reduzidos à condição de escravidão. Conforme El Hamel, no Qur'an e no *Hadīth* não há nenhuma indicação de diferença racial no seio da humanidade. Porém, escreve o autor, esse tipo de diferenciação é encontrado no Talmud babilônico, uma coleção de escritos rabínicos que remetem ao século VI, quando este associa a descendência de Cam às populações negras. Com base nessa interpretação, nas tradições judaica e cristã construiu-se um discurso legitimador de sua escravidão que, mais tarde, chegaria também ao Islam.

De acordo com El Hamel, “como uma consequência da conquista árabe, ocorreu uma assimilação mútua entre o Islã e as tradições culturais e escriturais das populações cristãs e judaicas”

(2004, p. 24). Haroon Bashir, todavia, defende que essa tradição foi refutada pelos estudiosos muçulmanos por três razões principais: (1) a história não se encontra no texto do Qur'ân; (2) era geralmente aceito que a escravidão não estava ligada à cor; (3) vários heróis muçulmanos antigos eram descritos como negros (2019, p. 92). Contudo, isso não significa, é claro, que não existissem muçulmanos que utilizassem da história de Cam como justificativa para a escravização de pessoas negras. Pelo contrário, como desenvolve Bashir, circularam no mundo árabe-muçulmano uma variedade de versões dessa mesma história, que foi utilizada de formas distintas por filósofos e juristas muçulmanos (2019, pp. 97-100).

Por fim, é importante destacar que os intelectuais responsáveis por esses debates filosóficos e jurídicos eram predominantemente homens, uma expressão do controle que o gênero masculino árabe procurava exercer não apenas sobre as populações negras como também sobre as mulheres. Não à toa, Kecia Ali aponta, havia uma interligação entre a escravidão e a instituição do casamento no Islam pré-moderno:

Escravizados e mulheres eram categorias sobrepostas de pessoas juridicamente inferiores construídas umas contra as outras e em relação umas às outras – às vezes identificadas, às vezes distinguidas. A escravidão era frequentemente comparada ao casamento: ambos eram formas de controle ou domínio exercido por uma pessoa sobre outra (2010, p. 8, tradução livre).

O casamento, nesse sentido, era visto como um tipo de transação, na qual se transmitia ao marido um tipo de controle, poder ou domínio (*milk*) análogo (porém mais limitado) ao poder de um senhor sobre uma pessoa escravizada, em troca apenas de uma contraprestação pecuniária. O termo *milk* está relacionado com ao *milk alyamin*, ou “propriedade da mão direita”, que Ali define como um “eufemismo corânico para escravidão” e serviu como legitimação religiosa para essa prática (ALI, 2010, p. 12).

Curiosamente, essa subjugação sexual do gênero feminino causa uma contradição, expressa na ambiguidade inerente da figura da mulher dona de escravizados. Ao mesmo tempo que a lei reconhece seu direito sobre um homem escravizado, ela também a impossibilita de ter relações sexuais com ele (concubinato), tal como um homem poderia fazer com uma mulher escravizada. Dessa forma, “enquanto a ordem ao escravo de não se aproximar dela pressupõe que, por causa de sua masculinidade, ele pode controlar a relação sexual, mesmo sendo possuído, não proprietário” (ALI, 2010, p. 14, tradução livre). Essas limitações impostas ao gênero feminino, aliadas ao domínio masculino que a mesma lei incentivava, ajudam a explicar, em grande parte, porque a maioria das pessoas

escravizadas comercializadas eram mulheres, destinadas em parte para o concubinato, mas, sobretudo, para serviços domésticos e pessoais, com muitas delas, inclusive, ocupando cargos importantes, como cortesãs e administradoras (ALI, 2010, p. 22).

### 3.3.3 Bens de luxo e a troca de presentes

O foco dos estudos sobre o comércio transaariano costuma estar, com certa razão, na transação de produtos como ouro, sal, cobre e pessoas escravizadas. Todavia, reduzir as movimentações comerciais a esses produtos é um erro, bem como subestimar a importância de outros bens e tipos de troca em prol dessa tese. Afinal, a forma como compreendemos a circulação de bens de luxo — entendidos aqui como aqueles bens raros e/ou finamente trabalhados, portanto caros e, conseqüentemente, adquiridos apenas por governos e pelas parcelas mais poderosas e influentes das sociedades — tem a ver com o grau de sistematicidade que damos ao comércio transaariano. De acordo com Christopher Chase-Dunn e Thomas Hall, em uma crítica feita à obra de Immanuel Wallerstein, a pressuposição de uma falsa dicotomia entre ‘itens essenciais’ e ‘itens de luxo’ prejudica a análise de sistemas-mundo e, complementamos, implica na construção de modelos teóricos, no mínimo, incompletos:

Este ensaio tenta demonstrar que a relutância de Wallerstein em aplicar os conceitos de “núcleo” e “periferia” às transformações pré-capitalistas é um produto da maneira como ele vê o comércio de luxo. Antes do surgimento do sistema mundial capitalista (que eu também identificarei, por uma questão de conveniência, com a ascensão ao status central da Inglaterra e da Holanda), a maioria das trocas entre lugares distantes envolveu o movimento de luxos - de bens exóticos ou "preciosidades" que eram muito altos em valor por unidade de peso e, portanto, relativamente fácil de transportar. Para muitas autoridades, Wallerstein entre elas, a diferença entre artigos de luxo e produtos a granel, como alimentos ou madeira, vai além de sua transportabilidade. Eles são categorizados implicitamente como opostos: preciosidades *versus* itens essenciais ou utilitários. Sugiro que essa é uma dicotomia falsa que obscurece as propriedades sistêmicas do comércio de luxo” (CHASE-DUNN; HALL, 2019, p. 48, tradução livre).

Nesse sentido, para Chase-Dunn e Hall, o comércio de bens de luxo, tal como o de ouro ou o de sal, também possui um caráter sistêmico. Em 1972, Jean Devisse já apontava nessa direção: “A arqueologia aos poucos nos traz a certeza de que produtos caros circularam por milhares de quilômetros, que relações de todos os tipos ligaram a África durante séculos, até a exaltação das costas da França. ‘Imenso continente em detrimento do interior, do século XVI’” (1972, p. 45, tradução livre). E advertia: “Mas a arqueologia é muito lenta e seus resultados são apenas secundariamente interessantes

para a história econômica. No entanto, eles são tão seguros que terão que ser levados em consideração no futuro” (1972, p. 45, tradução livre).

Atualmente, corroborando com essa tese, temos uma série de estudos arqueológicos, dentre eles o de Sarah Guérin. Abordando o comércio transaariano de marfim, seu artigo converge com a percepção de Devisse, demonstrando certo grau de integração do sistema transaariano com os sistemas índico e mediterrânico. Exemplos disso são o transporte de marfim do Sahel Ocidental e da costa Swahili através do Sahara ao longo das rotas utilizadas também para a movimentação de ouro e sal, bem como as trocas mediterrânicas da costa norte africana com repúblicas italianas como a de Amalfi:

Produtos agrícolas e florestais locais da Campânia - trigo, frutas, nozes, vinho, linho e madeira - foram exportados para Ifriqiyyah, as regiões costeiras do que hoje é a Líbia, Tunísia e leste da Argélia, bem como para o Egito, em troca de azeite, cera, mel, especiarias e, o mais importante, ouro. Dinares de ouro foram então gastos em Constantinopla para comprar roupas cerimoniais bizantinas, sedas, incenso, jóias e objetos de arte (2013, p. 73, tradução livre).

O comércio de marfim, vale destacar, é antigo, existindo evidências de presas de hipopótamo na antiga capital de Gao, do século III/IX, preparadas para exportação, bem como uma variedade de importações de luxo, incluindo itens de vidro, que datam dessa época até os séculos XI e XII (GOMEZ, 2017, p. 23). Em Awdaghust, por sua vez, de acordo com informações disponibilizadas por Roger Botte (2011), fragmentos de cerâmica esmaltada e garrafas de balsâmicos características da Ifriqiyyah aglábida, bem como informações de exportação de alimentos, tecidos e produtos de luxo, aponta para um comércio nesse mesmo período entre a região central da costa mediterrânica e o Sahel ocidental.

Além disso, os bens de luxo serviam como itens de troca para as sociedades da costa mediterrânica da África, que praticavam o escambo com comerciantes vindos do Sahel trazendo ouro adquirido por meio de Wàgádù. Produtos de luxo como “facas, tesouras, agulhas e navalhas, latão e cobre, roupas luxuosas de seda, veludo e brocado, contas de vidro e porcelana, outros tipos de ornamentos e jóias, espelhos, tapetes, perfumes, papel, chá, café e açúcar”, bem como cavalos (inexistentes de forma natural no Sahel), eram valorizados pelo Ghana (CONRAD, 2010, pp. 31-32, tradução livre). Essas trocas, benéficas para os árabe-muçulmanos do norte, também eram apreciadas pelos sudaneses de Wàgádù, que começou a crescer e se expandir ao garantir tanto o suprimento desses itens como a “produção eficiente de alimentos, controle precoce da tecnologia do ferro para armas superiores e cavalos” (CONRAD, 2010, p. 29, tradução livre).

Também os núbios se beneficiaram do comércio de bens de luxo. Além da exportação de pessoas escravizadas, o comércio exterior dos reinos da Núbia envolvia produtos como o ouro, o

marfim e peles de animais, mantendo relações com o Sahel central através das regiões do Kordofân e do Dārfūr (EL FASI, 2010, p. 249). No âmbito do *baqt*, essas exportações eram contrabalanceadas pela entrada de diversos produtos, incluindo bens e alimentos de luxo:

Evidências sobreviventes sugerem que os bens importados para a Núbia incluíam alimentos de luxo, como trigo, lentilhas, azeite, vegetais exóticos, vinagre e vinho, cavalos e uma grande variedade de produtos têxteis, incluindo tecidos especiais, roupas de luxo e tapetes. Em troca, os núbios são conhecidos por terem oferecido aos príncipes muçulmanos marfim, peles de leopardo, tâmaras, ébano para fabricação de móveis, lanças, esmeril, alume, animais exóticos vivos como macacos, leões, leopardos, elefantes e girafas, e especialmente gado, camelos e escravizados (SPAULDING, 1995, p. 588, tradução livre).

Assim, nota-se como o comércio de bens de luxo era, na realidade, complementar ao comércio regular dos chamados bens essenciais, não concorrente, bem como compunha parte significativa das economias integradas ao sistema de trocas saariano. Isto é, de um ponto de vista prático, os bens de luxo estão relacionados à subsistência básica nas sociedades que, em maior ou menor grau, participavam do comércio transaariano.

Do ponto de vista geopolítico, o comércio de bens de luxo era crucial, também, para a diplomacia e a política, uma vez que o envio de presentes através de missões diplomáticas, por exemplo, era uma prática comum no selamento de alianças ou de processos de paz. Como defendem Chase-Dunn e Hall, “o tipo de conexão e a natureza institucional das interações são importantes. Assim, mesmo que decidamos focar nas trocas materiais, é importante saber o que está sendo trocado e a natureza institucional da troca (presente, tributo, comércio de mercadorias, etc.)” (2019, p. 9, tradução livre). Um exemplo do uso de bens de luxo para fins geopolíticos são as trocas de presentes entre as embaixadas fatímida e zírida. Como explica Michael Brett:

Em 997, um ano após a morte de al-Mansūr, o próprio Bādīs fez o juramento de fidelidade ao califa Imām, administrado pelo Dā'ī al-'Alawī, enviado de al-Qāhira para a ocasião. Tais embaixadas, retribuindo os presentes escolhidos pelos produtos ifriqiyanos enviados como sinal de lealdade pelos emires zíridas, continuaram em intervalos pelos próximos trinta ou quarenta anos, trazendo coisas exóticas caras, mas, mais importante, os instrumentos de sua investidura como criaturas do Califa” (BRETT, 2013, pp. 113-114, tradução livre).

Outro exemplo são os presentes enviados pelo reino da Makuria para os fatímidas como forma de cumprir o *baqt* e reforçar a aliança, que por vezes envolviam pessoas escravizadas.

Ainda, razões comerciais também podem estimular esse tipo de contato, vide que os primeiros contatos dos ibaditas com as sociedades sahelianas, através de Tāhert, se deram pelo do envio de

caravanas e embaixadas, com o objetivo maior de estabelecer relações comerciais, como aponta Botte (2011). Em outras situações, a troca de presentes foi fator determinante na manutenção de relações comerciais e, logo, do fluxo de certas mercadorias, como o ouro:

Na segunda metade do século IX, “o rei de Ghust [Awdaghust]” invadiu Bilād al-Sūdān. Em meados do século X, Ibn Hawqal registrou que 'o rei de Awdaghust' trocou presentes com os reis de Gana [Wāgādù] e Kugha. “Esses dois reis precisavam urgentemente do rei de Awdaghust por causa do sal que chegou a eles [através de seu país] da direção [das terras do] Islam. Eles não podem prescindir deste sal”. As relações diplomáticas e comerciais eram vitais para garantir o fluxo do comércio de sal e ouro (LEVTZION, 1980, p. 28, tradução livre).

Evidentemente, quando o objetivo era surpreender um potencial aliado, o envio de bens de luxo raros ou exóticos servia como uma carta na manga. Em 802, em um exemplo emblemático do que Giuseppe Albertoni (2020) chama de “política de presentes”, o califa abássida Harun al-Rashid enviou um elefante de presente ao imperador carolíngio Carlos Magno, em um ato que simbolizou consideração por sua autoridade e, logo, pela aliança que foi firmada entre os dois Estados. O envio de escudos confeccionados por tribos tuaregues e berberes a governantes sahelianos funcionava de maneira similar:

Escudos de couro de órix foram negociados em todo o Sahara em troca de ouro, cobre e outras mercadorias. A evidência disso é fornecida por relatos escritos, como o do geógrafo andaluz do século XII al-Zuhrī, que observou: “esses escudos são os mais surpreendentes... dados como presente aos reis do Magreb e al-Andalus” (BERZOCK, 2019, p. 33, tradução livre).

Portanto, o acesso ao mercado de bens de luxo era imprescindível. Paulo Fernando de Moraes Farias e Benedetta Rossi explicam como, inclusive, o Islam se tornou um fator para esse acesso:

Era importante se legitimar como governante à luz da nova economia ligada ao transaariano liderado pelos muçulmanos, que era internacional e dava acesso a importantes bens importados, incluindo bens de luxo, e impostos sobre o comércio; ao mesmo tempo, era necessário continuar a contar com a legitimidade proporcionada por histórias africanas internas que relacionavam a sua dinastia com, digamos, os espíritos que vivem no rio (como no caso de Sojoy) (2018, p. 512, tradução livre).

Em outras palavras, essas práticas, que os autores chamam de “legitimações duplas”, se referem à forma como as sociedades norte-africanas parcialmente islamizadas (geralmente com apenas governantes e elites convertidas) precisavam se adaptar às normas islâmicas para comercializarem a longa distância, mas também manter contato com as tradições locais, amplamente seguidas pelas

populações, a fim de manter sua legitimidade interna e externamente e poder participar do comércio transaariano. Nesse sentido, a conversão ao Islam se torna, por decorrência, um instrumento geopolítico ao garantir a inserção nesse sistema e, portanto, a aquisição de bens de luxo, cruciais para as relações diplomáticas e políticas.

### **3.4 O SAHARA COMO ESPAÇO DE DISPUTAS**

De acordo com Roger Botte, existem diversos tipos de disputa no contexto saariano, todos relacionados a algum tipo de controle e articulando fatores ideológicos, políticos, econômicos e tribais, sendo possível que algumas dessas dimensões se sobressaíam em contextos específicos:

Lutas ideológicas opõem sunitas, xiitas e ibaditas; lutas políticas e econômicas colocam os omíadas da Espanha contra os fatímidas de Ifriqiyyah; lutas tribais, econômicas e religiosas opõem os berberes Sanhaja aos berberes Zanata. Além disso, a fundação de um estado xiita em Ifriqiyyah, o dos fatímidas em 909, selou a divisão do mundo muçulmano em três impérios hostis: o califado abássida em Bagdá, o califado fatímida em Ifriqiyyah e o emirado omíada de Córdoba (2011, §82, tradução livre).

Em sociedades integradas ao comércio transaariano, especificamente, essas disputas geralmente almejavam o domínio de uma série de elementos que possibilitasse uma hegemonia econômica, dentre eles recursos (água, sal, alimentos, ouro), bens comercializáveis (bens de luxo, pessoas escravizadas, alguns tipos de recurso), rotas comerciais (por domínio direto ou indireto) e pontos de troca (de oásis a grandes centros urbanos). O objetivo central, veremos, era o controle dos fluxos de bens transportados ao longo das rotas saarianas, o que permite desde a simples garantia de abastecimento de certos itens julgados imprescindíveis até a formação de monopólios.

#### **3.4.1 Recursos, rotas e centros urbanos**

Os oásis, enquanto parte do sistema saariano, são mais do que meros pontos de reabastecimento de água. Pontos fulcrais para a criação e manutenção de rotas comerciais, suas atividades envolvem desde trocas comerciais simples até a manutenção de palmeiras, agricultura desenvolvida com técnicas de irrigação e jardinagem. Tudo isso, é claro, com uso de mão de obra escravizada, sobretudo de sudaneses (BOTTE, 2011, §55). Não por acaso, o controle político e militar sobre esses locais, que

podiam abrigar populações consideráveis, era o objetivo de várias sociedades que se expandiram, a exemplo de Kanem, do Califado Fatímida e do Sultanato Almorávida.

Tal como a água, encontrada em oásis, mas também em poços artesanais cavados em pontos estratégicos do deserto, o sal era bastante valorizado por sua versatilidade. Além do uso humano e animal na dieta e para a retenção de líquidos, poderia ser utilizado para a conservação de alimentos. Logo, se a composição de rotas transaarianas dependia da existência dos oásis e de poços, que compunham verdadeiros sistemas hidráulicos, a manutenção a longo prazo do comércio através deles só era possível com a garantia dos fluxos de sal, algo que os Sanhaja conseguiram fazer ao garantir seu monopólio no Sahara Ocidental nos séculos X e XI. Se aproveitando disso e das redes de oásis que dominavam, seu poder político foi construído no interior ao invés das grandes cidades.

Compreendemos uma cidade aqui enquanto “um grande assentamento de população heterogênea que fornece uma gama de serviços para um interior maior” (MCINTOSH, 2008, p. 37). Todavia, essa definição não implica necessariamente em uma relação hierárquica direta entre centro e periferia, com a cidade concentrando todo o poder político em detrimento de uma periferia rural tributária. Isso se deve, primeiramente, ao fato de que a vida em um grande centro urbano não traz consigo apenas vantagens:

A vida nos centros urbanos traz consigo certos custos ou desvantagens óbvios, entre os quais o aumento da exposição a doenças e condições insalubres e o aumento da competição por espaço e recursos. [...] Enquanto uma série de possíveis vantagens para a vida urbana em estados pré-industriais podem ser aduzidas, o acesso à vida social de elite e as vantagens de uma economia urbana podem ser razoavelmente citados como a principal atração da vida urbana (BOONE; MYERS; REDMAN, 1990, p. 631).

Em segundo lugar, como vimos, as cidades não eram os únicos potenciais centros decisórios de uma força política. Nesse sentido, o exemplo dos almorávidas, de origem Sanhaja, é sintomático enquanto movimento que nasceu nas terras desérticas entre o Maghreb e o Sahel Ocidental e teve como base de suas lideranças e centro político e administrativo seus acampamentos nômades, que se estabeleciam em oásis e poços, mas também próximos às cidades, como uma forma de garantir maior influência sobre os centros urbanos sem, todavia, se inserir no disputado espaço urbano.

Evidentemente, por suas próprias características aglutinadoras da atividade produtiva e comercial, as cidades eram pontos privilegiados do que Fredrik Barth chama de “esferas econômicas”. Todavia, como esse mesmo autor aponta, a atividade empreendedora, que se aproveita de brechas e lacunas do mercado para lucrar, “se aglomera ao longo de barreiras ou discontinuidades entre esferas

discretas de atividade econômica envolvendo a circulação de bens e serviços, aproveitando os meios escassos pelos quais essas barreiras podem ser quebradas” (BOONE; MYERS; REDMAN, 1990, p. 631, tradução livre). Isto é, apesar da capacidade de hegemonização das cidades, grupos nômades e seminômades como as tribos Sanhaja eram capazes de se aproveitar de suas fraquezas para criar sua própria força econômica e, decorrentemente, política. Isso ocorre, antes do simples domínio dos principais e mais produtivos centros urbanos, através do controle dos fluxos, tarefa para a qual a alta mobilidade desses grupos parece tê-los favorecido.

### 3.4.2 Controlando os fluxos

Em outras palavras, o principal objetivo dessas sociedades berberes, bem como daquelas sedentarizadas ao longo do Sahel como Wàgádù e Gao, era controlar os fluxos de mercadorias. Se as primeiras o faziam através da exploração das lacunas citadas anteriormente, se utilizando de seu domínio das rotas e da geografia saarianas, as segundas irradiavam seu poder de seus centros urbanos, pontos nevrálgicos das trocas comerciais na região. Esses fluxos eram garantidos pela complementaridade entre as regiões ecológicas e suas disponibilidades de recursos específicos, bem como por aquela construída entre regiões socioeconômicas distintas, capazes de se suprir mutuamente com certos produtos ou serviços especializados:

O comércio transaariano era uma economia de trocas distantes que mobilizava enormes recursos em homens, animais para transporte, mercadorias, capital etc. Essa economia de trocas distantes baseava-se na existência de uma chamada ou mercado de consumo para determinados produtos que só poderiam vir de outros lugares (sal, cobre, ouro, escravizados etc.). Com efeito, o comércio transaariano, dadas as difíceis e até perigosas condições de travessia, só poderia existir na medida em que houvesse uma complementaridade mútua insubstituível entre os produtos do Norte e do Sul, cada lado estimulando simultaneamente a ascensão do poder do outro. Assim, como os Ibadis tinham suas bases principais em Ifriqiyyah, o comércio transaariano e a economia de Ifriqiyyah se desenvolveram em conjunto (BOTTE, 2011, §73, tradução livre).

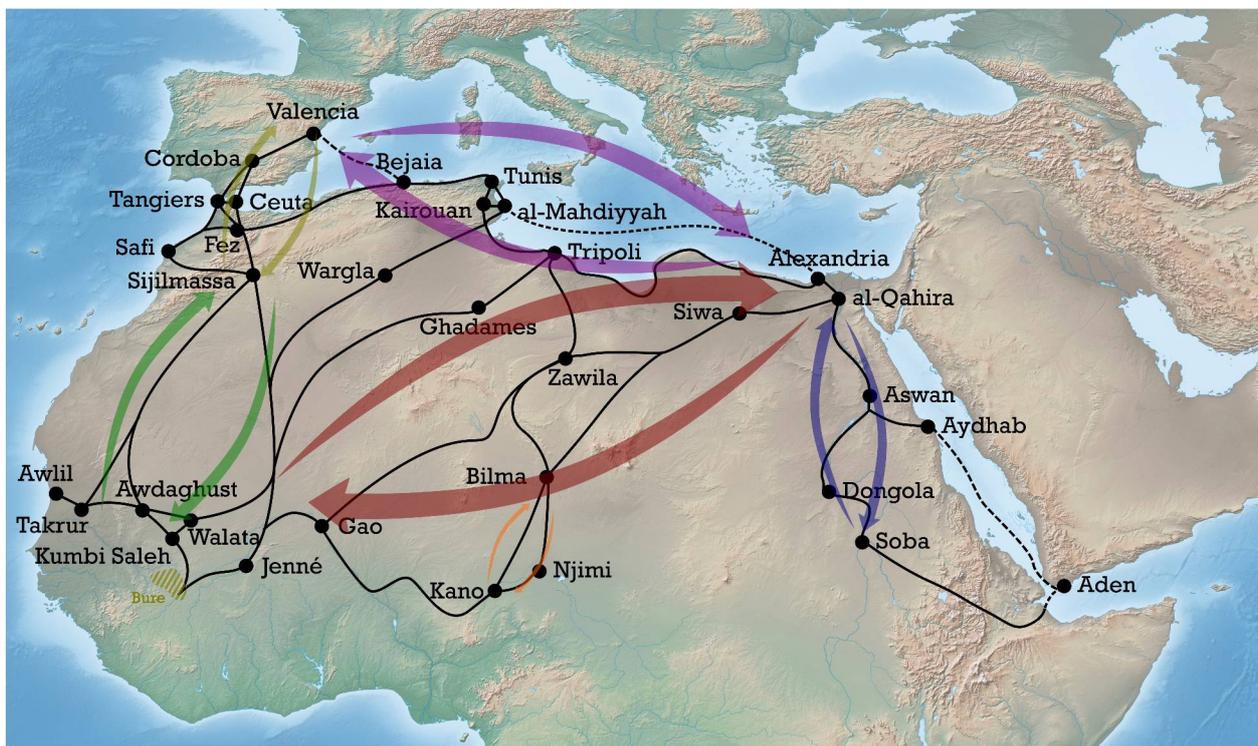
De acordo com Justin Jennings, o fluxo de produtos e pessoas é um critério crucial para a compreensão dos processos de globalização, ou integração inter-regional, anteriores à modernidade, desde que analisado conjuntamente com as mudanças culturais relacionadas a esses processos materiais (2017, p. 14). Isso pois, afirma Jennings, os fluxos nos permitem examinar qualitativamente as redes de trocas, como a força, a frequência e o conteúdo dos laços gerados pelas trocas (2017, p. 32). Suas categorias, elaboradas com base nessas ideias, servirão de base para nossas investigações no próximo

capítulo. Isso nos possibilita entender o tipo de processo que Gary Feinman aponta ao escrever que “as interações (por exemplo, comércio, guerra, casamentos mistos e fluxos de informação) são importantes para a reprodução das estruturas internas das unidades compostas e afetam de maneira importante as mudanças que ocorrem nessas estruturas locais” (2017, pp. 43-44). A fundação de cidades desde a época dos primeiros ibaditas no Saara, por exemplo, é um exemplo desse tipo de consequência causada pelo estabelecimento de fluxos:

A organização dos fluxos comerciais também implicou a existência de estados ou cidades comerciais nas saídas norte e sul de cada eixo transaariano. No norte, podemos citar entre esses pólos muito ativos, ainda que variáveis ao longo do tempo: Fez, Marrakech, Tlemcen e seu porto Huneyn perto de Oran, Kairouan, Trípoli, Cairo. No sul, havia também pólos e estados muito ativos: Takrûr, Diafûn(u), Ghâna, Mâli, Gao, Kano, as capitais de Bornû, Agadès, Timbuktu (criado no século XII pelos tuaregues), etc. A criação de grandes cidades de revezamento Ibadî na Alta Idade Média (Tâhert, Wâdî Rîgh, Sadrata, Sijilmâsa, Ghadames, Zawîla, etc.) constituiu entre meados do século VIII e meados do século XI um dos elementos do prodigioso movimento urbano na Barbária” (BOTTE, 2011, §74, tradução livre).

Ao mesmo tempo, certas estruturas sociais são capazes de transformar o sistema e reorganizar os fluxos através de suas demandas e de sua força política, como é o caso do Califado Fatímida, cujo centro político em al-Qâhira se tornou um centro econômico poderoso, cujo poder de atração atraiu os fluxos de mercadorias e de pessoas como uma força centrípeta. No caso de Wàgádù, seu controle estatal típico de um estado tributário foi capaz não apenas de se aproveitar do comércio transaariano para desenvolver sua própria economia e garantir sua hegemonia na região, como fortaleceu a longo prazo o fluxo de mercadorias como o ouro em direção ao norte e ao nordeste. Em ambos os casos, temos o desenvolvimento de esferas econômicas centralizadas capazes de, através da estabilidade das relações, criar padrões de fluxo. No caso de Wàgádù, o fluxo comercial garantido por suas forças políticas e militares condicionaram a ascensão econômica de Awdaghust, cidade que estava “estrategicamente posicionada para controlar o fluxo de sal de Awlil (na costa atlântica), enquanto Gana [Wàgádù] supervisionava o movimento de ouro de depósitos localizados em Bambuk, no Sudoeste” (GOMEZ, 2017, p. 32, tradução livre). Awdaghust, nesse sentido, funciona como um ponto nevrálgico do comércio de ouro e sal no Saara ocidental, assim como Sijilmassa aos pés da cordilheira do Atlas.

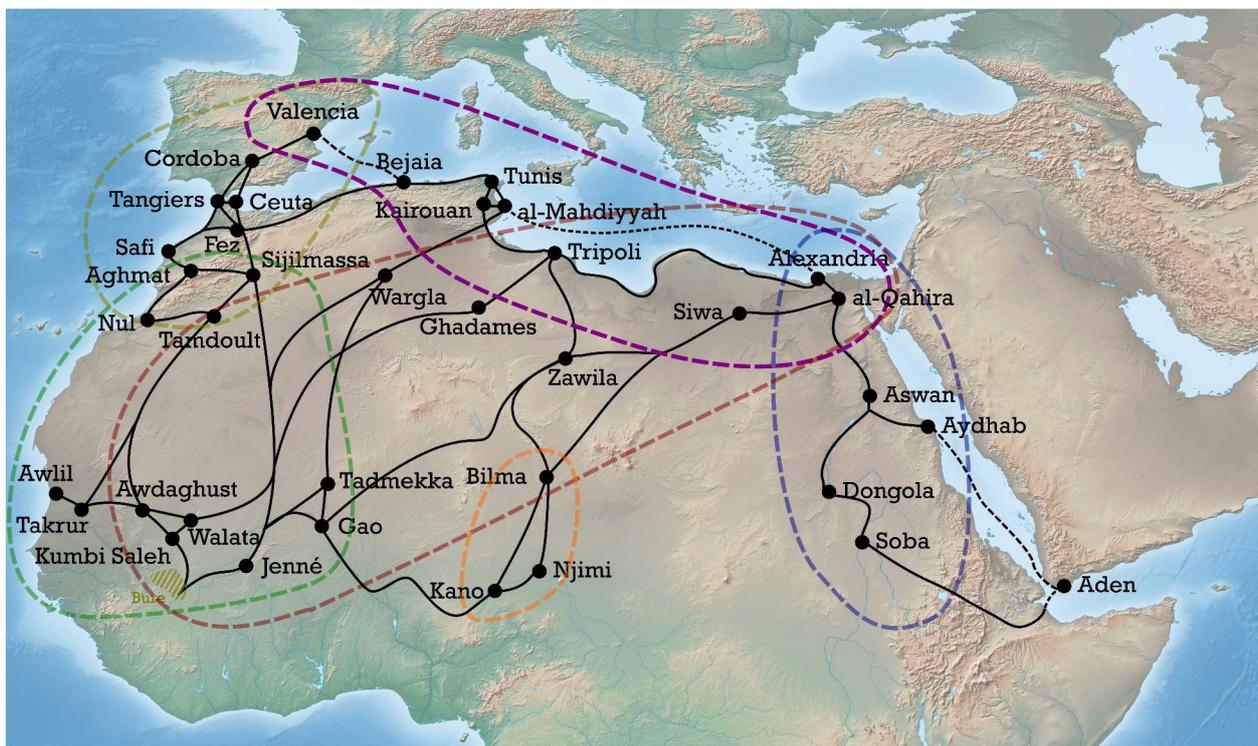
FIGURA 15 - PRINCIPAIS ROTAS E CENTROS URBANOS COM OS PRINCIPAIS FLUXOS COMERCIAIS TRANSAARIANOS NO INÍCIO DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

O mapa acima apresenta graficamente os principais fluxos comerciais transaarianos no início do século XI, colocando em evidência eixos alicerçados em centros urbanos específicos. A oeste, percebemos dois fluxos norte-sul que juntos compõem um eixo Awdaghust-Sijilmasa-Andalus, no que se destaca o papel crucial de Sijilmasa para a manutenção das trocas entre o Sahel Ocidental e a Península Ibérica. Outros três grandes fluxos apontam para al-Qāhira capital fatímida. Primeiramente, ao norte, percebemos um fluxo mediterrânico fortemente baseado nas rotas terrestres costeiras e marítimas. Ao sul, um grande eixo transversal que, atravessando o Sahara Central, conectava o Sahel Ocidental ao Miṣr fatímida. Por fim, a leste, um eixo longitudinal que acompanha o Rio Nilo e conecta al-Qāhira aos reinos núbios do sul. Ainda destacamos o pequeno fluxo hegemônico por Kanem que conectava cidades como sua capital Njimi e a cidade hausa de Kano aos oásis centro-saharianos.

FIGURA 16 - SUBSISTEMAS COMERCIAIS QUE COMPUNHAM O SISTEMA TRANSAARIANO NO INÍCIO DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

Tendo esse quadro em vista, nos é evidente que transformações políticas — como mudanças dinásticas, fundações ou fins de sociedades e estados, alianças, guerras, etc. — não geram apenas mudanças internas, mas também inter-regionais, promovendo reorganizações de fluxos e, logo, redistribuições de riquezas e de poder. Considerando que a estabilidade de certos padrões de fluxo, como a dos apontados acima, cria subsistemas, no sentido de um sistema subordinado a um sistema maior (e como podemos notar pelo mapa acima<sup>5</sup>) é lógico concluir que reorganizações de fluxos causadas por transformações políticas e sociais geram reorganizações de subsistemas, o que por sua vez gera a reconfiguração do próprio sistema.

Pensando nessa elaboração, lançamos nossa hipótese a ser desenvolvida no próximo capítulo acerca das transformações gestadas durante o século XI no eixo transaariano, tendo como ponto de partida as transformações sociopolíticas das sociedades diretamente envolvidas nesse sistema. Primeiramente, veremos como o surgimento, ascensão e expansão dos almorávidas unificou política e

<sup>5</sup> Inspirado nos mapas elaborados por Janet Abu-Lughod (1989).

economicamente, e de maneira duradoura, dois subsistemas até então em funcionamento separado: (1) aquele relativo à região no entorno do estreito mediterrânico de Gibraltar, envolvendo al-Andalus e o Maghreb, que compartilha uma mesma tradição política e econômicas desde as primeiras invasões árabe-muçulmanas; (2) aquele relacionado às antigas sociedades sahelianas ocidentais, que da mesma forma possuem uma conformação política e social historicamente compartilhada.

Em segundo lugar, analisaremos como Kanem aproveitou o vácuo de poder surgido na Ifriqiyyah causado pela crise dos fatímidas e dos zíridas, bem como a crise em Wàgádù causada pela ascensão almorávida, para criar um subsistema distinto na região central que alimentaria a costa mediterrânica com pessoas escravizadas e possibilitaria sua própria expansão nos séculos seguintes. Por fim, abordaremos como o subsistema mantido pela força centrípeta dos fatímidas, e que possuía em sua esfera de hegemonia os reinos núbios no Alto Nilo, perdeu espaço no Sahara durante o recorte do século XI, ao mesmo tempo que seus interesses se voltavam para leste (isto é, para o sistema do Oceano Índico) e para o sul, em direção ao chifre da África e, no limite, para a costa Swahili.

## 4 A RECONFIGURAÇÃO DO EIXO TRANSAARIANO DURANTE O SÉCULO XI

Resolvido isto, admito que é bom pôr em contato civilizações diferentes entre si; que unir mundos diferentes é excelente; que uma civilização, qualquer que seja seu gênio íntimo, murcha ao dobrar-se sobre si mesma; que o intercâmbio é o oxigênio, e que a grande sorte da Europa é haver sido um cruzamento de caminhos; e que ao haver sido o lugar geométrico de todas as ideias, o receptáculo de todas as filosofias, o lugar de acolhida de todos os sentimentos, fez dela o melhor redistribuidor de energia (CÉSAIRE, 2010, p. 14).

### 4.1 MAIS QUE MEDIADORES: OS *IMAZIGHEN* NAS DISPUTAS DE PODER

Um dos maiores desafios que se apresentam quando falamos dos povos de origem Amazigh é o da identificação dos diversos grupos que consideramos serem Imazighen por terem em comum uma série de características e práticas. Um termo comumente utilizado para isso, advindo da Antropologia, é o de “etnia” ou “etnicidade”. Todavia, aponta Otávio Luiz Vieira Pinto, esses termos não são unívocos. Pelo contrário, já foram definidos das maneiras mais variadas e contraditórias possíveis, por meio de metodologias e correntes de pensamento diversas (2021, p. 112). Propostas diametralmente opostas surgiram com o tempo, gerando discussões dicotômicas entre perspectivas éticas e êmicas; compreensões primordialistas e instrumentalistas; e definições ‘objetivas’ e ‘subjetivas’ de etnicidade. Vieira Pinto, todavia, compreende que uma definição, em vez de estática, deve ser dinâmica, levando em conta uma dialética entre validação interna e externa que constitui a etnicidade enquanto “uma forma de organização social, com base em atribuições categóricas que classificam as pessoas de acordo com uma origem percebida e que, na interação social, são validadas pela ativação de uma variedade de signos culturais que podem ser socialmente diferenciados” (2021, p. 116, tradução livre). Dessa forma, defende o autor, compreende-se a dimensão histórica da etnia, que enseja tanto meios endógenos, o que inclui o sentimento de pertencimento e sua transmissão, quanto exógenos, como a percepção e interação com agentes históricos externos ao grupo étnico específico (2021, p. 116). No caso dos Imazighen, ainda, a noção de etnia se articula à conformação das tribos, cuja definição Amira Bennison sumariza:

Tribos são comunidades **organizadas em torno da noção de parentesco, que pode ser real ou fictícia**, mas, em ambos os casos, fornece a justificativa para a cooperação e defesa mútuas. Esse tipo de organização social floresceu em áreas sem Estado ou onde o Estado tinha poderes efetivos limitados e as pessoas precisavam se unir para sobreviver. A **solidariedade linear** era expressa através de epítetos tribais, que geralmente eram compostos pelo nome de um ancestral homônimo precedido pelo berbere *ait* ou pelo árabe *banū* ou *awlād*, todos significando ‘filhos de’, em contraste com a palavra *ahl* ou ‘povo de’ comumente usado para os habitantes da

cidade. Tribos e clãs eram, no entanto, agrupamentos mutáveis que podiam absorver e assimilar outros grupos e criar “parentesco” por meio de refeições rituais, amamentação compartilhada para criar irmãos de leite e clientela. [...] O ponto central, portanto, não é que homens e mulheres das tribos sempre foram parentes consanguíneos, mas que eles **entendiam e racionalizavam suas relações sociais em termos de parentesco e genealogia em vez de outros fatores como local de residência ou ocupação** (2016, p. 140, tradução livre, grifos meus).

Essa discussão é útil no sentido de nos dar a possibilidade explicar diacronicamente a formação de grupos políticos berberes organizados em tribos e confederações, historicizando e problematizando categorias como as propostas por Vincent Lagardère (1989)<sup>6</sup>. Novamente Bennison aponta, por exemplo, como a aplicação mecânica da categorização do estudioso francês pode ser problemática:

Embora Ibn Khaldun tenha retratado a história berbere como uma luta pela hegemonia magrebina entre os grandes povos berberes, os Sanhaja, os Masmuda e os Zanata, que tiveram que compartilhar a paisagem com os árabes Banu Hilal e Banu Sulaym na época almóada, esta foi uma taxonomia um tanto artificial imposta à paisagem tribal e muitos membros da tribo provavelmente não tinham noção dessa meta-narrativa de grandes povos tribais confrontados uns contra os outros devido à enorme dispersão de grupos berberes como os Sanhaja e Zanata no norte da África, e as inúmeras subdivisões dentro deles. (2016, p. 141, tradução livre).

Enquanto essas tribos agiam como grupos políticos, no sentido de que, seguindo a lógica de nossa discussão, foram frutos de articulações políticas entre clãs ou famílias, elas também foram responsáveis por criar um senso de pertencimento específico — em um sentido similar ao de “etnia fictícia”, proposto por Vieira Pinto (2021, p. 118). Da mesma forma, ao utilizarmos a nomenclatura de “confederações” falamos não apenas do sentido político-econômico desse tipo de organização, marcado por alianças estratégicas de caráter duradouro, mas também de um pertencimento étnico maior, gestado com o tempo, mas que não atua de maneira tão absoluta como Lagardère propõe.

Por outro lado, devemos considerar que a construção desse pertencimento estimula a diferenciação do “outro”, isto é, daquele que não faz parte dessa organização “étnica”. Em outras palavras, apesar de criticarmos a divisão de Lagardère, ela não é inteiramente descartável pelo fato de que as confederações citadas se construíram na diferença. Essa identificação baseada na alteridade explica em grande parte a importância de identificarmos as diversas tribos e dinastias de origem Amazigh com base nessa categorização tripartite, uma vez que o pertencimento a essas confederações

<sup>6</sup> Lagardère propõe a divisão, aqui utilizada, das tribos Imazighen do século XI em três grupos: (1) o dos Sanhaja, compostos por dois subgrupos, um constituído pelos Aït (ou Banu) Lamta, Massufa, Lamtuna, Guddala e Warit e outro pelos Aït Gazzula, Zanaga, Haskura e Sarta; (2) o dos Masmuda, divididos entre os Gumara, os Barghawata e os “Masmuda do sul” (Dukkala, Banu Magir, Hazmira, Ragraça e Haha); (3) e o dos Zanata, compostos pelos Maghrawa, pelo Aït Ifran e por um conjunto de tribos como a dos Matgara, Matmata, Medyuna, Melissa e Miknasa.

deu o tom dos conflitos entre grupos políticos diversos. Um exemplo disso, visto anteriormente, foi o dos conflitos entre tribos maghrebina de origens Zanata e Sanhaja. Enquanto os primeiros preferiam se alinhar politicamente ao califado omíada de Córdoba em assuntos relacionados ao Maghreb e a Al-Andalus, como é o caso dos Maghrawa, os Sanhaja geralmente preferiam ser partidários dos fatímidas, a exemplo do Banû Zîrî e os Kûtama. Sua rivalidade, baseada em diferenças de longa data em seus modos de vida, seus interesses comerciais e suas fidelidades religiosas, eram parte integrante de um dos maiores embates político-religiosos de sua época (BOTTE, 2011). Não seria diferente em momentos posteriores quando surgiram os almorávidas e, se aproveitando do vácuo deixado pelo fim da dinastia omíada na região, os abássidas atraíram novos partidários.

Dessa forma, a discussão sobre etnicidade deixa mais claro para nós como a formação de dinastias de origem Amazigh está intimamente ligada a essas confederações berberes. O surgimento e expansão daquela que chamamos de dinastia almorávida, composta originalmente por tribos Sanhaja, como veremos mais à frente, foi marcada não apenas por conflitos entre tribos do Sahara Ocidental como também entre confederações, marcadamente durante a conquista do Maghreb pelos almorávidas.

Assim, partindo do debate sobre a “eticidade” dos grupos Imazighen, somos capazes de historicizar suas ações, deixando de tratá-los como massas amorfas que circulam pelas rotas do Sahara de forma homeostática, responsáveis apenas pela mediação e movimentação de mercadorias. Os povos Imazighen, pelo contrário, são plurais e dinâmicos, bem como agentes históricos potentes da história africana, incontornáveis pelo peso que suas organizações e sociedades políticas tiveram nas disputas político-econômicas do norte-africana e por seu papel ativo na circulação de ideias religiosas. Um primeiro exemplo disso é como, a partir do estabelecimento mais sistemático das primeiras redes de rotas transaarianas, vemos uma cadeia ininterrupta de comunidades judaicas sendo formada, acompanhando a fundação de comunidades ibaditas. Roger Botte (2011) explica que, se estendendo do norte do Maghreb até as margens do Sahara, essas comunidades não eram compostas por ondas migratórias judaicas para o Norte de África, mas sim pela conversão em massa de berberes por proselitistas advindos das diásporas judaicas. Sua atuação se assemelhava à dos ibaditas, enquanto o funcionamento de sua rede era baseado “nos laços religiosos e de parentesco entre os portos de caravanas à beira do deserto e o Mediterrâneo” (BOTTE, 2011, §25).

Outro exemplo é a sua relação com a disseminação do Islam, tanto pelo comércio quanto pelas armas, no que sua atuação pode ser dividida em dois períodos históricos distintos. Primeiramente, a partir das conquistas árabes no Norte de África, quando se converteram em massa, além do judaísmo, à

vertente islâmica kharijita. Foram atraídos sobretudo pelo kharijismo do tipo ibadita, capaz de melhor se adaptar à sua realidade enquanto povos saarianos, o que pode estar relacionado tanto ao seu caráter de dissidência em relação à ortodoxia sunita (defendida, por exemplo, pelos omíadas e abássidas) quanto à sua forma descentralizadora. Como explica Elizabeth Savage:

Como seita, os Ibadiyya foram capazes de resolver os problemas inerentes ao comércio de longa distância. Eles precisavam criar confiança entre os vários participantes e trocar informações valiosas sobre as condições do mercado. Isso era possível dentro dos limites da seita em que os membros de uma determinada rota se especializavam, excluindo outros comerciantes. Cidades de mercado surgiram cada vez mais ao longo de suas rotas (1992, p. 7, tradução livre).

Todavia, a ampla rede de contatos estabelecida pelos ibaditas também foi a responsável pela sua derrocada. Em um segundo período, como abordaremos, o crescimento da ortodoxia malikita, sobretudo nas regiões mais ocidentais, deve sobretudo a essas redes intelectuais norte-africanas. No século XI, os contatos de longa distância, concretizados através das rotas transaarianas, levaram as ideias reformistas da Ifriqiyyah até o Sahara Ocidental, onde uma aliança entre tribos Sanhaja fundou o movimento religioso almorávida, responsável pela criação de uma poderosa dinastia sunita, dona de um império multicontinental que foi capaz de rivalizar com a força econômica dos fatímidas e que por isso causou profundas reestruturações no Norte de África, além de reprimir vertentes distintas, como a dos xiitas e dos ibaditas.

Pode parecer trivial reafirmar o caráter Amazigh da dinastia almorávida. Porém, de acordo com Elemine Ould Mohamed Baba Moustapha (2019), existe uma tendência historiográfica que reduz a influência das instituições e cultura Sanhaja a meros elementos de gênese do movimento almorávida, apagados ao se estudar períodos posteriores do sultanato, quando este conquista o Maghreb e Al-Andalus. Ou seja, apesar de Ibn Khaldun já ter afirmado no século XIV que a posição das tribos Imazighen sempre foi problematizada por “sua independência em relação às autoridades políticas e sua capacidade de lutar e fundar Estados nas circunstâncias certas” (BENNISON, 2016, p. 121, tradução livre), essa característica foi apagada da historiografia. Como S. Burkhalter indaga, “até que ponto as fontes árabes medievais, em vez do curso dos acontecimentos, centralizaram o Estado almorávida no Maghreb e renderam os almorávidas do sul como periféricos à história da dinastia?” (apud MOUSTAPHA, 2019, p. 14, tradução livre). Pensando nisso, veremos mais à frente como, apesar dessa construção das fontes árabes, foram os conflitos políticos entre grupos Sanhaja do Sahara Ocidental que determinaram o desenvolvimento da dinastia. Da mesma forma, foi a atuação das tribos que

permaneceram nas regiões desérticas que garantiram a unidade desse amplo território, bem como foi o seu declínio que causou a primeira grande crise de autoridade dos almorávidas.

## 4.2 O CALIFADO FATÍMIDA: DA CRISE AO ÍNDICO

Impulsionados pelo milagre econômico da década de 970, os fatímidas tinham um Estado complexo e bem-acabado ao final do século X. Na prática, nesse momento, o governo estava nas mãos dos Homens da Pena, isto é, “os chefes dos *dawāwīn*, ou escritórios, cujo desenvolvimento contínuo nos últimos quinze anos havia dotado a Estado fatímida com uma elaborada administração secretarial e fiscal” (BRETT, 2017, p. 104, tradução livre). Todavia, antes mesmo do século terminar, já sofreram seu primeiro grande revés: o golpe de estado de al-Mansūr na Ifriqiyyah, que fundou a dinastia zírida e forçou o califa al-‘Azīz a aceitar sua legitimidade, preferindo a paz da manutenção de relações amigáveis a uma guerra nas fronteiras ocidentais. Ainda assim um primeiro abalo na presença fatímida no Norte de África é evidente, sobretudo, pela fragilidade das relações com a Ifriqiyyah e a Sicília, que demonstrava que as conexões terrestres leste-oeste através da costa mediterrânica já haviam sido afetadas:

O que continuou a ligar Ifriqiyyah e a Sicília ao Egito foi a comunicação física por mar que havia sido assegurada pelas frotas fatímidas desde a época de al-Mu‘izz; mas desde o início do século XI mesmo isso foi ameaçado pela ascensão das cidades-estado marítimas da Itália e sua intrusão cada vez mais agressiva no Mediterrâneo central (BRETT, 2017, p. 115, tradução livre)

Menos de uma década depois da independência dos zíridas, um pretendente omíada que chegou em Barqa no ano de 1005 vindo de al-Andalus travou uma guerra contra o califado fatímida com o apoio do Banu Qurra. Depois de tomar a cidade e derrotar o exército fatímida, Abū Rakwa e suas forças invadiram al-Qāhira e quase derrubaram o regime do califa al-Hakim após uma batalha em el-Gīza contra um exército liderado por Ali ibn Ja’far ibn Fallah. Ele desviou sua revolta para Fayyum e os fatímidas conseguiram colocar o Banu Qurra novamente do seu lado, derrotando assim a rebelião (BRETT, 2017, p. 137). Nesse primeiro grande choque com o sunismo malikita, que crescia no Ocidente, a vitória foi fatímida. Porém, já se percebiam indicativos de uma crise, agravados pelos conflitos sucessórios na Ifriqiyyah que levaram à ascensão dos hammadidas, fragmentando e enfraquecendo seus aliados zíridas. Mesmo o colapso do califado omíada de Córdoba não evitou uma enorme crise religiosa interna ao califado fatímida, que forçou a um grande esforço de reafirmação da

legitimidade do poder do califa al-Hakim. Ao mesmo tempo, uma crise dinástica entre os zíridas, somada ao colapso omíada em Al-Andalus, fortaleceu a posição dos hammadidas, alinhados ao califado sunita dos abássidas.

Na década de 1020 a situação no Miṣr piorou. Com o desaparecimento de al-Hakim, instaurou-se uma crise política sem precedentes, tendo em vista que politicamente sua figura teve pouca ou nenhuma participação nos assuntos de Estado, preferindo deixar seus ministros [*Wazīr*] governarem em seu nome (BRETT, 2017, p. 157). Na prática, isso enfraqueceu a figura do califa diante da do *Wazīr*, que acumulou poder e autoridade, tornando-se o governante de fato. O golpe perpetrado em 1028 por al-Jarjarā'ī, que governou em nome do califa até sua morte em 1045, evidenciou essa mudança de regime político do califado. Após uma década de 1020 marcada pela fome e pela crise econômica e agrária, o governo de al-Jarjarā'ī garantiu certa estabilidade interna. Por outro lado, houve um retraimento territorial do califado. No ocidente, os zíridas se afastaram dos fatímidas durante a década de 1030, quadro agravado pela guerra contra os hammadidas em 1040 e pelo surgimento de um novo ator geopolítico na Ifriqiyyah:

Mas em 1038 Sa'īd foi morto pelos Zughba, um ramo dos Banū Hilāl, nômades árabes que no final do século X viviam nas margens ocidentais do Wāhāt, os oásis de Bahariya, Farafra, Dakhla e Kharga a oeste do Nilo Egípcio. Cinquenta anos depois, porém, sua aparição em Trípoli não foi meramente incidental. Sinalizou a intrusão de um novo povo na cena líbia e ifriqiyyana, guerreiros de tribos árabes em busca de pastagens frescas na costa do Mediterrâneo, um novo fator na equação social e política que rapidamente entrou em jogo (BRETT, 2017, p. 176, tradução livre).

Concomitantemente, a leste, os fatímidas assistiam a queda de seus aliados da dinastia buyida e a perseguição de seus aliados xiitas pelos ghaznavidas, ao passo que seus grandes rivais abássidas se fortaleciam e os poderosos seljúcidas surgiam como novos defensores da fé sunita na região (BRETT, 2017, pp. 176-178) — formando um campo sunita poderoso oposto ao campo xiita liderado pelo califado fatímida, ambos com pretensões universalistas de liderar a *umma*, isto é, a comunidade dos fiéis muçulmanos.

Pelas próximas três décadas após a morte de al-Jarjarā'ī, o califado enfrentou uma crise sem precedentes, de causas tanto internas, derivadas das disputas sucessórias, quanto externas, relacionadas ao quadro geopolítico. Sua grande missão de recriar um império universal do Islã, bem como a existência do próprio Estado fatímida, se viram ameaçadas frente à ofensiva sunita oriental. A oeste, o afastamento dos zíridas culminou em seu rompimento com o califado fatímida e em seu realinhamento

com os abássidas. Esse novo posicionamento não durou muito tempo, uma vez que durante a década de 1050 não apenas os fatímidas entraram em guerra contra os zíridas por esse motivo, como o Banu Hilal, aproveitando da fragilidade momentânea do emirado, infligiu ao emir Mu'izz uma enorme derrota, chegando a saquear Qayrawan, que nunca se recuperou da destruição. Fugindo para al-Mahdiyya, Mu'izz retornou à sua lealdade fatímida em 1058 (BRETT, 2017, p. 190). Porém, em meados da década de 1065, a Ifriqiyyah já se encontra em uma situação caótica após duas décadas de conflitos intensos:

Ifriqiyyah, a antiga província bizantina da África que sobreviveu à conquista árabe para se tornar a fundação do império fatímida, finalmente deixou de existir como estado. Quando Mu'izz morreu em 1062, a maioria de suas cidades eram independentes, e os Hilālīs dominavam o interior; seu filho e sucessor Tamim foi obrigado a alistá-los em 1065 contra a invasão do novo governante hammadida al-Nāir ibn 'Alannās. Tendo derrotado a tentativa de al-Nāir de tirar vantagem de sua situação e substituí-lo nas terras que havia perdido, Tamim começou a longa, mas apenas parcialmente bem-sucedida tentativa ao longo dos quarenta e sete anos de seu reinado para recuperar as cidades costeiras e alguma influência no interior (BRETT, 2017, p. 190, tradução livre).

Significativo dessa crise é o seu impacto na importante cidade portuária de Bejaia/Bougie. Devido à insegurança nas rotas terrestres nas últimas décadas do século XI, aliada às taxas cobradas por grupos hilalis para a sua utilização, as conexões da Ifriqiyyah com o Oriente, e em particular com o Miṣr, passaram a ocorrer sobretudo através do transporte marítimo, beneficiando Bejaia. De maneira mais ampla, o enfraquecimento das rotas terrestres leste-oeste ao longo da costa mediterrânica africana forçou a migração para as rotas marítimas, ao mesmo tempo que se fortaleciam as rotas que ligavam transversalmente o Sahel central ao Miṣr fatímida, gerando um cenário propício para o desenvolvimento de Kanem.

O posterior rompimento das relações entre zíridas e fatímidas gerou também um baque geopolítico enorme nos fatímidas quando o assunto era a Ifriqiyyah. Se por um lado, para os zíridas, a manutenção das relações com os fatímidas era uma forma de emprestar legitimidade à sua própria dinastia, para os fatímidas ela era necessária para preservar suas conquistas territoriais e servir de modelo para o império universal que aspiravam conquistar (LAROUÏ, 2015, p. 151). O cenário encontrado ao final da década de 1060 na região é de fragmentação política, guerras constantes, declínio urbano e econômico e o surgimento de novos senhores, ligados principalmente às tribos árabes recém-chegada, como o Banu Hilal.

Todavia, como aponta Abdallah Laroui, é importante não cairmos em uma visão anti-árabe, como a do orientalista De Slane, que coloca a culpa desse cenário nos hilalis, associando-os ao

“barbarismo” e à destruição. Em suas palavras, “podemos inferir a existência de uma grave crise política, financeira e religiosa (o problema xiita) muito antes da chegada do Banu Hilal” e que foi potencializadora do caos instaurado na Ifriqiyyah (2015, p. 152, tradução livre). Um exemplo disso são os conflitos de longa data entre malikitas e ismailitas na região, no que “temos várias fontes que documentam a resistência malikī às ‘inovações’ rituais ismaelitas” (FIERRO, 2018, p. 120). Também as comunidades ibaditas persistiam em defesa de seu caráter autônomo, tanto política quanto religiosamente, a exemplo da revolta liderada por Abū Yazīd, um berbere ibadita de origem no Banu Ifran, contra o califado fatímida em 944. Por outro lado, existiam também fatores comerciais mais amplos, como aponta Kevin Shillington:

A mudança nos padrões de comércio já havia desencadeado o declínio econômico da província, marcado pela crescente marginalização de Qayrawan. Essa situação aumentou a vulnerabilidade da região aos beduínos, e eles a usaram a seu favor, mas não foram a única, nem mesmo a principal causa dos males de Ifriqiyyah. Mesmo assim, os beduínos nunca conquistaram o controle de Qayrawan, nem de qualquer outro centro urbano importante, por nenhum período prolongado. De fato, como o colapso de Qayrawan exigiu que cidades provinciais menores explorassem novos horizontes econômicos, muitas delas desfrutaram de uma era de prosperidade após esses eventos (SHILLINGTON, 2005, p. 99, tradução livre).

Além disso, lembra Laroui, não podemos esquecer os fatores estruturais e que, portanto, estavam foram do controle imediato desses atores geopolíticos:

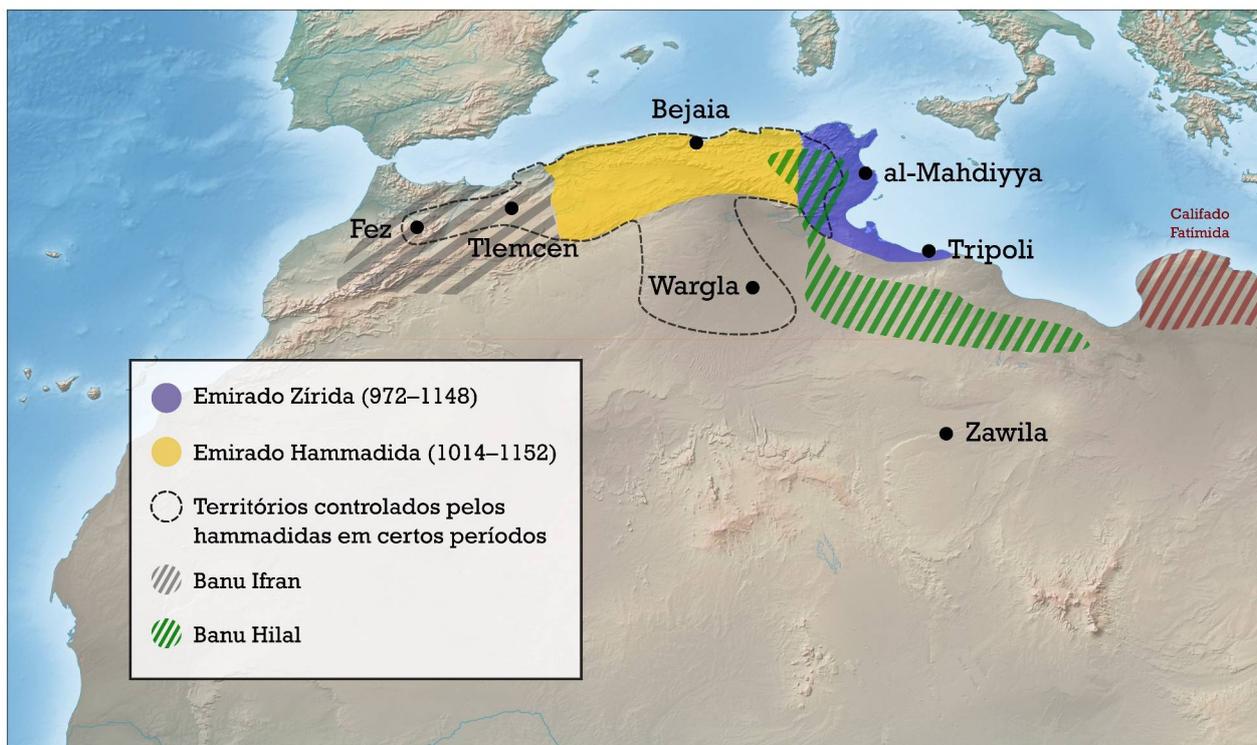
Em primeiro lugar, a relação de forças no Mediterrâneo: o declínio quase concomitante das partes ocidental e oriental do oeste muçulmano, isto é, das duas regiões mais urbanizadas e mais arabizadas, e por isso mais intimamente envolvidas nos destinos gerais do Islam, coincidiram com o **declínio dos califados fatímidas e abássidas**, que logo seriam simbolizados pelo sucesso da primeira cruzada (1097-1099). [...] Mas até agora os historiadores se contentaram em notar o súbito desequilíbrio entre uma Europa Ocidental em expansão e um mundo islâmico em crise. Claro que algumas causas vêm à mente: demográficas (provavelmente as mais importantes), econômicas (comércio marítimo e suas repercussões no comércio do Sahara) e político-religiosas (por um lado, a unidade religiosa sob o papado, por outro, a dispersão doutrinária); mas todos esses fatores e seus efeitos sobre a situação no Maghreb são obscurecidos pela prioridade que foi dada aos fenômenos internos (2015, p. 153, tradução livre, grifo meu).

Logo, nesse cenário anterior de comércio decrescente e fragmentação política, o Banu Hilal representava o que Laroui chama de um “novo tipo”. Chegando com títulos de propriedade (*iqta*), esses semi-nômades chegaram como herdeiros do poder político, se adaptaram à nova realidade e continuaram a desempenhar seu papel como líderes políticos, ou seja, como “fermentos de descentralização” (2015, p. 155, tradução livre). Nas palavras de Dominique Valérian, “seria errado

imaginar bandos de saqueadores desordenados aniquilando qualquer possibilidade de comércio. Tal, aliás, não era o interesse dos nômades. Ao contrário, este último precisava desse tráfego para exercer uma taxa” (2006, §17, tradução livre). Por fim, Shillington também descreve esse processo:

Quando os nômades invadiram Ifriqiyyah, os zíridas tentaram primeiro integrá-los em seu exército, esperando usá-los para reprimir a agitação desencadeada pela deterioração econômica nas áreas rurais. Alguns Banu Hilal aceitaram a oferta de unir forças com os zíridas, mas muitos a ignoraram. Ao invadir as planícies e estepes da província, os ziridas foram obrigados a montar uma defesa de suas terras mais valiosas. Em uma batalha campal em Haidaran, a noroeste de Qayrawan, em 1052, os beduínos derrotaram as forças ziridas. Mais vulneráveis do que nunca às depredações dos nômades, os ziridas foram impotentes para impedir que os Banu Hilal saqueassem Qayrawan em 1057. A cidade já estava perdendo muito de sua vitalidade econômica como resultado de mudanças na fronteira transaariana, rotas comerciais, mas a partida da corte zírida para Mahdiyya, na costa, marcou o fim de Qayrawan como centro de gravidade político de Ifriqiyyah. Nas décadas seguintes, muitos *sheykhs* beduínos esculpiram enclaves que foram capazes de governar independentemente da influência zirida” (SHILLINGTON, 2005, p. 98, tradução livre, grifo meu).

FIGURA 17 - SITUAÇÃO POLÍTICA DA IFRIQIYYAH ENTRE A CHEGADA DO BANU HILAL E A CONSOLIDAÇÃO DOS ALMORÁVIDAS NO MAGHREB.



FONTE: Adaptado de WIKIMEDIA (2022).

As derrotas fatímidas no ocidente, ainda, não pararam por aí. Após a devastação na Ifriqiyyah pelas sucessivas guerras e disputas dinásticas, nas últimas décadas do século XI os fatímidas

precisaram lidar com a independência da cidade comercial de Túnis sob uma nova dinastia e com a conquista normanda da Sicília, acabando com qualquer pretensão sua a oeste de al-Qāhira. Por fim, a ascensão almorávida enquanto potência global durante a segunda metade do século XI forçou o fim das empreitadas fatímidas no ocidente, sufocados por crises internas e ameaças externas.

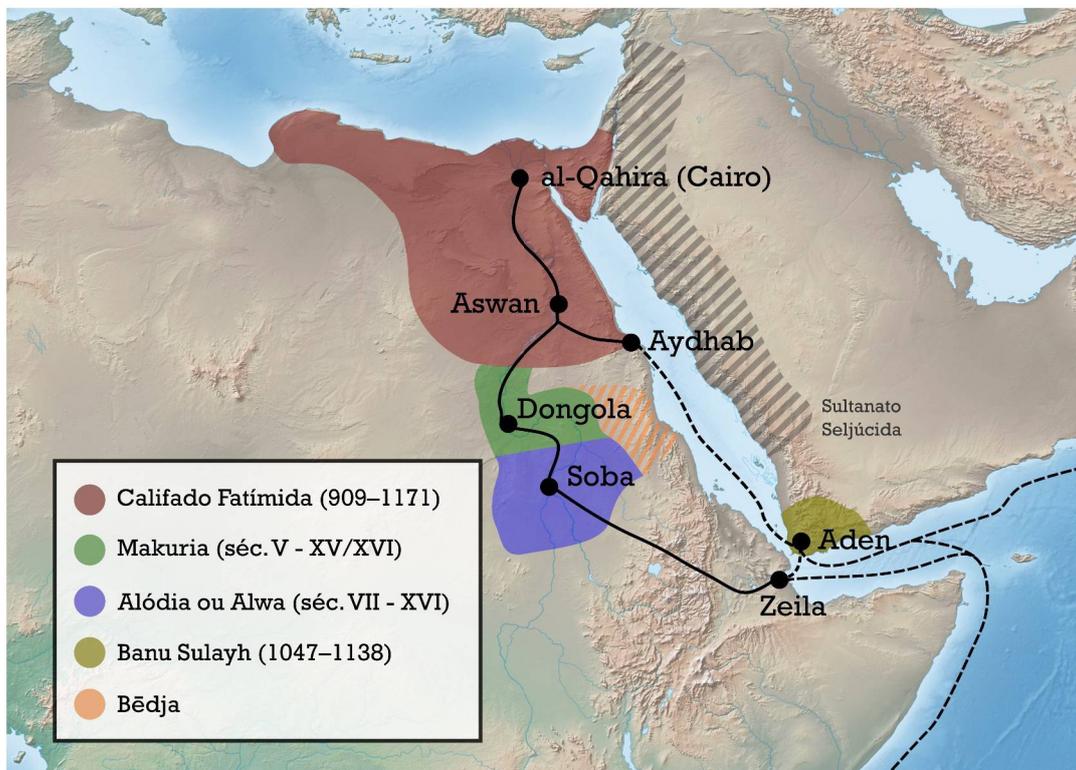
Portanto, já na década de 1060, suas atenções começaram a se voltar para o oriente e, sobretudo, para a Síria, onde seu poder era desafiado por Bagdá e por derrotas militares em cidades como Tiro e Aleppo. Uma nova iniciativa fatímida no leste começou a se desenhar nesse momento, objetivando uma derrota final dos abássidas e uma reorientação de suas atividades para o Mar Vermelho, principalmente após a conquista de al-Yaman (Iêmen) por ‘Alī al-Sulayhī em nome dos fatímidas (BRETT, 2017, p. 192). Esse projeto de integração com a costa da Núbia, da Etiópia e da costa Swahili foi baseado não apenas em questões internas do califado ou relacionadas ao comércio transaariano, mas também ao aquecimento do comércio marítimo ao longo da costa oriental pela unidade que o Islam promovia nas regiões litorâneas de África, como demonstra Timothy Insoll:

Foi na costa que se concentrou o poder muçulmano no Chifre da África e, de fato, essa presença se espalhou pela costa do Mar Vermelho e pela costa leste africana. Assim, na costa da Somália, são encontradas mais evidências da presença de comunidades comerciais muçulmanas. [...] O comércio aumentou em importância após 1000 d.C., e a islamização da costa prosseguiu rapidamente, com o Islam se tornando a religião majoritária ca. 1100 d.C. entre os suaíli. Numerosos locais de assentamento são encontrados ao longo da faixa costeira da Somália, Quênia e Tanzânia e nas ilhas *offshore*. Comumente, há evidências de comércio de longa distância, cerâmica da China, Arábia e Golfo Pérsico e contas de vidro de origem indiana, tudo evidentemente acompanhado de crescente prosperidade (1996b, p. 461, tradução livre).

Enquanto isso, internamente, os militares ou “Homens da Espada” ganhavam força em detrimento dos burocratas, ou “Homens da Pena”, até então hegemônicos nos cargos de governança com o de *Wazīr*. Ao mesmo tempo, os conflitos étnicos no interior do exército, causados pela imigração intensa de diversos grupos, com os armênios (cujo reino foi anexado pelos bizantinos na primeira metade do século XI), culminaram em uma guerra civil (*fitna*), levando a um novo colapso agrário e, logo, a uma onda de fome. Esses dois processos convergiram na ascensão do armênio Badr al-Jamālī sob o título de *Amīr al-Juyūsh*, ou “Comandante dos Exércitos”, em vez de *Wazīr*. Centralizando o poder em si, al-Jamālī buscou reunificar e reerguer entre 1073 e 1094 uma dinastia que se encontrava em declínio (BRETT, 2017, pp. 205-207). A figura do califa fatímida enfim se encontrava esvaziada, ao passo que al-Jamālī se tornou muito mais que um mero *Wazīr*: o líder não apenas da *Dawla* (Estado) mas também da *Da’wa* (califado/imamato).

Badr al-Jamālī concentrou seus esforços na pacificação do Miṣr e na regeneração da capital fatímida, al-Qāhira, assim como nas guerras contra abássidas e seljúcidas na Síria. Também procurou se reaproximar dos núbios e, se utilizando da Igreja Copta, vincular as monarquias cristãs da Núbia e da Etiópia ao califado enquanto seus vassallos, o que foi mais facilmente alcançado nos reinos da Makuria e, em parte, Alwa. Portanto, procurou-se manter os contatos regulares ao longo do Nilo, provavelmente nos termos do *baqt*, tanto por questões econômicas e de abastecimento de escravizados quanto devido à importância do Nilo como rota comercial e de peregrinação vindo da Núbia e da Etiópia para Meca e Jerusalém (BRETT, 2017, p. 222). Afinal, falamos de antigas rotas de tráfico de escravizados do Mar Vermelho que remetem à época de Axum e que eram imprescindíveis para o projeto fatímida de estender suas redes comerciais para o Mar Vermelho e, logo, ao Oceano Índico.

FIGURA 18 - CALIFADO FATÍMIDA, SEUS ALIADOS E PRINCIPAIS ROTAS COMERCIAIS AO REDOR DO MAR VERMELHO NO FINAL DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

Nesse sentido, o objetivo era o de, através das conexões do Mar Vermelho com o Oceano Índico através do Estreito de Bāb al-Mandab, aliado à aproximação dos fatímidas com os iemenitas e com os etíopes, facilitar a maior integração do subsistema nilótico com o grande sistema Índico de monções,

bem como a exploração dos mercados ao sul e a leste do Chifre de África. Quanto aos etíopes, de acordo com Marie-Laure Derat (2020), é difícil definir com clareza como se desenvolveu sua relação com os fatímidas, muito menos se era definida por um *baqt*. De qualquer forma, havia o desejo dos fatímidas de fortalecer as comunidades muçulmanas ao sul de suas fronteiras, bem como aumentar sua influência, tendo em vista seus objetivos de longo prazo.

Na prática, o que podemos perceber foi a resistência de um modelo de comércio núbio administrado pela realeza contra a extensão das atividades fatímidas baseadas no modelo islâmico de empreendimentos comerciais privados (SPAULDING, 1995, p. 589). Se no começo do século XI a Makuria já havia sido incorporada à essa nova lógica mercantil do califado, tendo perdido muito do seu controle sobre as trocas privadas, o objetivo ao final do período era expandir a hegemonia fatímida também em direção à Península Arábica. Para isso, al-Jamālī buscou reforçar suas relações com o Banū Sulayḥ em al-Yaman. A importância do emirado sulayhid se justificava, sobretudo, pela posição estratégica na rota para o extremo Oriente conquistada com a aquisição da cidade portuária de Aden. Havia o desejo dos ismaelitas fatímidas de promover sua oportunidade para fazer proselitismo na Índia, sendo necessária a formação de uma comunidade mercantil para o comércio do Oceano Índico a partir de Aden, o que de fato começou a acontecer na virada para a década de 1090 (BRETT, 2017, p. 225). Logo, proselitismo religioso, política e comércio se imbricam nesse novo projeto político dos fatímidas de reorientação para o Oriente:

A questão das mesquitas não diz respeito apenas a uma dimensão denominacional. Se Badr al-Ġamālī busca estender o ismaelismo além do norte da África, suas demandas também dizem respeito aos comerciantes e à segurança do comércio em terras etíopes. No entanto, a partir da década de 1080, a dinastia fatímida estava em plena reorientação de suas áreas de influência. Com a perda do controle da região de Bilād al-Sām, o califa al-Mustansir de fato procurou se aliar mais estreitamente com Sulayhid Yemen (também ismaelita), para abrir o acesso ao Mar Vermelho e ao Oceano Índico. **Nesse novo sistema, dois portos são essenciais para os comerciantes muçulmanos: o de Aden, na costa iemenita, e o de Aydhab, na costa egípcia** (DERAT, 2020, p. 30, tradução livre, grifo meu).

Nesse contexto, o califado fatímida encontra uma nova oportunidade na Síria. Com a intensificação de disputas internas e a decorrente fragmentação do sultanato seljúcida, a instabilidade causada pela Primeira Cruzada (1096-1099) e a formação dos estados latino na costa síria, seu objetivo deixa de ser o de simplesmente conquistar territorialmente a região: “A chegada dos cruzados fora de Antioquia em 1098 anunciou uma nova partida para os fatímidas, pois eles aceitaram um desafio não apenas ao seu império, mas à fé pela qual reivindicavam autoridade” (BRETT, 2017, p. 233, tradução

livre). Voltando-se totalmente para suas fronteiras orientais, os fatímidas buscaram hegemonizar as rotas dos mares do leste, bem como assumir a liderança do Islã na guerra contra os infiéis recém-chegados. Com esse propósito, al-Jamālī e seus sucessores deram uma sobrevida de quase um século para o califado. Todavia, sua “força centrípeta” já não era a mesma. Sua zona de influência era menor e mais fraca tanto no eixo transaariano, sobretudo após a ascensão dos almorávidas e de Kanem, quanto no Mar Mediterrâneo, onde não apenas a Sicília normanda como também emirados andaluzes e reinos cristãos latinos começavam a despontar como potências comerciais.

### **4.3 A REFORMA ALMORÁVIDA: JIHĀD E OURO**

De acordo com Michel Abitbol (1981), ao estudar a participação de comerciantes judeus nas trocas comerciais, podemos distinguir quatro períodos diferentes na evolução do comércio transaariano. O primeiro se estende do século VIII ao início do século XI, sendo marcado pelo estabelecimento da infraestrutura humana e econômica do tráfico transaariano, pelas ideias de tolerância e igualitarismo dos kharijitas e pela formação de comunidades judaicas importantes. Em um segundo período, que se inicia com o século XI e vai até meados do século XIII, houve a formação dos dois grandes impérios, o almorávida e o almóada, responsáveis por um impulso no comércio do Maghreb com o Sahel. Nesse novo contexto, com o colapso da Ifriqiyyah zírida e o desvio do tráfico tunisiano em benefício do Miṣr fatímida, o oeste do Maghreb foi unificado politicamente em razão da expansão almorávida durante a segunda metade do século XI que, com seus ideais reformistas e políticas econômicas de controle estrito, prejudicou a atuação comercial dos judeus. É esse segundo período que nos interessa aqui.

#### **O início do movimento**

O movimento almorávida, especificamente, teve sua origem na década de 1030 entre tribos Sanhaja que residiam no Sahara, com destaque para os Guddala, os Lamtuna e os Masufa, compostas por pastores que já haviam sido introduzidos ao Islam entre os séculos IX e XI através de proselitistas e comerciantes Imazighen kharijitas que participavam do comércio transaariano e contratavam seus serviços de proteção e assistência (BENNISON, 2016, p. 25). Sua história começa quando, ao peregrinar para Meca e conhecer as terras do Islam, o chefe do Banu Guddala, Yahya b. Ibrahim, “sentiu a necessidade de educar os membros de sua tribo na lei e nos ritos da religião que professavam”

(BENNISON, 2016, pp. 26-27, tradução livre), no que seus contatos o levaram ao estudante malikita ‘Abd Allah ibn Yasin, da tribo Gazula, que foi indicado para fazer o trabalho de proselitismo e agitação entre os Sanhaja:

Ele era um homem do deserto, cuja mãe Tin Izamaren vivia em Tamamanawt, uma aldeia que al-Bakri descreve como localizada à beira do ‘Sahara da cidade de Gana’. Ainda jovem, fez a árdua jornada para estudar em Córdoba e voltou ao Magreb desejoso de ‘reformular’ o Islã e libertar as tribos Sanhaja de sua subjugação pelos Barghawata e Zanata, levando Lagardère a perguntar se ele era antes de tudo um jurista ou agitador político. Quando ele chegou entre os Guddala como convidado de Yahya b. Ibrahim, Ibn Yasin receberam calorosas boas-vindas e começaram a forçá-los a aderir à lei Maliki em seu comportamento ritual e social (BENNISON, 2016, p. 27, tradução livre).

A escolha de Yasin foi crucial para o desenvolvimento do movimento. Para Laroui, os almorávidas poderiam ser considerados como uma “contraparte ocidental dos seljúcidas do leste; ambos tentaram flanquear os fatímidas, assim como os fatímidas haviam flanqueado o império abássida por sua conquista da Pérsia e Ifriqiyyah” (2015, p. 160, tradução livre). Todavia, enquanto para os seljúcidas foram as interpretações da *madhhab* neo-ash’arita o fator de coesão, entre os almorávidas foi o malikismo fervoroso o responsável pelo fortalecimento da *‘asabiyya*<sup>7</sup> (LAROUÏ, 2015, p. 160). De acordo com Ronald A. Messier, o Islam nesse contexto serviu enquanto elemento coesivo e identitário, sendo vital para a ascensão dos almorávidas ao poder. Baseados em uma interpretação estrita e literal das escrituras, práticas puritanas e reformistas, aliadas à rigidez na punição de “desvios”, sua ideologia religiosa se tornou “a força que levou os almorávidas à vitória contra todas as probabilidades” (2010, p. xiv, tradução livre).

No início da década de 1050, formou-se um triunvirato composto por Ibn Yasin, Yahya b. ‘Umar e Abu Bakr b. ‘Umar. É nesse momento que o movimento se torna mais rígido em sua fé e inicia sua expansão territorial. Com a intenção de corrigir à força as “deficiências religiosas” das tribos e comunidades vizinhas, os almorávidas pretendiam conquistá-las através da *jihād* armada. É nesse momento, portanto, que a noção de *jihād* dos almorávidas mudou pela primeira vez, em uma metamorfose constante que acompanhou a expansão territorial e construção do Estado almorávida:

A missão do novo movimento religioso era a *jihād*, que acabou significando guerra santa. A princípio, a *jihād* foi uma luta para alcançar e manter uma compreensão “verdadeira” do Islã. Em seguida, envolveu a luta contra os membros das tribos do deserto, descrentes que obstruíram a propagação desse Islã puritano e reformista no deserto do Sahara Ocidental. Pouco

<sup>7</sup> Conceito que se refere à solidariedade social de um grupo marcada pela unidade, coesão e consciência coletiva e compartilhada entre seus membros, ligados por relações de parentesco reais ou fictícios.

tempo depois, significou derrotar os regimes dos maus muçulmanos e impor sua própria autoridade real, como fizeram em Sijilmassa. Finalmente, trouxe os almorávidas para a Espanha para guerrear contra os infiéis cristãos. Cada novo significado de *jihād* não substituiu um anterior, mas foi adicionado a um conceito em evolução cumulativa (MESSIER, 2010, p. xiv, tradução livre).

Porém, é necessário apontar que o objetivo da *jihād* almorávida, em suas diversas formas, não era pautada apenas na intenção de extirpar interpretações e práticas desviantes do Islam, mas também, como aponta Amira K. Bennison, “pela convicção muitas vezes profundamente arraigada de que os muçulmanos deveriam formar uma união política e comunidade religiosa obediente a um califa” (2016, p. 29, tradução livre). Dessa forma, falamos não apenas de um movimento religioso de caráter reformista, mas também de um movimento político com pretensões universalistas, ou seja, que através da integração político-religiosa almejava unir e liderar os muçulmanos em uma nova era. Comportamento similar podemos notar entre os fatímidas, ainda que norteados por uma interpretação distinta do Islam.

Orientados por esse projeto, os primeiros alvos dos Lamtuna foram outras tribos Sanhaja – os agora hostis Guddala, Masufa e Lamta. Embora tenham resistido no início, logo os Masufa e os Lamta se juntaram aos Lamtuna, criando uma grande federação militar Sanhaja conhecida oficialmente como *Al-Murābitūn* (Almorávidas). A partir desse momento, Abdallah Laroui divide o desenvolvimento almorávida em três estágios. Neste primeiro, os Lamtuna acumularam poder e tomaram conta do movimento. Surgiram então as figuras de Yahia b. ‘Umar e seu irmão Abu Bakr b. ‘Umar, relacionados com a formação do seu primeiro *ribat*<sup>8</sup>:

Yahia b. Ibrahim voltou ao seu país acompanhado por ‘Abd Allah, seu pregador; quando os primeiros sermões fracassaram, os dois se retiraram para uma ilha e construíram um *ribat*; com o tempo, um pequeno grupo de homens se reuniu em torno de ‘Abd Allah e do novo chefe Yahia b. ‘Umar; eles deveriam se tornar o núcleo do estado futuro (LAROUÏ, 2015, p. 160, tradução livre).

Existem pesquisadores, todavia, que discordam da existência de um *ribat* físico, como Elemine Moustapha, que defende o caráter figurativo do nome:

<sup>8</sup> Espécie de “mosteiro árabe” fortificado, consagrado à oração e à guerra santa, servindo também como fortaleza e posto de vigia. É devido a essa história de origem que o movimento é chamado de almorávida, termo derivado do árabe *Al-Murābitūn*, que significa literalmente “aqueles do *ribat*”, mas também pode ser interpretado como “aquele que está amarrando” ou “aquele que está pronto para a batalha em uma fortaleza”, uma vez que está relacionado com a noção de *ribat* através da raiz *r-b-t* (رَبَطَ) *rabat*, cujo significado de ‘amarrar’ ou ‘unir’ faz referência à ‘*asabiyya*’.

Também é significativo que a palavra Almorávida não tenha conexão com a existência material de um *ribat* como um lugar-comum conveniente levaria, sugerindo uma conexão etimológica e um nexo de causalidade.

[...] Originalmente, este termo árabe designa, de fato, uma espécie de convento ou forte geralmente localizado nos degraus de Bilād al-Islam, onde os muçulmanos se dedicam à vida religiosa e militar.

No entanto, desde o imponente artigo de P. F. de Moraes Farias, aceita-se agora que a referência a “*ribat*” deve, sim, ser concebida num sentido fictício em relação à *jihād* e resistência e não como um edifício com materialidade no espaço que teria sido estranha ao universo nômade (2019, p. 24, tradução livre).

Esse argumento, portanto, reforça nossa análise acerca da atuação político-religiosa e dos aspectos sociais relacionados à coesão e unidade ligados à *‘asabiyya*, bem como dos aspectos de expansão militar que dizem respeito ao empenho do movimento na *jihād* para alcançar seus objetivos.

### **Expansão pela *jihād* e a fundação de Marrakesh**

Enfim unificados em um único movimento, os almorávidas se voltaram para o norte, onde estavam as tribos não-muçulmanas do vale de Dar’a ao sul do Alto Atlas, que controlavam os mercados ao sul e ao norte do Sahara, isto é, que eram responsáveis pelas trocas norte-sul através do deserto. Objetivando o controle desse eixo comercial, os almorávidas tomaram Sijilmassa em 1053, governada até então por um emir dos Maghrawa, e então Awdaghust, sob controle de Wàgádù desde 1040, afirmando enfim sua hegemonia nos eixos comerciais transaarianos que ligavam o Maghreb ao Sahel Ocidental (LAROUÏ, 2015, p. 161). Esse foi um passo importante para o movimento, uma vez que controlar esse eixo comercial lhes garantia o apoio econômico que necessitavam para a concretização de seu projeto. Como defende Bennison, não foi apenas o fervor religioso e a *‘asabiyya* que sustentaram esse desejo em controlar as rotas comerciais transaarianas. Acostumados à vida no deserto e à competição por recursos escassos constantemente acirrada, os almorávidas orientaram sua atividade empreendedora para o controle não apenas dos centros urbanos, mas também dos fluxos entre eles, o que lhes garantia tanto o acesso aos produtos comercializados quanto à possibilidade recolher tributos (2016, p. 30).

Nesse ambiente hostil, a sobrevivência dependia da posse do maior número possível de fontes de água e do controle das rotas das caravanas transaarianas que transportavam **sal, grãos, ouro e escravizados**, cujas caravanas pagavam um bom dinheiro para serem conduzidos com segurança pelo deserto, e trocavam seus grãos por produtos pastoris. Como em muitos contextos pré-modernos, a combinação de motivos religiosos, políticos e econômicos impulsionando a Sanhaja não significa que os almorávidas fossem insinceros. Como os

primeiros muçulmanos e seus sucessores almóadas, eles associaram a vitória militar e o poder político ao favor divino e viram os benefícios materiais que obtiveram como uma recompensa de Deus que provava que estavam no caminho certo (BENNISON, 2016, p. 30, tradução livre, grifo meu).

Dessa forma, laços tão antigos e fortes como o que ligava Awdaghust a Sijilmassa, nesse sentido, permitiam maior estabilidade econômica para sua empreitada, além de facilitar a desejada integração inter-regional sob uma nova autoridade política. Afinal, como Bennison complementa, a “exploração verdadeiramente lucrativa do comércio transaariano exigia a posse de Sijilmassa e Awdaghust” (BENNISON, 2016, p. 30, tradução livre).

Não à toa, pacificadas as relações econômicas na região, os almorávidas foram capazes de continuar sua expansão em direção ao norte. O próximo passo foi a conquista do Maghreb, começando com os Zanata de Aghmat. Aliando-se aos Masmuda da região, os almorávidas dominaram a cidade e redirecionaram seus esforços contra as tribos Barghwata do litoral atlântico, que há muito eram consideradas heréticas (BENNISON, 2016, p. 32). A resistência dos Barghwata foi obstinada, e os conflitos resultaram em 1059 na morte do ideólogo do movimento almorávida, ‘Abd Allah b. Yasin, prontamente substituído por Sulayman b. Haddu, morto logo em seguida. A liderança efetiva do movimento passou, em vez de outro ideólogo e proselitista, para o chefe militar dos Lamtuna, Abu Bakr b. ‘Umar, e seu primo Yusuf b. Tashfin (BENNISON, 2016, p. 32).

É nesse momento que, em meio a uma ofensiva de Buluggin, líder hammadida, contra os emires de Maghrawa no norte do Maghreb, Abu Bakr decidiu voltar para o Sahara, possivelmente para lidar com rebeliões na região. Ele deixou seu primo Yusuf a cargo do governo almorávida no Norte, bem como da supervisão da construção da nova capital, Marrakesh, iniciada em 1062. A razão para seu retorno, aponta Moustapha, ainda é obscura. Dentre as diversas versões encontradas, Ibn Khaldun escreveu que se tratava de uma disputa entre Lamtuna e Massufa, enquanto al-Hulal descreve algum tipo de conflito causado pelos Guddala e Ibn al-Hatib se limita a descrever que ocorriam uma série de disputas entre as tribos do Sahara. De qualquer forma, sabemos que Abu Bakr e suas tropas conseguiram pacificar a situação, chegando a se engajar posteriormente em uma *jihād* contra os sudaneses não-islamizados da região (MOUSTAPHA, 2019, p. 26).

Enquanto isso, Yusuf permaneceu no Norte, aproveitando para acumular recursos e consolidar sua posição de liderança. Organizou o território conquistado e fortificou Marrakesh que, localizada na intersecção de rotas comerciais importantes, foi escolhida para centralizar não apenas o mercado de ouro mas também a cunhagem de moedas, atividade até então esparsa em vários principados do sul,

incluindo Sijilmassa e Awdaghust (LAROUÏ, 2015, p. 162). Nesse ínterim, Abu Bakr chegou a retornar para Marrakesh em 1072, mas não permaneceu por muito tempo. O movimento almorávida, agora institucionalizado em uma dinastia, estava lidando nesse momento com duas frentes de batalha: uma no Sahara, devido às rebeliões que aconteciam alimentadas por disputas intertribais, e outra no Maghreb, foco do expansionismo almorávida. Uma vez que as rebeliões ameaçavam o controle almorávida das rotas comerciais norte-sul que ligavam o Maghreb ao Sahel, elas não poderiam ser ignoradas, forçando Abu Bakr a retornar mais uma vez ao Sahara para reprimi-las. Antes disso, nomeou seu primo Yusuf b. Tashfin como vice-governante no Maghreb, além de tomar a decisão de se divorciar de Zaynab an-Nafzāwiyyah, uma poderosa e influente mulher berbere de origem nobre, “com a condição de que Yusuf b. Tashfin se casasse com ela depois que seu período de espera legal acabasse” (BENNISON, 2016, p. 35, tradução livre).

Vale apontarmos, todavia, que Zaynab provavelmente não foi uma personagem tão passiva quanto os textos sugerem. Conforme Moustapha, “é mais provável que Zaynab, uma mulher madura e independente que já havia se casado pelo menos uma vez antes, tenha pedido o divórcio e se recusou a acompanhá-lo e talvez já estivesse aliada a Yusuf para alcançar esse resultado” (2019, p. 35, tradução livre). Além disso, esse acontecimento entre Yusuf e Abu Bakr gerou uma divisão do poder almorávida em dois ramos: um ao sul, comandado por Abu Bakr, e um ao norte, governado por Yusuf e centrado em Marrakesh como capital. Com a ascensão da ala norte do emirado, a ala sul do movimento caiu paulatinamente no esquecimento. Porém, até o ocaso da parcela saariana do emirado, Abu Bakr continuou na lida de manter a base do movimento coesa e expandir sua fé através da *jihād* até sua morte, em 1087, quando faleceu durante uma campanha militar contra sudaneses não-muçulmanos (MOUSTAPHA, 2019, p. 27). Sua autoridade foi crucial para o sucesso do ramo sul em garantir o abastecimento de ouro ao ramo norte, nomeando governadores e mantendo a soberania almorávida na região. Dessa forma, apesar da marginalização da ala sul em relação àquela centrada em Marrakesh, sua atuação foi imprescindível para o financiamento da expansão almorávida e continuidade da produção numismática (MOUSTAPHA, 2019, pp. 28-29). Entre seus sucessores figuraram, de acordo com Al-Gannabi (m. 999/1590), nomes como Ibrahim b.'Umar at-Takruri, seguido por seu filho Dawud, Idris b. Idris b. Ibrahim e 'Utman b. Idris, seguindo uma sucessão patrilinear. Nenhum deles foi capaz de desafiar a autoridade e poderio militar dos sucessores de Yusuf.

### **Uma dinastia burocratizada e a conquista de al-Andalus**

Nesse contexto, entramos na terceira etapa das conquistas almorávidas. Enquanto Abu Bakr se concentrava nos conflitos no Sahara, Yusuf b. Tashfin deu ao emirado almorávida as estruturas governamentais associadas a uma política islâmica, acumulando poder e prestígio e criando uma base de poder independente centrada em Marrakesh capaz de, aproveitando o fluxo de mão de obra que vinha pelas rotas comerciais saarianas, apoiar suas intenções expansionistas (BENNISON, 2016, p. 35). Uma evidência do quão avançado estava esse projeto de consolidação de Yusuf no poder em 1072 foi a tentativa de Abu Bakr de invadir a capital e retomar o controle do Maghreb. Nas palavras de Amira Bennison, ao tentar efetivar sua ambição,

Abu Bakr parece ter entendido rapidamente a realidade da situação e decidiu confirmar voluntariamente a posição de seu primo em vez de arriscar uma batalha pelo controle de Marrakesh. [...] Isso o deixou como chefe nominal dos almorávidas e Yusuf como governante de fato do Maghreb (BENNISON, 2016, p. 36, tradução livre).

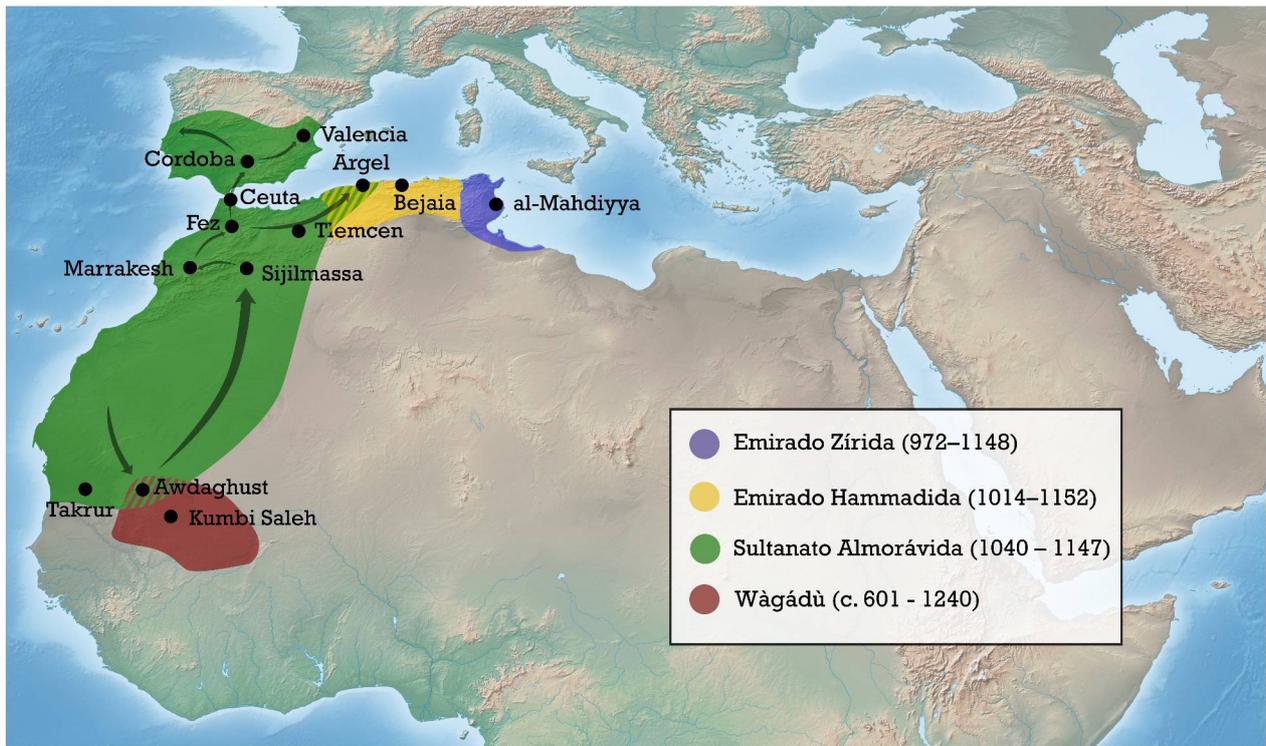
Passada essa crise, Yusuf reorganizou seus exércitos e, entre 1070/463 e 1080/473, os almorávidas conquistaram o Maghreb central, começando por cidades Taza, Guercif, Oujda, Tlemcen e Oran, e enfim chegaram à costa atlântica, onde tomaram Argel (LAROUÏ, 2015, p. 164). Foi nesse período de expansão que, ao conquistar Meknes em 1073-4, Yusuf b. Tashfin assumiu o título de *amīr al-muslimīn* (“Comandante dos Muçulmanos”), associando formalmente os almorávidas ao califado abássida (BENNISON, 2016, p. 39). Bennison defende ainda que a partir desse momento deixamos de falar de um emirado almorávida em formação para falar de sultanato:

O sultanato não era inerentemente universal e logo se tornou uma forma plural de governo, permitindo aos almorávidas inserir-se em uma estrutura legítima de governo assumindo o papel de ‘tenentes’ abássidas no oeste islâmico, expresso através do uso do título ‘Comandante dos muçulmanos’ (*amīr al-muslimīn*), que espelhava o título califal ‘Comandante dos Fieis’ (*amīr al-mu'minīn*). Um chefe Lamtuna foi assim transformado em um sultão a serviço dos abássidas, que estavam ligados no tempo ao próprio Profeta (2016, p. 49, tradução livre).

Nesse processo, Yusuf abandonou o padrão nômade de seus antepassados Sanhaja para adotar um estilo de vida sedentário em Marrakesh, a fim de desenvolver nessa cidade um *ḥaḍra*, isto é, um centro permanente para o sultanato, que serviria como coração da administração, política continuada por seu filho e sucessor ‘Ali (BENNISON, 2016, p. 50). Esse processo faz sentido não apenas com as condições materiais dadas e com os projetos pessoais de Yusuf, mas também com a importância sociopolítica e cultural que a vila ou cidade (*madīna*) tinha para os muçulmanos medievais, que a viam

como “o local da religião, riqueza e civilização” (BENNISON, 2016, p. 146, tradução livre). Para a concretização de seus planos, Yusuf precisou cooperar com as elites urbanas locais para conseguir apoio político, bem como depender dos *fuqahā'* (juristas) para aplicação de suas leis religiosas.

FIGURA 19 - EXPANSÃO E EXTENSÃO MÁXIMA DO SULTANATO ALMORÁVIDA DURANTE A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

A partir de Argel, Yusuf poderia ter se expandido para o leste, em direção aos territórios hammadidas e zíridas. Todavia, decidiu não o fazer, mantendo a orientação da *jihād* almorávida para o norte. Como aponta Laroui, dentre as diversas explicações para isso, a mais plausível, sugerida por cronistas, é a de que Yusuf “havia recebido um apelo dos emires andaluzes pedindo ajuda. Cada nova potência no Marrocos enfrentava o mesmo dilema, uma escolha entre o leste e o Norte; os almorávidas escolheram o Norte” (LAROUÏ, 2015, p. 164, tradução livre). Outra explicação comum, a de que os almorávidas fizeram essa escolha devido a algum tipo de “solidariedade racial com os Sanhaja no Leste, ou seja, os hammadidas e os zíridas, o que significaria que a conquista almorávida teria sido essencialmente uma campanha contra os Zanata” (LAROUÏ, 2015, p. 164, tradução livre) pressupõe,

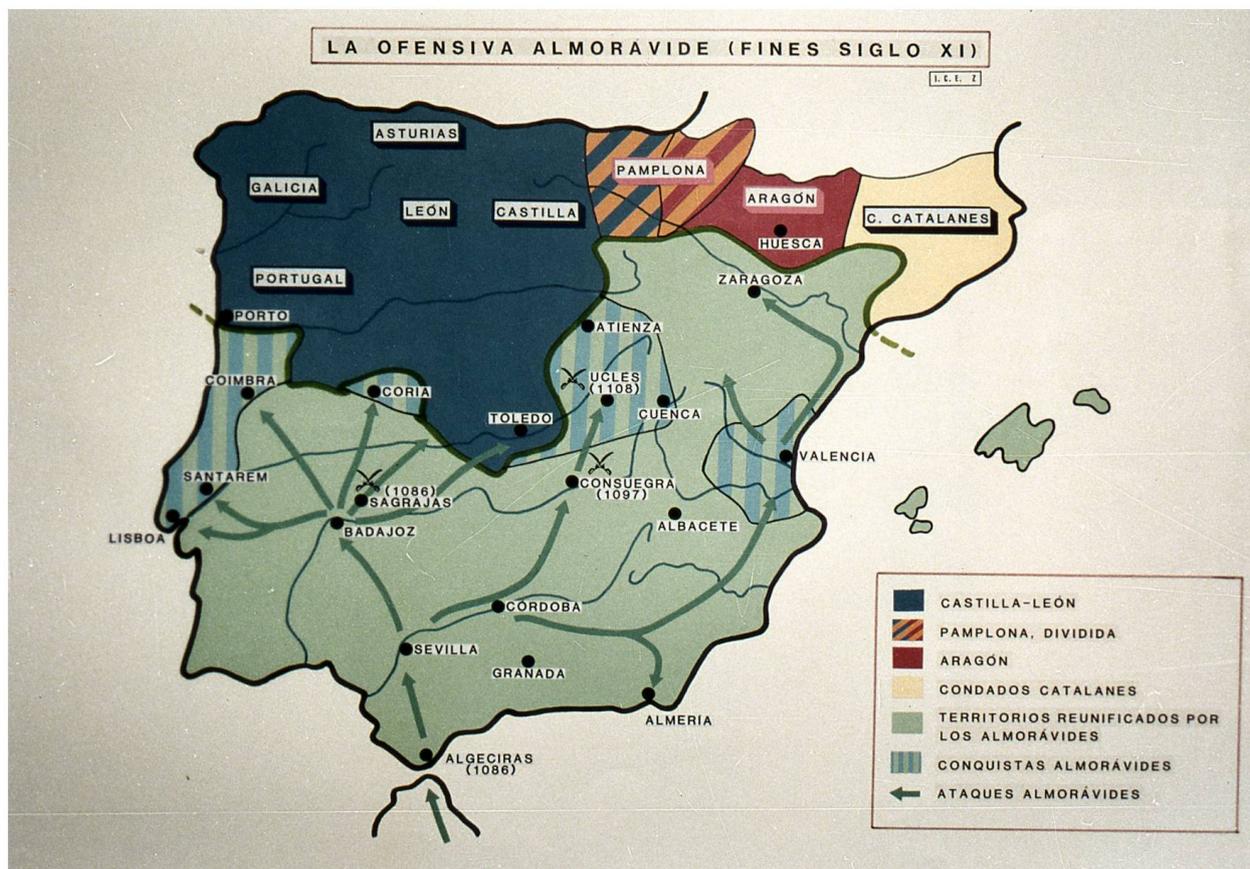
como vimos anteriormente, uma aplicação mecânica das categorias de Ibn Khaldun esquematizada por Lagardère, sendo, portanto, pouco provável.

O Comandante dos Muçulmanos não tinha, a princípio, qualquer pretensão de atravessar o Estreito de Gibraltar a fim de incorporar al-Andalus ao sultanato almorávida. Afinal, seu plano inicial de conquistar e unificar politicamente o eixo norte-sul que ligava o Maghreb ao Sahel Ocidental estava concretizado. O apelo constante de que interviesse esse cenário liderando uma *jihād* em defesa de al-Andalus contra esse avanço cristão parecia não ser suficiente para dissipar sua relutância frente aos riscos de uma empreitada como essa (BENNISON, 2016, pp. 40-41). No entanto, sua percepção começou a mudar por dois motivos práticos: por um lado, o controle almorávida dessas regiões se estabilizou durante a década de 1080, dando margem para possíveis novas expedições; por outro, a posição política muçulmana dos emirados andaluzes era precária devido às crescentes ofensivas dos reinos cristãos do norte, que agravaram a crise fiscal desses emirados, e Yusuf tinha consciência disso. Além disso, com a queda de Toledo para Afonso VI de Castela em 1085, três príncipes membros de uma facção malikita pró-almorávida foram pessoalmente exortá-lo à guerra. Dessa vez o pedido surtiu efeito.

Com a ajuda do emir Al-Mu'tamid de Sevilha, os almorávidas conquistaram Ceuta, o porto mais importante do Estreito de Gibraltar, a fim de efetuar a travessia. No ano seguinte à queda de Toledo para Castela, Yusuf venceu Afonso VI, retomou a cidade para os muçulmanos e retornou logo em seguida para o Maghreb, não demonstrando maiores ambições em al-Andalus. Todavia, a arena política e militar andaluza continuou igualmente conflituosa, levando a uma gradual mudança nos planos de Yusuf durante os últimos anos de seu governo, transformando aos poucos uma *jihād* contra os cristãos em uma *jihād* contra os emires andaluzes por suas “práticas desviantes”. Precisamos também somar a essa equação a Primeira Cruzada de 1096, que resultou em uma derrota acachapante dos muçulmanos, gerando um enorme rancor em relação aos cristãos:

‘Nunca os muçulmanos foram humilhados desta forma’, repete al-Harawi, ‘nunca antes suas terras foram tão agressivamente devastadas’. [...] Foi, de fato, na sexta-feira 22 do tempo de Chaaban, do ano de 492 da Hégira, que os franj se apossaram da Cidade Santa, após um sítio de quarenta dias. Os exilados ainda tremem cada vez que falam nisso, seu olhar se esfria como se eles ainda tivessem diante dos olhos aqueles guerreiros louros, protegidos de armaduras, que espalham pelas ruas o sabre cortante, desembainhado, degolando homens, mulheres e crianças, pilhando as casas, saqueando as mesquitas (MAALOUF, 1994, p. 12).

FIGURA 20 - CONQUISTA TERRITORIAL ALMORÁVIDA DE AL-ANDALUS NO FINAL DO SÉCULO XI.



FONTE: UBIETO (1984).

Assim como os fatímidas, os almorávidas foram impulsionados por esse ressentimento aos cruzados. Enquanto os primeiros, por sua localização geográfica, se voltaram contra os estados latinos fundados pelos invasores cristãos na Síria, os almorávidas concentraram seus esforços contra os cristãos da Península Ibérica, que nessa época começavam a tomar consciência de sua luta contra os muçulmanos andaluzes como parte dos movimentos cruzadísticos. Amira Bennison resume esse lento processo que levou os almorávidas a se tornarem os “salvadores” de al-Andalus nesse momento:

Yusuf b. Tashfin foi atraído de volta a al-Andalus mais quatro vezes pela luta facciosa entre os reis Ta'ifa que permitiram aos cristãos invadir, pilhar e capturar território muçulmano. Do ponto de vista da tradição da crônica árabe-islâmica, as últimas décadas do reinado de Yusuf foram antes de tudo uma série de travessias para al-Andalus para uma *jihād* que rapidamente mudou de guerra contra agressores cristãos para a conquista almorávida dos principados de *Ta'ifa* para alcançar a unidade muçulmana e o propósito comum necessário para manter a fronteira do Dar

al-Islam. Vale lembrar que o mundo muçulmano não havia sofrido grandes perdas territoriais antes dessa época e que o avanço cristão na Península Ibérica e as Cruzadas Levantinas que começaram em 1096 foram reversões traumáticas e inesperadas do que os muçulmanos supunham ser o plano de Deus. A partir dessa perspectiva, os almorávidas apareceram como salvadores militares em contraste com os reis *ta'ifa* cujas manobras atingiram até mesmo seus próprios súditos como traições ao Islã (2016, p. 44, tradução livre).

Para isso, o apoio dos *fuqaha* malikitas de al-Andalus foi crucial, uma vez que eles providenciaram as bases legais para a intervenção almorávida:

Isso produziu uma nova *jihād* conceituada por um grupo de juristas da Andaluzia Maliki que viam nos almorávidas reformadores militares e socioeconômicos que corrigiriam o comportamento devasso e explorador de muitos governantes Ta'ifa e acabariam com a cobrança de impostos ilícitos para pagar tributo aos cristãos. A *jihād* almorávida tornou-se assim um programa abrangente de reforma para unir os muçulmanos de al-Andalus como uma pré-condição necessária para a *jihād* contra os “descrentes” cristãos do norte. Essa *jihād* modificada atraiu muitos membros importantes e influentes da classe jurídica em al-Andalus e no noroeste do Magreb (BENNISON, 2016, p. 241, tradução livre).

### **Consolidação do sultanato**

Durante a conquista da península, os almorávidas também reaproveitaram a infraestrutura local, composta por arsenais e portos, tendo em vista que os emirados andaluzes, herdeiros do califado de Córdoba, estavam entre as maiores potências navais do Mar Mediterrâneo. Afinal, as ligações costeiras entre o Maghreb e al-Andalus, como vimos no capítulo anterior, sempre foram fortes e constantes. Sempre envoltos em conflitos com as cidades italianas pela hegemonia desse mar, os emires das *ta'ifa* disputavam o legado do califado omíada e os portos do estreito com o Maghreb desde a década de 1030. A ambição de muitas dinastias formadas nesse período, como a dos hammudidas, descendentes dos idríssidas, e a dos abadidas era a de assumir o título de califa que estava em vacância. Os almorávidas se aproveitaram desses conflitos para conquistar Ceuta e Tânger, lançando suas bases para a conquista total de al-Andalus. Mais tarde, esses portos foram cruciais não apenas para a integração dos novos territórios ao sultanato como também para a manutenção de um fluxo de ouro saheliano para al-Andalus. Isso possibilitou a construção paulatina de relações regulares entre al-Andalus e o Maghreb, bem como a participação cada vez mais intensa de andaluzes no comércio transaariano, o que garantiu um fluxo intenso de produtos. Nesse momento, “a ostentação e o luxo transbordavam de Marrocos devido ao ouro que vinha do sul do Saara, indo até o norte da Espanha” (SILVA, 2015, p. 8).

Além disso, com a crise na Ifriqiyyah, o Maghreb se tornou o novo “celeiro” dos andaluzes no século XI, abastecendo os mercados da península durante sua reconstrução após as guerras de conquista dos almorávidas. Para isso, em uma sociedade na qual a espinha dorsal da economia era a produção rural, a capacidade de um Estado tributário de controlar homens, grãos e comércio era colocada à prova, explicitando a necessidade de burocratização e centralização. Nesse sentido, Yusuf incentivou a criação de mecanismos e tributos legitimados pelas práticas da *Shari'ah* a fim de padronizar o mercado de grãos e evitar fraudes e práticas para que o abastecimento de alimentos para os centros urbanos e para as tropas não fossem afetados (BENNISON, 2016, p. 209). Ademais, outro pilar econômico de um Estado tributário como o almorávida era a produção de matérias primas, tanto para a confecção de moedas, armas, implementos agrícolas e joias quanto para a efetivação das trocas transaarianas, no que se destacaram a busca e a exploração de cobre, ferro, ouro, mármore e sal (BENNISON, 2016, pp. 188-190). Não à toa, existiam diretrizes para a troca desses produtos, sobretudo para o ouro:

O ouro pode ser transportado como pó, barras de ouro, moedas ou joias, e os pareceres legais (*fatwās*) da Marrakech almorávida indicam a necessidade de estabelecer diretrizes firmes para a troca de ouro em diferentes moedas e formas para garantir a equidade e evitar a obtenção de lucros usurários ilícitos (BENNISON, 2016, p. 216, tradução livre).

A preocupação com o comércio de ouro no Sahel se justificava pelo fato desse metal ser a base para a cunhagem das moedas que financiavam as campanhas militares dos almorávidas ao norte, de forma que as questões da *jihād*, do ouro e da cunhagem de dinares estão fortemente entrelaçadas, como demonstram Corinne Roux e Maria Guerra:

Por mais de meio século, sob os dois maiores reinados de sua história (o de Yûsuf ibn Tâsfin e o de seu filho 'Alî ibn Yûsuf), durante todo o tempo de sua existência de fato, o Império berbere travou uma guerra santa em al-Andalus, uma luta que o levaria sucessivamente ao seu apogeu e depois à sua queda. **Alimentando este intervencionismo religioso, o dinar é o melhor espelho das prioridades políticas almorávidas.** Como mostramos, não só esta moeda é diferente de outras emissões de ouro do ocidente medieval muçulmano, como quer seja cunhada na parte espanhola do Império, quer na parte africana, o minério aurífero utilizado apresenta as mesmas características. Com toda a probabilidade - seja textual, arqueológica ou analítica - é o ouro da África Ocidental que parece ter tido as graças dos emires berberes. De fato, a comparação dos resultados obtidos nas moedas almorávidas, na arqueologia de locais-chave do comércio de ouro, bem como em pepitas, confirmam-nos a ideia de uma **exploração única e massiva durante o período Almorávida das jazidas africanas.** São verificadas por essas obras, as afirmações dos autores da Idade Média quanto à excepcional qualidade do ouro do Sudão (2000, p. 51, tradução livre, grifos meus).

O padrão almorávida foi desenvolvido com base no sistema bimetálico árabe criado em Damasco no final do século VII pelo emir ‘Abd al-Malik, criador do sistema bimetálico árabe. O peso do *dinar* de ouro foi fixado em 4,25g e do *dirham* de prata em menos de 3g, ambos cunhados com uma mensagem religiosa e política proclamando sua soberania (ROUX; GUERRA, 2000, p. 41). Nesse sentido, não apenas o ouro de Bambuk, no Sahel, mas também as minas de prata de al-Andalus e da região do Atlas, no Maghreb, alimentavam esse sistema monetário cuja produção se deslocava para o novo centro de poder em Marrakesh em detrimento de Sijilmassa.

Em razão da centralização das atividades econômicas no polo aglutinador de Marrakesh, somada ao enorme fluxo de ouro que passava pela capital, não apenas as pessoas começaram a migrar para ela e seu entorno como parte do dinamismo manufatureiro de outros lugares, como de al-Andalus e do sul do Maghreb, se mudaram para novos centros como Fes, Ribāṭ al-Faṭḥ (Rabat) e Marrakesh (BENNISON, 2016, pp. 194-195). Marrakesh, como a al-Qāhira dos fatímidas, enfim desenvolveu uma ‘força centrípeta’ própria, capaz de atrair bens, produtos, riquezas e mão de obra variada, inclusive escravizada, geralmente advinda dos territórios cristãos do Norte e da África saheliana, alvos de guerras e razias. Fenômeno parecido parece ter acontecido com as conexões marítimas mediterrânicas, uma vez que os almorávidas preferiram “canalizar o comércio através de um número limitado de portos maiores para tributá-lo mais facilmente”, com destaque para Ceuta e Tanger, tendo como um de seus principais parceiros econômicos o porto de Bejaia, controlado pelos zíridas (BENNISON, 2016, pp. 199-200).

Yusuf faleceu em 1106, deixando para seu filho ‘Ali (r. 1106-1143) a tarefa de conquistar os últimos recônditos de al-Andalus e estabilizar o nascente Estado almorávida, finalizando sua obra. Dessa forma, no início do século XII, encontramos um sultanato no auge de seu desenvolvimento, com um poder centralizado e um Estado burocrático maduro que controlava um território que começava nas mediações de Wāgādù e terminava nas fronteiras com os reinos cristãos ibéricos. A partir desse momento, a principal preocupação das lideranças almorávidas deixa de ser a expansão militar para se tornar a manutenção e defesa daquilo que foi conquistado, o que funcionou por algumas décadas até a revolta almóada em meados do século XII, o que é evidenciado pelo fato de que a principal moeda da bacia do Mediterrâneo ocidental e das rotas transaarianas foi a cunhada pelos almorávidas (LAROUÏ, 2015, pp. 170-171). A cidade de Azugi, aponta Moustapha, foi um dos maiores símbolos da prosperidade almorávida nesse período, ao mesmo tempo que se tornou um exemplo do declínio

econômico do ramo sul do sultanato almorávida devido às grandes migrações para o norte em busca das riquezas dos grandes centros urbanos do Maghreb (MOUSTAPHA, 2019, pp. 33-34).

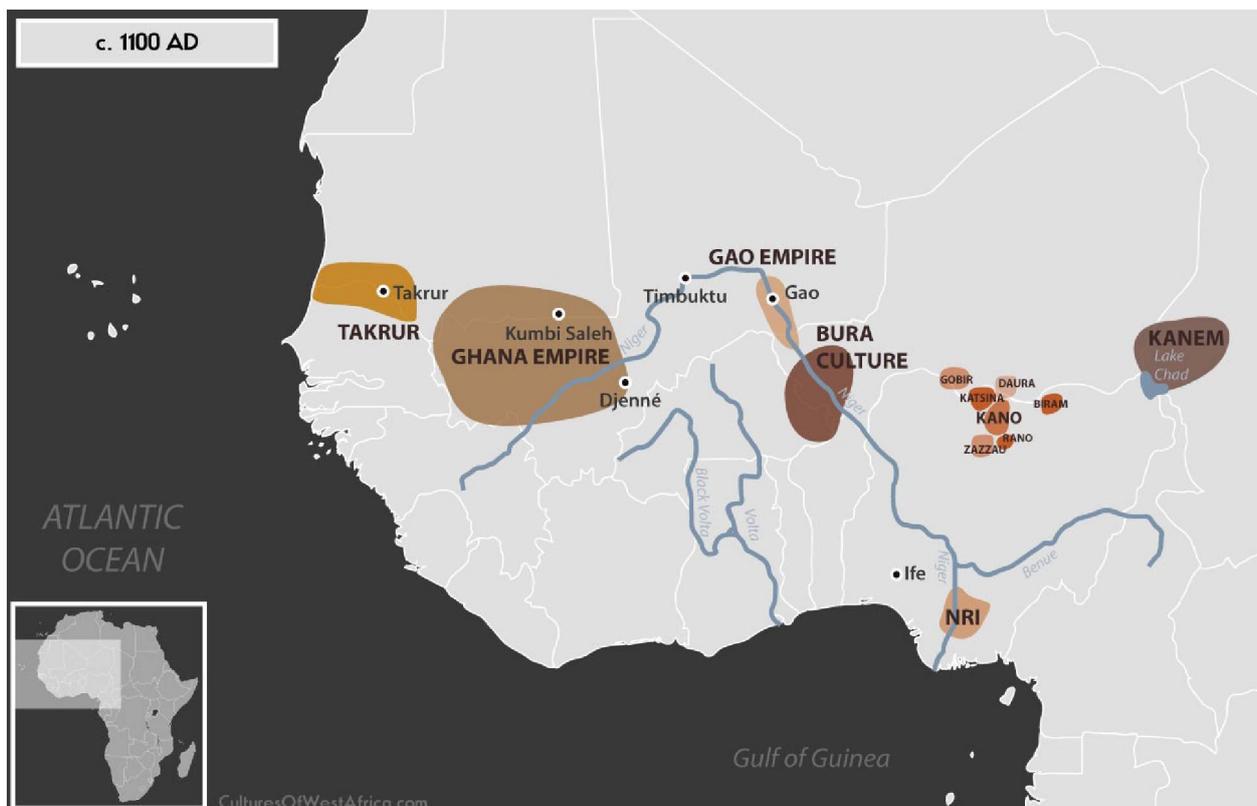
Por fim, com a conquista de al-Andalus, os almorávidas passaram da fase terrestre à fase marítima de seu desenvolvimento, se tornando ativa maritidamente a fim de defender seus territórios. Todavia, à sua falta de ambição naval militar se opunha o *boom* da navegação comercial almorávida-andalus, centrada na cidade de Almeria. Intimamente ligado à difusão da moeda de ouro cunhada em Marrakesh, de qualidade superior às demais que circulavam, esse crescimento fez com que a atividade comercial almorávida se tornasse concorrente da atividade naval fatímida, incapaz de manter sua antiga hegemonia sobre o Mediterrâneo por estar afogada em suas próprias crises. Por outro lado, se os fatímidas deixaram de ser uma ameaça marítima para os almorávidas, as novas potências cristãs o eram. A superioridade cristã passou a ser afirmar já no final do século XI, quando as frotas catalãs e, principalmente, das cidades italianas conquistaram as principais ligações marítimas entre o Ocidente e o Oriente do Mar Mediterrâneo (PICARD, 1997, p. 70). Ao final, as hesitações em intervir além do Estreito de Gibraltar foram justificadas, uma vez que ao anexar al-Andalus os almorávidas abriram duas frentes definitivas de batalha: uma ao sul, primeiramente contra sudaneses e tribos revoltosas, mais tarde contra os almóadas; e outra ao norte, contra os reinos cristãos, que desejavam “reconquistar” a península.

#### **4.3.1 A hegemonia almorávida no Sahel e a expansão do Islam ortodoxo**

Uma das primeiras alianças dos almorávidas, ainda sob Ibn Yasin, foi feita com a cidade de Takrur, localizada às margens do Rio Senegal e relativamente próxima da costa atlântica. Seu rei Labi, sucessor de seu pai, War-Jabi, estava com Yahya b. ‘Umar na batalha contra os rebeldes Guddala em 1056. Essa aliança com Takrur lhe rendeu, além das riquezas adquiridas através da guerra, um aumento de sua influência, chegando a desafiar a hegemonia de Wàgádù, que até meados do século XI tinha o controle exclusivo do comércio com as minas de ouro de Bambuk (FAGE; OLIVER, 2008a, p. 676). Essa foi uma das grandes mudanças que a ascensão almorávida causou nas redes de comércio saarianas. Outra delas foi o declínio das comunidades ibaditas frente às ofensivas do sunismo ortodoxo, sobretudo no Sahel, onde foram preteridos nas alianças de sociedades sudanesas em prol dos almorávidas (NIXON, 2017, p. 275). Isso se deve não apenas ao seu controle das rotas saarianas ocidentais, que concentrou as atividades em polos específicos, como Awdaghust, Sijilmassa e Fez, como também à centralização da cunhagem de moedas em Marrakesh. Por outro lado, a tradicional

Tadmekka, que contava com forte presença ibadita, sofreu com o ocaso frente a essas cidades, o que contribuiu para a posterior fundação de Timbuktu, que aos poucos tomou seu lugar como principal centro comercial e de difusão do Islam no Sahel Ocidental.

FIGURA 21 - CONFIGURAÇÃO POLÍTICA DO SAHEL OCIDENTAL E CENTRAL POR VOLTA DO ANO 1100.



Fonte: SOGOBA (2018).

Outra cidade que sofreu um forte abalo com a chegada dos almorávidas foi Kumbi Saleh. Supostamente, como muitas fontes posteriores e trabalhos historiográficos propõem, Wàgádù foi conquistada pelos almorávidas em algum momento do último quartel do século XI e começo do XII. As datas variam entre 1076 e 1102-3, não existindo um consenso sobre o ano e muito menos certeza sobre o líder almorávida responsável por isso. De qualquer forma, se sabe com relativa segurança que nos primeiros anos do século XII encontramos uma Wàgádù convertida ao Islam, especificamente, sunita ortodoxo — isto é, cujos governantes e elites se converteram (FISHER, 1982, pp. 551-552). Todavia, como Humphrey J. Fisher demonstra ao analisar dezenas de trechos de fontes compilados no *Corpus of early Arabic sources for West African history* (2000), produzidas entre 1076 e 1312, não há

qualquer “indício de substância de tal evento”, mesmo naqueles que narram o final da vida do líder almorávida Abu Bakr (1982, p. 554, tradução livre). No geral, apesar do relato de Ibn Abi Zar’, que Fisher conclui ser fantasioso, as fontes convergem em sequer citar tal confrontação, colocando ainda mais dúvidas sobre sua ocorrência (1982, p. 555).

Apesar de Ibn Khaldun afirmar que Wàgádù declinou, o que é verdade a longo prazo, existem claras evidências nas fontes dos séculos anteriores que corroboram o fato de Wàgádù ter continuado importante ao menos até o século XII. Com a fragmentação do ramo sul do sultanato almorávida causada pela morte de Abu Bakr em 1087 e pelas decorrentes disputas internas entre seus potenciais sucessores, boa parte da hegemonia que os almorávidas tinham construído na região e, especificamente, sobre os Soninke se perdeu, possibilitando que na virada para o século XII Wàgádù recuperasse em parte seu domínio comercial e político (CONRAD, 2010, p. 38). Ou seja, apesar de realmente terem acontecido conflitos entre sudaneses e almorávidas, o declínio de Wàgádù não está ligado a esses inimigos do oeste, mas aos Sosso, seus conquistadores tardios (FISHER, 1982, pp. 557-558), e à conjuntura formada no século seguinte:

No século XII, Gana perdeu gradualmente sua posição dominante no Sahel. As mudanças climáticas, a expansão do deserto em terras anteriormente férteis e décadas de luta com os poderosos grupos Sanhaja do Sahara Ocidental levaram muitos Soninke a se mudar para áreas mais prósperas. A cidade de Walata, que ficava a cerca de 120 quilômetros a nordeste de Kumbi Saleh, havia se tornado o principal ponto final do comércio transaariano (CONRAD, 2010, p. 39, tradução livre).

Nesse sentido, existem evidências não apenas que Wàgádù se converteu por conta própria, como chegou a buscar a ajuda dos almorávidas, ainda no século XI, contra seus inimigos. Em outras palavras, sua “conversão facilitou ações cooperativas, por vezes militares, de ganeses muçulmanos e almorávidas, com o primeiro predominante” (FISHER, 1982, p. 559, tradução livre). Nesse sentido, se não houve conversão forçada ao sunismo pelos almorávidas, é quase certo que houve alguma influência ou intervenção indireta através da atuação de proselitistas e comerciantes. Talvez a escolha das elites governantes de se converter esteja relacionada, justamente, com o desejo de se formar alianças políticas e econômicas mais estreitas, não apenas com o poderoso sultanato almorávida como também com o restante do mundo árabe-muçulmano.

Apesar disso, Wàgádù realmente havia perdido o controle que tinha sobre o importante centro urbano de Awdaghust, agora incorporado ao eixo norte-sul que o conectava a Sijilmassa, cujo enorme volume comercial era controlado pelo Estado almorávida e hegemonizar as trocas comerciais no Sahel

devido ao poder de atração de Marrakesh. A importância do controle desse eixo é evidenciada tanto pelo enorme fluxo comercial quanto pelos tipos de trocas que eram efetuadas:

Sabemos que Awdaghust vendia sal aos reinos do sul, que dele retiravam suas reservas; escravizados faziam a viagem na direção oposta. O sal para a primeira transação foi adquirido na mina de Awlil, a um mês a pé da cidade próxima à costa. Como foi feito o pagamento? Nós não sabemos. Mas os custos deste investimento foram certamente compensados pela revenda, a norte, de outros produtos, como o ambargris conhecido ao longo das margens do Oceano Índico (↗2) e que também foi colhido ao longo da costa atlântica (FAUVELLE, 2018, pp. 53-54, tradução livre).

Sabemos, como vimos no capítulo anterior, que o monopólio das trocas de sal e escravizados era crucial no ambiente saariano para a manutenção das relações de poder e financiamento de expedições militares. Além disso, desde o século IX Awdaghust já era um importante centro de produção manufatureira que, beneficiada por sua posição geográfica privilegiada como entreposto comercial, era alvo de grandes investimentos (FAUVELLE, 2018, pp. 54-55). Isso a tornava um verdadeiro polo de redirecionamento de fluxos, característica importante quando pensamos nos conflitos geopolíticos nos quais os almorávidas estavam envolvidos, tanto ao sul quanto ao norte. As moedas de ouro cunhadas em Marrakesh poderiam ser facilmente direcionadas para Awdaghust, servindo como combustível para o processo de conquistas dos almorávidas.

Sijilmassa, por sua vez, continuou desempenhando o papel de principal fonte de receita sob os almorávidas, além de ser um ponto de inflamação política tendo em vista as disputas constantes pelo controle da rica cidade localizada às margens do rio Ziz (LIGHTFOOT; MILLER, 1996, p. 83). Por outro lado, seu poder começou a ser diluído sob o controle estrito dos novos Estados que ganharam projeção no comércio transaariano, começando com o sultanato almorávida. Esse processo pode ser visto como a substituição de um modelo anterior, de matriz ibadita, focado em centros urbanos mais ou menos autônomos, para outro de matriz reformista, focado na expansão do Islam e na conquista pela *jihād* liderada por um Estado forte e centralizado. Em outras palavras, apesar de continuar sendo um ponto de referência no comércio transaariano, Sijilmassa deixou de ser uma cidade independente para se tornar uma província, sucessivamente anexada pelos almorávidas e Estados posteriores.

Essa mudança política afetou não apenas sua atuação econômica como também seu papel enquanto “ponto de transmissão” do Islam. Explorada enquanto elo crítico entre o Maghreb e o Sahel, essa característica de Sijilmassa “emanava de seu papel primordial como centro da espiritualidade islâmica primitiva no Maghreb e como posto avançado de uma filosofia islâmica específica - o carijismo” (MILLER, 2001, p. 32, tradução livre). Todavia, se até meados do século XI a cidade

cumpria esse seu papel na forma de um reino independente enraizado no kharijismo, após a conquista almorávida ela passou a atuar como uma cidade enredada em um movimento maior, de caráter reformista e sunita.

Outra cidade que foi um importante centro difusor do Islam, dessa vez ao norte de Gao, foi Tadmekka. Contando desde o início do século XI com uma forte presença muçulmana ibadita de origens variadas, sobretudo berberes sahelianos e tuaregues, a cidade localizada nas rotas que ligavam o Sahel ocidental ao Sahara Central era lar de uma vida industrial florescente. Sua organização urbana seguia um modelo reconhecível de cidade muçulmana, possuindo uma identidade muçulmana própria, o que levou al-Bakri a compará-la com Meca: “a inscrição traçando o paralelo entre a cidade mercantil e Meca demonstra concretamente como essa conexão mental com Meca fazia parte da identidade local e não apenas uma projeção de forasteiros como Al-Bakri” (NIXON, 2017, p. 264, tradução livre). Todavia, o destino de Tadmekka foi diferente do de Sijilmassa. Com a hegemonia almorávida, o fortalecimento das rotas transaarianas longitudinais do oeste durante a segunda metade do século XI, o crescimento de cidades como Walata e Wargla e a preferência pelas minas de sal ocidentais, Tadmekka foi levada ao ocaso, consumado pela ascensão de Timbuktu às margens do rio Níger mais tarde<sup>9</sup>. Esse processo parece ter sido acelerado com o ataque do Ghana de Wàgádù, aliado aos almorávidas, contra a cidade em 1083-1084 a fim de converter seus habitantes para o Islam ortodoxo e tomar o controle das rotas do ouro, até então sob domínio dos “hereges” ibaditas (MORAES FARIAS, 2003, p. cxliv).

#### **4.4 AS SOCIEDADES SAHELIANAS: ISLAM E GLOBALIZAÇÃO**

De acordo com Nehemia Levtzion, a islamização do Sahel se divide em três etapas: (1) dispersão dos muçulmanos, em sua maioria comerciantes, nos primeiros séculos após as conquistas árabes no continente africano; (2) clérigos muçulmanos começaram a se comunicar com os governantes das sociedades sahelianas, muitas vezes integrando suas cortes; (3) governantes como primeiros receptores da influência islâmica e, subsequentemente, como agentes de islamização (2000, pp. 64-65). Foi apenas com o despontar da terceira etapa que o Islam começou a ser disseminado dentre a população. Todavia, como aponta David Robinson, apesar dessa tese de uma islamização progressiva e linear, até o século XVIII o mais correto é que pensemos a prática do Islam e a conformação das

---

<sup>9</sup> Existem dúvidas sobre sua data de fundação. A data mais difundida é a de 1100, mas é possível que tenha sido muito antes. De qualquer forma, passamos a ler com frequência sobre Timbuktu nas fontes a partir do século XII, corroborando com a tese de seu crescimento a partir dessa época enquanto centro econômico, cultural e religioso.

sociedades sob sua influência em termos de uma variedade de formas de acomodação entre as forças islâmicas e autóctones, a fim de evitar modelos que levem a uma ideia de “pureza” das religiões (1985). Nesse sentido, pensando na noção de “espaço de fronteira” explicada anteriormente, é importante salientarmos que existiram diferenças entre os processos de islamização em sociedades como Takrur, Wàgádù e Gao.

De acordo com Levtzion, cujas conclusões foram sumarizadas por Insoll, enquanto em Takrur a conversão ao Islam se guiou pelo zelo religioso típico de um movimento reformista ortodoxo como o almorávida, em Gao foi um processo marcado por compromissos entre as religiões tradicionais e o Islam; Wàgádù, por sua vez, passou por um processo no qual os muçulmanos viviam sob os auspícios de um governante não-muçulmano (INSOLL, 1996a, p. 89). Evidentemente, quando falamos de Islam no Sahel até a década de 1040, nos referimos à sua vertente kharijita, sobretudo ibadita. Todavia, essas diferenças deixam de ser claras quando consideramos os desenvolvimentos históricos do Islam saheliano na segunda metade do século XI, durante a qual podemos identificar formas de sincretismo cultural e religioso em todas essas sociedades, bem como a aderência ao sunismo ortodoxo por seus governantes.

Esse processo amplo de conversão ao Islam ortodoxo começou com Wâr-Djâbî ibn Râbîs, rei de Takrur e primeiro governante sudanês ocidental a se converter, em 1040, ao Islam. Sua conversão está relacionada com o surgimento do movimento almorávida, tendo em vida começado a espalhar a nova religião no país vizinho, Silla. Em 1056, seu filho e sucessor Labi se juntou à *jihād* de Yahya Ibn Umar contra as tribos Sanhaja rebeldes. A fama de Takrur, que se tornou o primeiro Estado cosmopolita islamizado da África Ocidental, foi tamanha que, nos séculos posteriores, seu nome passou a designar genericamente, no Norte de África e no Miṣr, todos os países muçulmanos do Sudão Ocidental e Central. Foi entre seus habitantes, falantes da língua Fulfulde, que surgiu uma classe de clérigos muçulmanos chamados Torodbes, personagens fundamentais na islamização do Sūdān Ocidental (MOUMOUNI, 2019, pp. 44-45, tradução livre).

Os próximos a se converterem foram os malinké de Mallal. Já a conversão de Wàgádù, como vimos anteriormente, não foi forçada, muito menos repentina. Pelo contrário, foi um processo paulatino que acompanhou a onda de conversões à ortodoxia sunita no Sahel. Provavelmente mantendo relações amistosas com os almorávidas, o Ghana se converteu tendo em mente a inserção de Wàgádù na ampla rede que os almorávidas estavam construindo com o mundo árabe-muçulmano através do eixo transaariano, bem como estimular as trocas comerciais de muçulmanos com seu reino:

Não sabemos quando ou através de que processo ocorreu essa conversão e a ascensão ao poder de uma dinastia muçulmana (se o rei não era da mesma linha que seu antecessor). Nem por que – talvez por causa dos problemas causados pela ascensão dos almorávidas, esse movimento jurídico e de censura, que por muito tempo se pensou ter arrasado Ghâna e convertido seus habitantes pela força. Ou talvez tenha sido resultado da exploração de novas jazidas de ouro, as de Bouré, no atual Mali. Mas sejam quais forem as causas, sabemos as consequências: **a dinastia, como todas as dinastias, escolheu para si uma nova genealogia, real ou imaginária.** O soberano de algumas décadas antes ainda tinha a seu serviço sacerdotes encarregados de manter o culto dos ancestrais; o atual, em contraste, escolheu Ali ibn Abî Tâlib, primo e genro do Profeta, como ancestral e protetor distante. **A nova adesão do rei do Ghana à fé muçulmana, a filiação à comunidade dos crentes, era uma garantia para os mercadores, uma garantia da aplicação, nestas terras longínquas, de uma lei comercial julgada equitativa** (FAUVELLE, 2018, p. 66, tradução livre, grifos meus).

Obviamente, uma conversão sincera não pode ser descartada, muito em razão da crescente influência almorávida na região. Todavia, o resultado prático foi o mesmo. Com a conversão Wàgádù conseguiu consolidar sua posição dominante dentre as sociedades sahelianas, sobretudo após o enfraquecimento do ramo saariano dos almorávidas em razão da morte de Abu Bakr e da intensificação dos conflitos entre as tribos Sanhaja que formavam sua base de poder na região. De qualquer forma, Wàgádù permanecia relativamente poderosa, mesmo após as conquistas almorávidas. “Para al-Idrîsî e os mercadores magrebinos, apenas uma coisa era útil saber: o maior mercado da Terra dos Pretos ainda podia ser encontrado à sombra do palácio real” (FAUVELLE, 2018, p. 68, tradução livre). Exemplo disso foi a tomada de Tadmekka, importante produtora de sal, de Gao. Com apoio almorávida, Wàgádù conquistou a cidade no final do século XI (SHILLINGTON, 2005, p. 1412).

Possivelmente em razão desse fortalecimento de Wàgádù, Gao também se converteu ao sunismo ortodoxo. Adepta do Islam kharijita desde o século IX, Gao sofreu uma mudança dinástica importante no final do século XI, que Dierk Lange associa à tomada do poder por famílias de origem Imazighen ligadas ao movimento almorávida:

Minhas próprias conclusões foram publicadas há três anos neste *Journal [of African History]*. Sugerí que os governantes de Gao-Sané eram comerciantes berberes locais que, com base no Islã e em conexão com o movimento almorávida, haviam tomado o poder em Gao. Os novos governantes eram, em minha opinião, idênticos aos primeiros reis muçulmanos da dinastia Za mencionados na lista de reis de Gao. Argumentei ainda que os reis Za originais eram Mandé e que a ascensão dos berberes Zaghe não mudou a configuração étnica do reino Gao. As instituições Mandé da Gao medieval foram, na minha opinião, transformadas pela entrada de Sorko e receberam uma sobreposição de Songhay no século XV (1994, pp. 275-276, tradução livre).

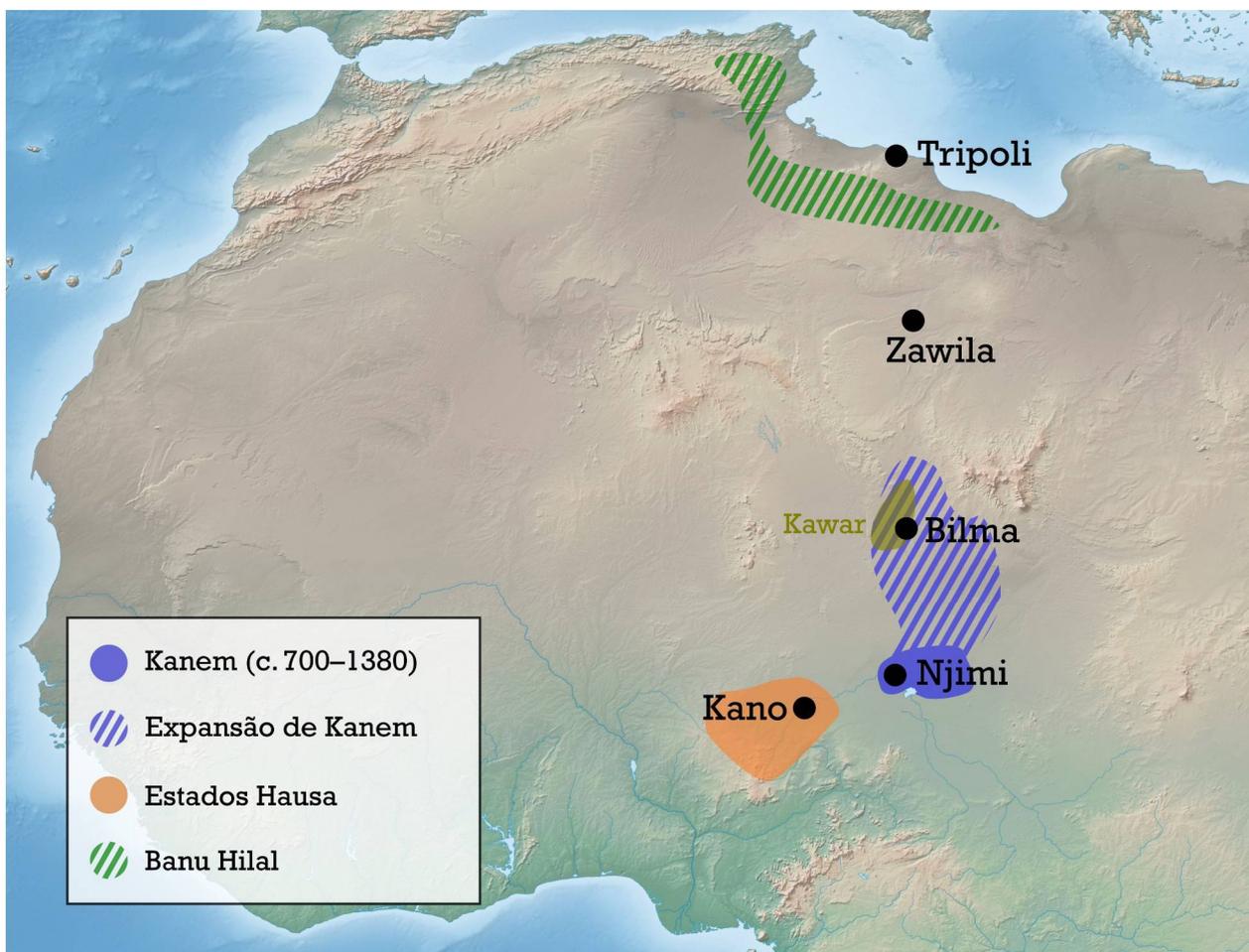
Lange converge com Paulo Fernando de Moraes Farias, que aponta que essa mudança de poder provavelmente não foi desencadeada por uma intervenção almorávida, mas estava sob sua influência, tratando-se portanto de uma transformação política endógena em resposta a eventos externos (MORAES FARIAS, 2003, p. clviii-clxi). De acordo com Seyni Moumouni, a conversão de Gao à ortodoxia sunita, simbolizada pela aderência de seus novos governantes a ela, faz parte de um longo processo de cristalização do Islam reformista na região que vai do início do século XI até meados do XII (MOUMOUNI, 2019, p. 24). Sintomático desse processo, se tornou comum dar o título árabe de *malik*, similar ao de “rei”, a governantes muçulmanos, ao passo que a forma de sucessão mudou a fim de reorganizar a institucionalidade de acordo com os novos grupos dominantes (MORAES FARIAS, 2003, p. clii).

Quase de maneira concomitante aos acontecimentos em Gao, vemos algo parecido acontecendo em Kanem, onde a antiga dinastia Duguwa dos Zaghawa, já transpassada pelo ibadismo, foi substituída em meados da década de 1080 pela dinastia muçulmana sunita dos Sayfawa, liderada pelo grupo étnico Kanembu (INSOLL, 1996b, p. 477). É provável que a islamização de Kanem esteja relacionada com o desenvolvimento de um grau de organização política que lhe garantiu maior proveito do comércio transaariano e, portanto, maior prosperidade. Sabemos que, ao garantir o poder político-militar das regiões do Sahel e do Sahara centrais, os Sayfawa encaminharam a monopolização do comércio nas rotas que ligavam a região do lago Chade com os oásis da região do Kavar e com a cidade de Zawila ao norte, facilitando o comércio de escravizados para o Maghreb, a Ifriqiyyah e o Miṣr (Figura 22). O Islam, enquanto elemento integrador das economias sahelianas com as economias dos Estados muçulmanos do Norte, parece ter facilitado isso.

Essa onda de conversões, de caráter heterogêneo, mas que parece ter na influência almorávida um elemento comum, condiz com a terceira etapa da islamização do Sahel proposta por Levtzion. Uma característica crucial dessa onda é que as conversões se deram cima para baixo, isto é, atingiram primeiramente os governantes para, somente depois, se disseminar entre as populações. Nas palavras de François-Xavier Fauvelle:

Essas conversões afetaram o topo da sociedade: o rei converteu primeiro, depois sua comitiva, enquanto talvez esperasse o resto de seus súditos. Essas conversões foram obra de clérigos muçulmanos, os ulemás, literalmente os “doutos” bem versados nas diferentes ciências religiosas e capazes de desempenhar as várias funções associadas a pregadores, estudiosos e juristas. Em terras “pagãs”, como era predominantemente o caso da “Terra dos Pretos” na Idade Média, encontravam-se missionários muçulmanos do Maghreb que, tendo entrado na comitiva dos soberanos, esperavam, ou provocavam, o momento certo (2018, p. 71, tradução livre).

FIGURA 22 - EXPANSÃO DE KANEM ATÉ O FINAL DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

Fauvelle compreende que a conversão de um governante servia como o estopim de um processo, isto é, “onde quer que um rei se convertesse, isso desencadeava um processo de conversão da elite e familiarização com a nova religião, mesmo que as religiões tradicionais permanecessem dominantes entre as pessoas até os movimentos populares de islamização no século XIX” (FAUVELLE, 2018, p. 71, tradução livre). Nesse sentido, as conversões do século XI são um marco da história do Islam ao sul do Sahara, ainda que o grosso da população só tenha se convertido a partir do XIX.

#### 4.4.1 Realeza divina, religião tradicional e o dilema do governante convertido

Timothy Insoll aponta, baseado em Jan Vansina, que a autoridade do sistema político-religioso de Gao (e provavelmente das demais sociedades sahelianas que compartilhavam da mesma tradição

política, como Takrur, Wàgádù e Kanem) era baseada no que ele chama de “Realeza Divina” (*Divine Kingship*), isto é, “a crença, expressa em rituais e mitos, de que certas pessoas têm uma origem divina da qual derivam o controle dos fenômenos naturais por meios sobrenaturais” (1996a, p. 89, tradução livre). Por isso, o governante de Gao, tal como o Ghana de Wàgádù, não apenas era o foco de sua sociedade como também um árbitro entre os mundos espiritual e material, no que seu posicionamento em relação às religiões era imprescindível (INSOLL, 1996a, p. 89). Essa característica da figura do governante era baseada no que Insoll chama de “Religião Tradicional” (*Traditional Religion*), isto é, a religião autóctone, anterior à chegada do Islam.

A chegada do Islam no Sahel impunha um dilema a esse sistema com seus ideais de universalismo e igualitarismo, que poderiam ameaçar a autoridade tradicional desse governante divino. Em outras palavras, ao poder ser praticado por qualquer um, de reis a escravizados, o Islam poderia ser uma força subversiva (INSOLL, 1996a, p. 90). A solução encontrada pelos líderes sudaneses para esse desafio foi a construção de uma posição intermediária entre a nova religião e a antiga. Ainda assim, os primeiros contatos com o Islam foram exitantes. Mesmo em Gao, cujo governante parece ter se convertido no século X, parece que a islamização não avançou além dos círculos mais próximos à sua corte até ao menos meados do século XI. A conversão do governante de Gao, em si, pode ter sido uma tática política, nesse sentido, tendo em vista os benefícios que ela trouxe consigo, como: (a) a crença genuína nas doutrinas islâmicas, (b) o reforço mágico e ritualístico das dinastias, o que por sua vez proporciona a elas maior prestígio social [a ideia da dupla legitimação]; (c) vantagens nas trocas comerciais (ainda que Gao ainda não fosse inteiramente vista como parte do *Dar al-Islam* no século XI) e no desenvolvimento de melhores sistemas administrativos através do uso do árabe e de oficiais muçulmanos (INSOLL, 1996a, pp. 90-91). Dessa forma, percebe-se que o sincretismo entre o Islam e as religiões tradicionais não foi inteiramente espontâneo. Pelo contrário, houve uma série de projetos políticos que almejavam garantir a estabilidade dos sistemas político-religiosos, conservando sua autoridade, mas sem renunciar às vantagens trazidas pelos comerciantes e clérigos muçulmanos que adentravam as sociedades sahelianas.

Isso tudo nos ajuda a explicar e complexificar as “causas do sucesso” do Islam no Sahel, elencadas por Vincent Monteil (1967): (a) a simplicidade do credo islâmico e a forte coesão espiritual que ele estimula; (b) a sua capacidade de adaptação às sociedades africanas, no que ele chama de “africanização do Islam”; (c) o fato de que a atuação de clérigos muçulmanos de origem sudanesa terem colaborado na propagação do Islam ao sul do Sahara retirou dessa religião o rótulo de

“estrangeira”, facilitando sua adoção; (d) o fato dos líderes das principais sociedades sahelianas terem se convertido antes, servindo de exemplo; (e) e claro, o fator econômico, uma vez que, “o comerciante muçulmano introduz a economia de mercado, novas culturas, e promove trocas em vários domínios” (MONTEIL, 1967, p. 10).

Fauvelle, por sua vez, fala de um “modelo duplo”, no sentido de que os governantes africanos que se converteram ao Islam nessa época ocuparam uma posição intermediária entre a nova religião e suas religiões tradicionais, criando uma nova institucionalidade político-religiosa que foi capaz que satisfazer seus súditos, ainda adeptos das religiões tradicionais, mas também abrir suas sociedades às oportunidades que o Islam trazia consigo, ainda que, enquanto religião, permanecesse confinado às cidades e às elites políticas e econômicas (FAUVELLE, 2018, p. 72). Como o próprio autor aponta, todavia, não havia nenhuma contradição nessa conversão, como é exemplificado pelo caso do rei de Mallal:

Mas não foi uma ruptura; se a adesão à fé muçulmana era sincera, não era exclusiva. Além disso, o aprendizado do rei de Malal incluía os requisitos básicos, mas não as interdições do Islã. Isso certamente permitiu que o monarca convertido, mesmo que ele próprio rejeitasse os ídolos, ouvisse seus súditos quando eles diziam: “Não mude nossa religião” – para permanecer, aos seus olhos, o protetor dos cultos tradicionais. Não havia contradição aqui, nem para ele, nem para a população que permaneceu “pagã”: no caso de Mallal, **foi justamente a eficaz intercessão do Deus dos muçulmanos que permitiu ao rei preservar seu papel tradicional de garantidor da chuva e as colheitas** (FAUVELLE, 2018, p. 71, tradução livre, grifo meu).

Nesse contexto, portanto, a leitura de Fauvelle converge com a de Monteil, que aponta como a conversão “não acarreta nenhuma ruptura com os costumes e, em particular, a vida familiar não sofre nenhuma perturbação” (MONTEIL, 1967, p. 10, tradução livre). Tanto é verdade que, mesmo convertidos, os governantes sudaneses mantiveram posturas cautelosas:

Eles se comportaram como muçulmanos em algumas situações, mas seguiram costumes tradicionais em outras ocasiões. Eles patrocinavam especialistas religiosos muçulmanos, mas também se referiam a sacerdotes e santuários tradicionais. A partir dessa posição intermediária, dinastias e reis individuais, em determinadas circunstâncias históricas, poderiam desenvolver um maior compromisso com o Islã ou recorrer à religião ancestral (LEVTZION, 2000, p. 66, tradução livre).

Essa ancoragem nas tradições locais pode ser observada no desenvolvimento do Islam entre os Malinké e, mais tarde, nos casos de Sundjata Keita, governante do Mali no século XIII, e Sonni Ali, governante

do Songhai no século XV (LEVTZION, 2000, p. 66), demonstrando uma continuidade dessa prática que insinua a criação de uma nova tradição política entre as sociedades políticas do Sahel ocidental.

Outro tipo de prática de “legitimação dupla” também foi comum entre os almorávidas. Ao mesmo tempo que os homens membros do movimento reformista usavam véus (*litham*), uma marca cultural e estética dos Sanhaja, eles legitimavam sua autoridade em uma suposta ancestralidade árabe, especificamente himiarítica<sup>10</sup>, transformando o *litham* em um sinal de “devoção única e duradoura ao Islam e, nesse sentido, a história pode transpor para a antiga Arábia um costume que os Sanhaja muçulmanos do Sahara Ocidental adotaram para diferenciar-se dos animistas da África Ocidental” (BENNISON, 2016, p. 123, tradução livre). Se tratava, assim, tanto de uma forma de demonstrar orgulho por sua herança, alimentada pela percepção de que muitos andaluzes eram “muçulmanos decadentes e corruptos”, quanto de se associar à glória da história árabe-muçulmana (BENNISON, 2016, p. 128).

No caso almorávida, de maneira similar ao das sociedades sudanesas, a conversão ao Islam foi limitada, tendo pouco impacto fora dos grandes centros urbanos e longe das populações nômades. Isso se deve, de acordo com Timothy Insoll, a uma série de fatores, como, a histórica ligação do Islam com o ambiente urbano, que parece acolher melhor seus ideais universalistas; a falta de um sistema sacerdotal hierárquico; a facilidade em se praticar seus dogmas e rituais e sua conexão com o comércio, o que atraiu populações nômades ligadas ao comércio de longa distância. Por outro lado, o Islam não penetrou facilmente na parte da população composta por agricultores sedentários, cujo estilo de vida era mais compatível com suas crenças tradicionais (INSOLL, 1996a, pp. 91-92).

Apesar da pouca infiltração na massa da população, é evidente que o Islam causou transformações importantes nas sociedades sahelianas, como podemos identificar através de evidências arquiteturais e funerárias. Insoll aponta como, através da arqueologia, é possível percebermos em Gao influências de elementos vindos de diversas partes do *dar al-Islam*, como al-Andalus, Ifriqiyyah, Mzab, entre outros (1996a, p. 95), o que sugere já no século XI uma ampliação dos contatos transaarianos do Sahel com essas regiões. Um exemplo disso é a relação dos almorávidas com a produção e disseminação do papel no Sahel. Responsáveis por introduzir em grande quantidade entre os sudaneses o papel de qualidade que produziam em Fez (TOUATI, 2012, p. 123), os almorávidas ampliaram não

---

<sup>10</sup> Referente a Himyar, importante tribo árabe que fez parte do reino bíblico de Saba', no sudoeste da Arábia, e que mais tarde fundaram o Reino Himiarita, que governaram entre 115 a.C. e cerca de 525 d.C. BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia. “Himyar”. *Encyclopedia Britannica*, 5 Jan. 2022. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Himyar>>. Acesso em: 23 jan. 2023.

apenas as redes comerciais transaarianas, mas também as redes intelectuais, em uma expansão amparada na produção de livros. Notadamente, sendo a história do Islam na África marcada pela constante “diáspora comercial” de muçulmanos e fundação de centros comerciais, que com o tempo formaram uma malha relativamente coesa — com uma religião comum, uma língua franca (o árabe) e um sistema legal comum, a *Shari‘ah*, que possibilitava a confiança mútua entre os comerciantes —, é evidente que a conversão ao Islam era importante, senão necessária, para quem desejasse ingressar nessa rede comercial (LEVTZION, 2000, p. 64). Exemplo disso foi a maneira como a conversão de seu rei possibilitou o acesso de Mallal não apenas ao comércio transaariano, mas a uma “comunidade global” e a todos os seus recursos, como explica Fauvelle:

Para serem “dignas de conversão”, as sociedades precisavam parecer civilizadas e, para parecerem civilizadas, precisavam ter reis. Assim, o Islã ofereceu às elites africanas um ponto de apoio no mundo exterior. É por isso que foi bem sucedido com eles. Ao introduzir os rudimentos de um vernáculo comum (árabe) às elites do Sahel e aos mercadores do Norte de África, ao dar acesso às mesmas referências espirituais, ao mesmo Livro, às mesmas práticas religiosas (começando pelas orações diárias), às mesmas moral e jurídica, o Islã oferecia uma linguagem compartilhada tanto para os novos convertidos quanto para o mundo islâmico. Desta forma, o rei de Malal adquiriu todos os recursos que lhe deram acesso a uma comunidade “global” (FAUVELLE, 2018, p. 72, tradução livre).

Nesse sentido, a conversão de um governante ao Islam não era apenas algo pessoal e subjetivo, mas também uma questão de cálculo político. Desde que “proclamada publicamente com toda a aparente sinceridade”, ela servia como uma garantia moral e jurídica para os comerciantes do mundo árabe-muçulmano e deixava uma mensagem simples e clara: “este reino é bom para o comércio” (FAUVELLE, 2018, p. 73).

Dessa forma, a conversão repercutia também economicamente, oferecendo uma série de vantagens em relação aos vizinhos não-muçulmanos, que por essa razão tendiam a seguir o exemplo e também se converter, de maneira sincera ou não (FAUVELLE, 2018, p. 73). Ao mesmo tempo, era mantido um certo compromisso com as próprias raízes, mesmo nos maiores reinos do Sahel que já tinham fortes conexões com o comércio global (LEVTZION; POUWELS, 2000, p. 4). Por fim, em sociedades com conexões mais indiretas com o comércio transaariano, por outro lado, não havia tal urgência de conversão. É o caso dos Estados dos hausa (*Hausaland*), localizados em uma região interiorana a meio caminho entre Gao e Kanem, que só tiveram contato com o Islam na época do rei Yaji de Kano (1349-1385) através de comerciantes e clérigos Wangara vindos do Mali (LEVTZION, 2000, p. 82).

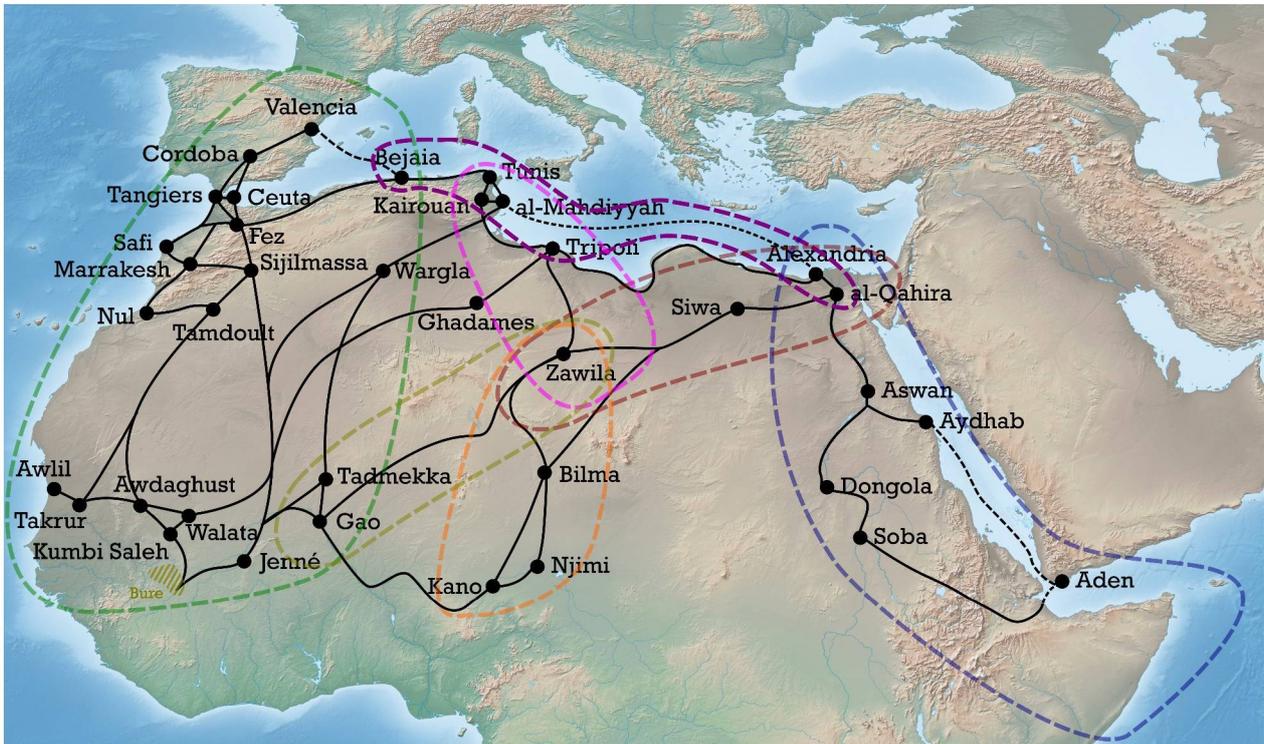
## 4.5 REESTRUTURAÇÃO DO EIXO TRANSAARIANO

Neste item, retomaremos as hipóteses que lançamos ao final do capítulo 2, relacionadas às mudanças estruturais do eixo transaariano efetivadas durante o século XI, agora tendo em vista os diversos processos históricos que aconteceram no Norte de África nesse recorte. Em um primeiro momento, veremos brevemente como a reorientação das atividades comerciais do califado fatímida para o Oceano Índico, somadas à crise instaurada na Ifriqiyyah a partir de meados do século, não apenas geraram uma ruptura latitudinal nas rotas terrestres da costa mediterrânica de África e uma fragmentação do grande subsistema que ligava o Sahel Ocidental ao Miṣr, como possibilitaram a ascensão de Kanem enquanto nova potência muçulmana ao sul, na região do Lago Chade. Posteriormente, exploraremos como a formação do sultanato almorávida e sua conquista dos territórios ocidentais possibilitaram a unificação dos subsistemas transaarianos da região, formando um eixo Sudan-Andalus.

### 4.5.1 A ruptura Leste-Oeste: crise fatímida, caos na Ifriqiyyah e a ascensão de Kanem

Como vimos anteriormente, as sucessivas crises políticas na Ifriqiyyah, somadas às crises internas do Estado fatímida, levaram o califado de al-Qāhira a redirecionar suas atividades comerciais para as rotas marítimas e costeiras do Mar Vermelho e do Oceano Índico. Além disso, a Primeira Cruzada em 1096 e a fundação de estados latinos na Síria, criando uma ameaça latente nas suas fronteiras orientais, forçaram os fatímidas a concentrar seus esforços militares na região, isso tudo em meio a uma das fases mais conturbadas de sua história. Concomitantemente, a Ifriqiyyah se encontrava entregue ao facciosismo, à fragmentação política e aos conflitos interioranos entre as dinastias zírida e hammadida e as tribos árabes recém-chegadas, como o Banu Hilal e o Banu Sulaym. Uma das principais consequências da conjunção desses processos foi a ruptura causada nas conexões transaarianas leste-oeste que ligavam o Miṣr à costa mediterrânica ocidental da África, o que (1) estimulou o uso das rotas marítimas, em um momento que algumas repúblicas italianas começavam a despontar como potências comerciais no Mar Mediterrâneo em detrimento dos fatímidas, e (2) facilitou o crescimento e posterior expansão de Kanem, que se aproveitou da situação caótica instaurada na Ifriqiyyah para se expandir em direção ao norte através do tradicional eixo Kanem - Kawar – Ifriqiyyah – Líbia.

FIGURA 23 - SUBSISTEMAS COMERCIAIS QUE COMPUNHAM O SISTEMA TRANSAARIANO NO FINAL DO SÉCULO XI.



FONTE: O autor (2023).

Nesse contexto propício para Kanem, que em meados de 1070 passou a ser governada por uma dinastia muçulmana sunita, a disrupção na Ifriqiyyah que levou ao enfraquecimento de Qayrawan criou uma oportunidade para outros centros urbanos da região ascenderem economicamente (BENNISON, 2016, p. 203). Dentre elas está Wargla, que passou a prosperar em razão da intensificação dos fluxos comerciais no eixo Wargla - Tadmekka - Gao causadas pela unificação promovida pelos almorávidas no eixo Sijilmassa - Awdaghust - Wágádù, com o qual se conectava. Também foi o caso de Zawila, que além de se beneficiar da revenda de escravizados vindos de Kanem para o Maghreb e o Mişr, também estava em uma encruzilhada de rotas que se dirigiam para o Sahel ocidental. Não à toa, a cidade se tornou um dos mais famosos centros de comércio de escravizados do Sahara nessa época. Ainda no século XI, após consolidar seu domínio sobre a região dos oásis de Kawar, Kanem chegou a ameaçar a cidade de Zawila algumas vezes, em ensaios de um movimento expansionista em direção à Ifriqiyyah que foi levado a cabo um século depois. De qualquer forma, as bases dessa expansão foram construídas durante o século XI, em detrimento das enfraquecidas dinastias ifriqiyanas, se aproveitando do vácuo de poder deixado pelos fatímidas.

Dessa forma, se a balança das trocas transaarianas pendia, até meados do século XI, para o leste fatímida, com os acontecimentos da segunda metade do período e as transformações estruturais causadas por eles, passou a pender para o oeste, unificado pelos almorávidas. Em um mesmo movimento percebemos o retraimento fatímida e a expansão almorávida, bem como a intensificação dos fluxos comerciais nas rotas ocidentais, agora unificadas. Exemplo disso, visto anteriormente, foi a substituição da Ifriqiyyah pelo Maghreb como “celeiro” dos andaluzes no século XI, sobretudo após o colapso zírida.

#### **4.5.2 O eixo Sudan-Andalus: da unificação almorávida ao início da “era da reforma islâmica”**

Para Roux e Guerra (2000), o fenômeno almorávida foi revolucionário em diversos sentidos, incluindo no econômico. O controle almorávida do comércio transaariano possibilitou a intensificação das trocas comerciais, bem como o reavivamento dos fluxos de ouro para o norte muçulmano, expressado pela cunhagem almorávida centralizada em Sijilmassa. Utilizando o comércio saariano como motor de sua promoção política e religiosa, removeram as barreiras políticas, religiosas e comerciais de um território que se estendia do Sahel ocidental (BOTTE, 2011, §85), bem como favoreceram o “desenvolvimento de grandes zonas comerciais ao longo do Estreito de Gibraltar e o surgimento de novos núcleos urbanos (Marrakesh) e a renovação e expansão dos mais antigos (Almería, Fes, Bijaya), criando uma vigorosa rede urbana em todo o oeste islâmico” (BENNISON, 2016, p. 225, tradução livre). Todavia, apesar dessa unificação política, as estruturas econômicas e culturais de al-Andalus e do Maghreb eram bastante distintas, o que se tornou mais visível com a intensificação dos contatos entre as duas regiões:

Aparentemente havia no Oriente islâmico uma certa consciência dessa identidade. Se a partir do século XI os geógrafos orientais saberão demarcar al-Andalus e al-Maghreb, até este momento não existe essa distinção. Os geógrafos dos séculos IX e X, no geral, mencionam al-Andalus como apêndice do Maghreb, como vemos em Ibn Jurdabih e em Ibn Hawqal. Outros geógrafos árabes do século X, como al-Istajri e al-Mugaddasi, são mais explícitos e afirmam que al-Maghreb (recordemos de sua tradução, o Ocidente), tinha duas orelhas no Mediterrâneo, das quais a setentrional estava ocupada por al-Andalus (BUSTO; CRAVIOTO, 1995, p. 166, tradução livre).

De qualquer forma, o domínio almorávida promoveu o crescimento das cidades, sobretudo do Maghreb, seu centro de poder, e o fortalecimento das rotas ocidentais. Juntando-se aos ricos centros urbanos andaluzes, cidades como Sijilmassa, Marrakech e Fez deixaram de ser simples entrepostos

comerciais entre o Sahel e a Península Ibérica para se tornarem polos manufatureiros e consumidores de uma vasta gama de bens (BENNISON, 2016, p. 202). Isso se deve, em grande parte, à existência de uma complementaridade Norte-Sul entre as regiões, “cada lado estimulando simultaneamente a ascensão do poder do outro” (BOTTE, 2011, §73, tradução livre) e favorecendo a integração econômica e o florescimento cultural a longo prazo.

Para Nazarena Lanza (2011), as relações entre o Marrocos e o Senegal, países que atualmente são estreitamente ligados, remete à históricas ligações entre o Maghreb e o Sahel Ocidental consolidadas pelo sultanato almorávida, pautadas nos laços religiosos criados e, claro, nos intensos intercâmbios comerciais e intelectuais promovidos entre as duas regiões. Nessas relações, aponta a autora, a escravidão teve papel importante, principalmente aquela baseada no tráfico de sudaneses negros. Isso pode ser evidenciado pela criação da chamada “Guarda Negra” pelo líder almorávida Youssef ibn Tashfin em 1088, que recrutava forçosamente essas pessoas. Essa prática, como Lanza desenvolve, se tornou uma longa tradição regional, desde os sucessores almôadas, passando pelos saadianos no século XV e chegando enfim ao estabelecimento da dinastia alauíta no XVII, atual governante do Marrocos. “Durante o período colonial o general do protetorado, Faiherbe, impressionado com a comitiva protetora do sultão, decidiu oferecer também uma guarda negra, estes eram os escaramuçadores senegaleses” (LANZA, 2011, p. 7, tradução livre).

Para Lanza, apesar desse passado escravocrata e da colonização francesa, se manteve uma unidade subjetiva entre o Maghreb e a África Ocidental, em razão de uma série de elementos culturais ligados ao Islam: arquitetura religiosa e laica, ritmo do tempo, difusão de técnicas de vestuário ou alimentação, etc. Essa unidade, defende, resulta de um projeto subjetivo implantado ao longo do tempo por duas comunidades muçulmanas concorrentes. Por um lado, a dos ibaditas, que dominaram o Sahara a partir do século VIII. Por outro, a dos malikitas, que chegaram ao poder com o movimento almorávida (2011, p. 122). Nesse sentido, nota-se como o processo de islamização mudou de figura com a ascensão da ortodoxia sunita na África Ocidental:

Cada um desses dois grupos tem um projeto político específico, que pode ser qualificado em termos hegelianos ou Gramscianos: **construção prioritária de uma sociedade civil [esparsa e descentralizada] no que diz respeito aos ibaditas, construção prioritária de sucessivos estados imperiais [centralizados] no que diz respeito aos malikitas a partir do movimento almorávida.** É a própria competição destes dois projetos subjetivos que tem unificado este espaço, competição esta que por vezes dá lugar a uma convergência, em períodos em que esta subjetividade coletiva é levada à sua máxima eficiência; o último desses períodos é o da luta de libertação nacional do povo argelino, preparado 25 anos antes da eclosão da insurreição de 1954 por uma convergência entre ibaditas e malikitas dentro do movimento argelino Ulema; sabemos

o eco que esta luta de libertação teve em toda a África Ocidental muçulmana, eco que a actual tragédia argelina ainda não abafou... O itinerário de Ibn Battuta não é uma especulação puramente académica (LANZA, 2011, pp. 122-123, tradução livre, grifo meu).

Acompanhando esses projetos de integração, o Islam surge como princípio organizador e coesivo, uma vez que se converter a essa religião implica tanto a inclusão daquele que se converte à *umma* quanto a adesão a uma série de princípios e práticas que organizam o cotidiano e o espaço. A conversão de um governante não-muçulmano, especificamente, possui implicações maiores, dentre elas a integração da sociedade política que governa (tribo, confederação, emirado, sultanato, etc) ao *dar al-Islam*, trazendo consigo uma série de vantagens políticas e económicas, como já vimos anteriormente. No caso do projeto político-religioso dos almorávidas, a islamização era um dos objetivos principais, seja de não-muçulmanos, seja daqueles que eram adeptos de vertentes consideradas “heréticas” por eles. Se tratou de um processo lento, que terminou apenas no século XIX, mas que deu seus primeiros passos com a ascensão da ortodoxia sunita malikita à condição de vertente reinante:

As mudanças sociais que ocorreram não foram de forma alguma alcançadas apenas pelos almorávidas e pelos próprios almôadas, que eram elites empoleiradas no topo da sociedade. No entanto, sua islamização das populações rurais, seu movimento perpétuo através de seus impérios, suas transferências de pessoas através do Estreito de Gibraltar e do norte da África, sua fundação de novas cidades e expansão de outras, e seu generoso patrocínio de estudiosos e pensadores religiosos certamente contribuíram à lenta integração do Maghreb “selvagem ocidental” no ecúmeno islâmico (BENNISON, 2016, p. 118, tradução livre).

Dessa forma, falamos não apenas da consolidação de uma nova ordem política sob os almorávidas, mas de uma nova conformação social islâmica, na qual o papel atuante da nova dinastia foi crucial — o que inspirou os almôadas e merínidas posteriormente. Afinal, como vimos no Capítulo 1, o projeto de poder almorávida gira em torno da *jihād* enquanto ferramenta não apenas de dominação e conversão, mas também de expansão territorial.

Do ponto de vista historiográfico, a revisão da produção de viés nacionalista sob o prisma da História Global contribui para a revisão do papel dos almorávidas e dos almôadas na história do Islam. Compreendendo sua importância para a expansão da religião na África Ocidental, faz sentido, portanto, falarmos que esses movimentos foram responsáveis pela fundação de uma nova era no mundo árabe-muçulmano, a “era da reforma islâmica”. Afinal, como Amira Bennison aponta, as eras almorávida e almôada foram responsáveis pelo pontapé inicial da formação de uma nova sociedade islâmica:

A fusão gradual destas tendências favoreceu a emergência da sociedade islâmica que perdurou, sobretudo em Marrocos, até ao início do século XX, tornando as épocas Almorávida e Almôada

uma fase crucial na região. Concentrar-se nessas dinastias como principais contribuintes para o amadurecimento de uma sociedade islâmica no Magreb evita vê-los como invasores africanos da Espanha ou nacionalistas berberes, e os coloca em seu contexto adequado: mediterrâneo medieval e história islâmica” (BENNISON, 2016, p. 5, tradução livre).

Um argumento trazido por essa historiadora que contribui para a nossa ideia de “início de uma era da reforma islâmica” é o de que “a grande maioria da população magrebina era muçulmana e o sectarismo dos séculos anteriores estava desaparecendo em favor do sunismo maliki, e uma síntese fértil das culturas de cada lado do Estreito de Gibraltar havia ocorrido” (BENNISON, 2016, p. 2, tradução livre). Isso se deve sobretudo ao objetivo, comum tanto a almorávidas quanto a almôadas, de integrar o Maghreb e o Sahel ao “mundo islâmico” sob a bandeira da ortodoxia, qualquer que fosse a definição que dessem para ela (BENNISON, 2016, p. 5). Nesse sentido, ao incluir essas novas regiões ao *dar al-Islam*, promoviam um verdadeiro processo de globalização sob a égide do Islam, expandindo suas fronteiras e aumentando a comunidade muçulmana.

#### 4.5.3 A globalização do Sahel sob a reforma do Islam

Podemos ver as ideias reformistas dos almorávidas sendo colocadas em prática no caso de al-Andalus. Mesmo com a sua fragmentação política na década de 1030, os emirado ou reinos de taifa (*muluk at-ta'wائف*) se tornaram conhecidos por sua riqueza e pelo patrocínio da literatura, do saber e das artes, prática tradicional entre os príncipes andaluzes que foi alimentada pela crescente competição entre os novos emirados (FLETCHER, 2002, p. 47). Apesar disso, houve certo grau de sincretismo religioso na península do século XI, sobretudo em relação à religião cristã, bem como alguma tolerância aos judeus, incluindo aqueles que tivessem cargos de confiança nos seus governos. Esse quadro mudou radicalmente com as conquistas dos almorávidas, que impuseram tribunais especialmente rigorosos no que diz respeito ao “comportamento irreligioso” e “negligência na prática religiosa”. Sobre alguns dos emires andaluzes foram aplicadas penas cabais. Todavia, o maior inimigo estava ao norte: os principados cristãos que acumulavam poder e começavam a se expandir para o sul (FLETCHER, 2002, p. 60).

Por outro lado, o período almorávida foi de relativa tolerância com a intelectualidade judia, no que se destacam na Península Ibérica o surgimento de “proeminentes poetas hebreus, como Shelomo Ibn Gabirol (c.1021–1058), Moshe Ibn ‘Ezra (1055–1140), Abraham Ibn ‘Ezra (1092–1167) e Judah Ha-Levi (c.1085–1140)”, bem como de “um brilhante filósofo, médico e estudioso das ciências da Torá, como Maimônides (1135–1204) [cat. 178 e 179], e muitos outros autores, gramáticos, poetas,

médicos, estudiosos das ciências judaicas” (LINTZ; DÉLÉRY; TUIL-LEONETTI, 2016, p. 309, tradução livre). A atuação de comerciantes judeus de origem Amazigh, especificamente, foi crucial para a manutenção do comércio de longa distância, sobretudo com Oriente:

**Seja como for, judeus ou berberes judaizados facilitaram as ligações entre o Oriente e a Espanha muçulmana, especialmente quando se tratava de dominação oposta** (Omíadas contra Fatimidas). Em geral, o comércio internacional era realizado com base em relações de amizade ou por meio de casamentos “diplomáticos” entre famílias de países distantes entre si. Assim, o chefe de uma das importantes famílias judias da Espanha no século XI, Samuel Lukhtúsh, um nome berbere preciso Goitein, casou-se com uma mulher pertencente a uma grande casa do antigo Cairo. Da mesma forma, o estudioso judeu Farah b. Foi Dunash – outro nome berbere – de Sijilmâsa casado com uma mulher de Tiberíades no Mar da Galiléia. E aqui, ainda no século XI, está um peregrino do reino de Castela carregando um compêndio de lexicografia hebraica de Jerusalém a Wârgla (Id., p. 49), onde havia uma grande comunidade judaica de tendência qaraita (BOTTE, 2011, §28, tradução livre, grifo meu).

Da mesma forma, eles favoreceram as relações entre al-Andalus e os países cristãos do Norte, através de sua rede de comunidades judaicas que pontilhavam o interior do território latino cristão onde hoje fica a França, sendo particularmente engajados no grande comércio internacional de escravizados, não apenas de sudaneses em direção ao norte mas também de eslavos (*saqâliba*) e eunucos em direção ao mundo árabe-muçulmano (BOTTE, 2011, §29). Isso demonstra como as conexões, diretas ou indiretas, do Bilād al-Sūdān com outras regiões do globo foram ampliadas durante o século XI, o que nos aponta um aspecto crucial do impacto que o Islam causou no Sahel, que passaremos a desenvolver a seguir.

Ao se converterem ao Islam, os governantes inseriam suas próprias sociedades políticas a um universo maior, isto é, ao *dar al-Islam*. Essa expansão, como vimos, abre uma série de oportunidades políticas e econômicas, o que pode ser exemplificada pelo caso dos almorávidas. O seu desejo de integrar esse mundo árabe-muçulmano pode ser notado em seus esforços em criar, na teoria, um ambiente propício, seguro e livre de fraudes para trocas comerciais, com base nas leis e valores muçulmanos:

Além do direito de arrecadar impostos e cunhar moedas, os regimes islâmicos tinham a responsabilidade de **garantir que os mercados funcionassem de maneira justa e honesta**, tarefa que também os beneficiava ao estimular o comércio e, portanto, as receitas tributárias. Uma instituição-chave a este respeito foi a de *hisba*, um termo que denota **moralidade e ordem pública**. Embora originalmente um ofício religioso que englobasse lapsos religiosos, atos criminosos e boas práticas de mercado, esses aspectos da *hisba* foram se diferenciando ao longo do tempo e o governante ou seus governadores se envolveram diretamente na nomeação de *muhtasibs* responsáveis por **supervisionar o mercado** e as áreas públicas em cada cidade (BENNISON, 2017, p. 218, tradução livre, grifos meus).

É evidente que uma sociedade governada por esses princípios muçulmanos seria vista com melhores olhos por comerciantes muçulmanos que sociedades não-islamizadas. Ou seja, como sugerimos anteriormente, o *dar al-Islam* era mais do que uma esfera de integração religiosa. Ela também implicava uma integração econômica mais ampla, algo que só pode ser colocado em evidência quando nos propomos a seguir uma abordagem desracializada e que, portanto, admita a agência histórica dessas populações.

Nesse sentido, o caso dos povos sahelianos ganha uma implicação própria tendo em vista os estereótipos que permeavam a visão dos muçulmanos acerca dos sudaneses, que só se tornavam alvo de interesse ao se converterem:

Enquanto a cartografia muçulmana da África a partir do século IX permaneceu dependente de Ptolomeu no que diz respeito ao relevo e à forma geral do continente, o que eles produziram foi principalmente uma geografia étnica e religiosa. Por isso, **fizeram uma distinção entre os territórios muçulmanos e a “Terra do Povo Negro”**, onde identificaram as diferentes etnias: os povos de Gâna no oeste, bem como os Zagāwa em Kavar e os Beja na Núbia e Abissínia a leste, enquanto a costa leste foi povoada pelos Zang̃. Pode-se ver que uma quantidade crescente de informações foi produzida sobre essas regiões até o século XII, à medida que os geógrafos tentavam obter uma melhor compreensão da rede de rotas do Sahara que levavam a elas. O número de postos comerciais muçulmanos também aumentou ao longo da costa leste. A única inovação foi a conceituação da circunavegação da África pelo sul por volta de 1030. Essa visão etno-religiosa foi reforçada durante o período mameluco, com um interesse centrado nos territórios africanos muçulmanos e um descaso geral pelos territórios cristãos e pagãos. Em outras palavras, **a África realmente se tornou uma área interessante para os geógrafos quando se tornou muçulmana** (DUCÈNE, 2016, p. 149, tradução livre, grifos meus).

Nesse processo de conversão das sociedades sahelianas, o papel dos almorávidas foi crucial. Apesar de suas conquistas não abrangerem territórios na região, seu alcance político causou o alargamento do comércio transaariano e sua influência causou mudanças dinásticas e conversões, no que Wàgádù “caiu na esfera de uma única ideologia orientadora, o Islam, e estava conectado ao Maghreb não apenas pelo comércio, mas também por via civilização do Islam” (MILLER, 2001, p. 44). Essa inserção dos espaços sudaneses no *dar al-Islam* pode ser chamada de uma verdadeira “globalização do Sahel”, no sentido de que a conversão ao Islam, mais especificamente ortodoxo, significou tanto a integração a um mercado maior, mas também a todo um universo cultural árabe-muçulmano. Como aponta Paulo Fernando de Moraes Farias, a conversão ao Islam promove uma resignificação do tempo e do espaço:

Percebi aos poucos que cada tumba era uma espécie de bússola inserida na paisagem, pois cada tumba é orientada para Meca, como as mesquitas que tinham seus nichos de oração voltados para Meca; como a posição que todo muçulmano adota na oração cinco vezes ao dia, uma técnica corporal muito importante que dá sentido ao corpo. O ato de oração não é apenas um

movimento do espírito; é também claramente uma ginástica corporal, um exercício físico realizado à luz de uma leitura particular da paisagem. [...] Isso criou um novo estado de espírito, que é conhecido como “conversão ao Islã”. A primeira grande conversão é a conversão de espaço e tempo: introduzindo um calendário que é contínuo começando com a *hijra* do Profeta de Meca; e um espaço que vem de todas as partes do mundo voltado para um centro, que é Meca” (p. 504). (MORAES FARIAS; ROSSI, 2018, pp. 503-504, tradução livre).

Pensando nisso, a conversão não era um ato meramente individual, sobretudo para governantes, mas possuía profundas implicações sociais e culturais. As referências passam a ser não apenas locais, mas também árabe-muçulmanas, ou seja, universais. Exemplo disso é como Essouk-Tadmekka se tornou um tipo de simulacro de Meca no Sahel, papel que mais tarde caberia a Timbuktu. Como demonstra Sam Nixon, a cidade “ocupou obviamente um papel crucial na paisagem regional do sul do Sahara, certamente como um ponto focal urbano e econômico, mas talvez mais importante como um centro islâmico, esta última importância continuando para ressoar na era contemporânea” (2017, p. 279, tradução livre).

Mas não apenas os grandes centros urbanos ganharam essa dimensão global com a sua conversão. Já no século XI o primeiro rei muçulmano da linhagem Sayfawa, Humai, parece ter morrido no Miṣr durante uma peregrinação, enquanto seu filho e sucessor, Dunama b. Humai, que governou na virada para o século XII, chegou a ir três vezes em peregrinação, evidenciando a criação de uma tradição de peregrinações em Kanem (FAGE; OLIVER, 2008b, p. 325). Ao mesmo tempo, os estados hausa, cujas atividades econômicas giravam em torno do comércio, parecem ter crescido com o comércio transaariano após o século XI, muito provavelmente em razão da intensificação dos contatos do Sahel com o comércio transaariano, apesar de terem se convertido ao Islam séculos mais tarde (LOPES; MACEDO, 2017, pp. 144-147).

Por outro lado, a globalização do Sahel também significou a expansão da fronteira do Islam em direção sul do Sahel, o que na prática causou a expansão da fronteira da própria escravização, uma vez que os sudaneses dos Estados convertidos, teoricamente, não poderiam mais ser alvos de razias e guerras por serem muçulmanos convertidos. Todavia, sudaneses de sociedades não muçulmanas menores que estivessem em seu entorno poderiam. Não à toa, a importação de sudaneses escravizados por Estados muçulmanos para fins diversos continuou regular e substancial, chegando a ser uma das principais fontes de financiamento de Kanem e Gao e de cidades como Zawila e Wargla. Exemplo disso foi a formação de tropas negras por diversas dinastias do norte africano, prática comum desde a época dos aglábidas, no século IX. Os fatímidas possuíam tropas negras formadas por pessoas de

origem saheliana escravizadas, atestado pela primeira vez no início do século IX, compondo um corpo de soldados sudaneses que se manteve até meados do século XI sob os zíridas (BOTTE, 2011, §63). Os abássidas, por sua vez, desde o final do século X compravam milhares de negros escravizados, além de exigir de cada governador (*'amil*) pagamentos em escravizados (BOTTE, 2011, §66). Em al-Andalus vemos um aparato similar a partir do século IX nas milícias omíadas que possuíam uma guarda negra responsável pela proteção de seus califas (BOTTE, 2011, §71). Evidentemente, com a integração do eixo Sudan-Andalus pelos almorávidas, mesmo após o fim do califado omíada, o fluxo de escravizados para a península aumentou, tendo em vista as guerras promovidas pelos almorávidas contra as sociedades sudanesas. Mesmo a vitória almorávida contra Alfonso VI em 1086 contou com o protagonismo de uma guarda sudanesa de cerca de quatro mil homens, segundo Ibn Khalliqân (BOTTE, 2011, §72).

Por fim, impulsionada pela intensificação do comércio transaariano, a globalização do Sahel estimulou a especialização profissional entre aqueles que participavam dele. Esse não é um fenômeno que começou no século XI, como demonstra Elizabeth Savage (1992), mas com a criação das redes comerciais dos ibaditas. Todavia, com a ascensão dos almorávidas, novas formas de especialização surgem. A figura dos clérigos e dos estudiosos ganhou espaço após a disseminação do papel nas rotas sahelianas, em um processo de transição da tradição oral à tradição escrita de origem árabe-muçulmana:

A demanda por serviços e habilidades específicas geradas pelo comércio transaariano de livros deu origem a figuras profissionais como copistas, escribas, calígrafos, iluminadores, encadernadores e livreiros. Alguns deles eram altamente conceituados e bem remunerados, enquanto outros tinham um perfil mais empreendedor que exigia uma combinação de perspicácia nos negócios, habilidades gerenciais e consciência cultural. Os livreiros costumavam combinar as funções de "editor", negociante e colecionador, mantendo uma oficina de calígrafos, iluminadores e encadernadores, ao mesmo tempo em que enviavam agentes para várias partes da África Ocidental para comprar ou copiar obras (KRÄTLI, 2004, n.p, tradução livre).

A figura dos sufistas *zāwiyah*, nesse sentido, é emblemática. A princípio podendo ser encontrada pela primeira vez como uma classe religiosa propriamente dita apenas no século XIII, suas origens estão no final do século XI:

Na anarquia que se seguiu à morte de Abu Bakr em 1087, diz-se, 'todas as tribos permaneceram mais ou menos guerreiras... nenhuma tribo conseguiu adquirir predominância'. No entanto, mudanças ocorreram, levando a essas diferenças dentro das tribos nômades e pastoris que a tradição atribui a Abu Bakr. Algumas [tribos] claramente se tornaram tributárias, outras

acharam a paz mais lucrativa, abandonando sob a pressão dos acontecimentos o *métier* das armas e pouco a pouco se tornando *zawaya*. Com o tempo, os *zawaya* se multiplicaram e enriqueceram a ponto de serem obrigados a se dispersar. A emergente sociedade medieval, na qual os guerreiros se tornaram distintos dos *zawaya* ou homens de religião, foi comparada à organização do próprio movimento almorávida, no qual Ibn Yasin cuidava dos assuntos religiosos, judiciais e financeiros, enquanto o chefe Lamtuna cuidava dos assuntos de guerra como emir (MCDOUGALL, 1985, pp. 16-17, tradução livre).

Outro grupo cujo surgimento remete à globalização do Sahel no século XI é o dos *wangara*, subgrupo dos Soninke que mais tarde se tornou uma classe mercante especializada tanto no comércio transaariano quanto, especificamente, no comércio de ouro. Sua atuação oscilava entre a de comerciantes e clérigos, sendo responsáveis pela disseminação do Islam pelo Sahel:

Para os vendedores, os comerciantes islâmicos encontrados nas feitorias do Sahel eram eles próprios intermediários. Eles tinham um nome: os *Wangâra*, primeiro um grupo étnico da orla do Sahel, cujo nome foi dado mais tarde a uma classe de comerciantes profissionais que se espalharam por toda a África Ocidental, e que seriam encontrados sob diferentes designações coletivas até os Dyula de hoje. Formavam uma rede de mascates, pedestres infatigáveis acompanhados por um ou dois escravizados, muçulmanos e transportadores do Islã, exibindo fortes laços de solidariedade. Foram eles que os mercadores, vindos do deserto, encontraram nos mercados de Ghâna e Mâli, pontos de contato entre duas redes comerciais simétricas (FAUVELLE, 2018, pp. 121-122, tradução livre).

Os soldados também começaram a ganhar algum grau de profissionalização, tendo em vista a importância que a guerra ganhou para a sociedade e para a economia almorávidas (MCDOUGALL, 1985, p. 15). Para McDougall, isso ocorreu por uma série de motivos: a guerra era um meio potencial para acumulação através de saques, estimulando que pessoas se voltassem para a área militar a fim de buscar essas riquezas; o surgimento de “uma ideologia de proteção que servia para reforçar (e legitimar) o complexo processo de divisão social e especialização ocupacional em curso” (1985, p. 18, tradução livre); a divisão social do trabalho baseada em uma categoria tributária, responsável pela produção agrícola, e uma categoria militar, responsável pela proteção e pela garantia de estabilidade (1985, pp. 17-18).

Portanto, a consolidação do emirado almorávida possibilitou um processo de especialização mais agudo e diversificado, acompanhando a inserção do Sahel no *dar al-Islam* e a intensificação do comércio transaariano. Evidentemente, esse processo era mais intenso nas regiões mais centrais do sultanato, sobretudo em Marrakesh e nos centros urbanos satélites, bem como nas cidades que centralizavam as atividades mercantis do eixo Sudan-Andalus. As regiões periféricas, apesar de não serem protagonistas desse fenômeno, experimentavam de maneira indireta os efeitos desses processos,

como é o caso de cidades secundárias na rede urbano-comercial e, mais especificamente, dos estados hausa. Por fim, como explicam Christopher Chase-Dunn e Thomas D. Hall, aquelas regiões que chamamos de marginais, em contraste com as periféricas, “são desligadas dos processos de luta e competição, diferenciação e especialização em relação a centros de civilização muito mais antigos e desenvolvidos” (CHASE-DUNN; HALL, 2019, p. 49, tradução livre). Essas regiões foram empurradas para o sul, ou se tornaram alvo do crescente comércio de escravizados. Afinal, falamos de sociedades que, não-muçulmanas, eram marginalizadas em um mundo muçulmano que, diferente daquele hegemônico pelos ibaditas, tinha como norma o reformismo sunita ortodoxo. Nessa nova era, ser muçulmano se torna cada vez mais um pré-requisito para participar das trocas que moviam o eixo transaariano. Uma reestruturação aconteceu e as regras mudaram.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais uma vez, volto a fazer a apologia de nossas ancestrais civilizações negras: eram civilizações cortesias.

E então, me dirão, o verdadeiro problema é voltar a elas. Não, repito. Nós não somos os homens do “isto ou aquilo”. Para nós, o problema não é de uma utópica estéril tentativa de reduplicação, mas de uma superação. Não queremos fazer reviver uma sociedade morta. Desejamos isto para os amantes do exotismo. Tampouco queremos prolongar a sociedade colonial atual, a mais malvada apodrecida sob o sol. Precisamos criar uma sociedade nova, com ajuda de todos os nossos irmãos escravos, enriquecida por toda potência produtiva moderna, aquecida pela fraternidade antiga (CÉSAIRE, 2010, pp. 39-40).

Colocada de lado certa idealização de Aimé Césaire em relação às sociedades africanas antigas, destaca-se seu projeto de uma sociedade pós-colonial que leve em consideração seu próprio passado e, ativamente consciente dele, recorra a ele e aproveite sua própria potência. Afinal, como diz um antigo provérbio Akan, *Tete ka asom ene Kakyere* (Coisas antigas permanecem no ouvido), ou seja, como explica Jan Vansina, “as mensagens do passado existem, são reais e, no entanto, não são continuamente acessíveis aos sentidos” (2004, p. xi, tradução livre). No que se refere ao Sahara, é importante retomar seu papel enquanto espaço integrador e globalizador em oposição à percepção contemporânea de uma barreira natural, ou como Ali Bensaâd define, “como uma réplica geográfica, um relé e um amplificador para a afirmação mais marcada da falha do Mediterrâneo” (2006, p. 2, tradução livre).

Dessa forma, somos capazes de compreender as transformações estruturais do eixo transaariano, tornando-se evidente o papel do deserto nas economias locais e globais, bem como na veiculação do Islam. Durante o século XI, especificamente, notamos algumas mudanças significativas. Enquanto antigos atores geopolíticos como os fatímidas perderam espaço no eixo transaariano durante o período, outros se aproveitavam do vácuo deixado pelo califado para se expandir e criar subsistemas sob sua própria hegemonia. Estados recém-criados, como o dos almorávidas, aos mais antigos, como o de Kanem, encontraram nos conflitos de meados do século uma oportunidade para se expandirem e conquistarem novos recursos e mercados.

Em razão dessas mudanças políticas, o sistema se reconstituiu em torno de novos centros urbanos e eixos comerciais, sendo patente o deslocamento do centro econômico do Sahara para o oeste. Por outro lado, a concentração do comércio nas rotas marítimas, tanto no Mar Mediterrâneo quanto no Mar Vermelho, foram uma alternativa encontrada pelos atores geopolíticos que não tinham condições de manter sua hegemonia nas rotas terrestres. Ainda, qualitativamente falando, a característica do comércio transaariano também mudou ao longo do século XI, muito em razão da ascensão e dispersão

da ortodoxia sunita e da crescente especialização profissional de certos grupos étnicos e religiosos. O comércio transaariano se tornou mais eficiente e intenso, sobretudo ao longo das rotas protegidas pelos almorávidas.

A elaboração de mapas contribui para visualizarmos essas mudanças ao possibilitar a sistematização de nosso modelo e, através da comparação, o apontamento das mudanças estruturais que o caracterizam. A exemplo disso, podemos comparar os mapas 16 e 23, que nos mostram os subsistemas comerciais que compunham o sistema transaariano no começo e no final do século XI, respectivamente. Ao fazermos isso, notamos quatro grandes transformações: (1) a unificação dos subsistemas da África Ocidental sob o sultanato almorávida, criando uma unidade econômica que, como vimos, estimulou, uma unidade cultural e religiosa; (2) a fragmentação dos subsistemas centrais, sobretudo daqueles relacionados ao Califado Fatímida, ao mesmo tempo que percebemos a expansão do subsistema hegemônico por Kanem e a centralidade que Zawila ganha nessa nova configuração, impulsionada em grande parte pela ascensão de Kanem; (3) o enfraquecimento da unidade comercial da costa mediterrânea da Ifríqiyyah em razão de suas crises e conflitos regionais, forçando um deslocamento de suas atividades para portos como Bejaia, Tunis, al-Mahdiyyah e Tripoli; (4) a reorientação do Califado Fatímida para as rotas orientais indicadas, simbolizada pela expansão do subsistema nilótico em direção ao chifre de África e alicerçada nos portos aliados de Aydhab e Aden.

Por fim, nota-se que a abordagem da História Global, aliada ao uso de modelos teóricos, possibilita enxergarmos o Sahara em sua totalidade como um espaço plural, sobretudo quando aliada ao arcabouço teórico dos estudos decoloniais. Nesse sentido, dividir a África em duas partes, uma “negra” e outra “branca”, deixa de fazer sentido ao passo que o Norte de África se parece muito mais com um caleidoscópio étnico-cultural do que com uma divisão fenotípica simplista e racista. Ou seja, se por um lado encontramos guerra e violência na disputa por recursos, também encontramos uma riqueza enorme quando o assunto é cultura, intelectualidade e inovações técnicas e tecnológicas, no que a visão de uma África “selvagem e sem história” cai por terra no exato momento que começamos a estudá-la.

Assim, a guisa de conclusão, da mesma forma que o ‘orientalismo’ de Edward Said também diz respeito aos europeus, uma vez que estes, ao construir e falarem do Oriente, descrevem muitos mais a si mesmos do que àqueles que desejam descrever, o ‘africanismo’ nos informa muito mais sobre os discursos colonialistas dos europeus do que sobre os próprios africanos. Logo, construir um modelo como o proposto nesta pesquisa é um processo indissociável da crítica à tríade Africanismo-

Colonialismo-Eurocentrismo, usando esses discursos contra eles mesmos a fim de inverter seu sentido.

Afinal, como provoca Aimé Césaire:

E se querem um testemunho de uma cena de histeria antropófaga, apresento um que me foi brindado ao assistir a Assembleia Nacional francesa.

Caramba, meus queridos colegas (como se diz), tiro meu chapéu (meu chapéu de antropófago, evidentemente) (CÉSAIRE, 2010, p. 33).

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

al-Bakrī, Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz. Kitāb al-masālik wa-’l-mamālik. In: HOPKINS, John F. P.; LEVTZION, Nehemia (ed.). **Corpus of early Arabic sources for West African history**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000. pp. 62-87.

al-Bakrī, Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz, 1040-1094, William MacGuckin Slane, and بكرى، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **Kitāb Al-Mughrib Fī Dhikr Bilād Ifrīqiyah Wa-al-Maghrib: Wa-huwa Juz’ Min Ajzā’ Al-kitāb Al-ma‘rūf Bi-al-Masālik Wa-al-mamālik**. [Tiḥ. Bārūn Dih Slān]. Alger: Imprimerie du gouvernement, 1857.

BEKRI, Abd Allāh ibn Abd al-Azz Ab Ubayd el- (1040-1094). Auteur du texte. **Description de l’Afrique septentrionale** (Ed. rev. et corr.) / par El-Bekri; trad. par Mac Guckin de Slane. Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1913.

HOPKINS, J. F. P.; LEVTZION, N. (ed.). **Corpus of early Arabic sources for West African history**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000.

### Figuras

BERZOCK, Kathleen B. (Ed.). **Caravans of Gold, Fragments in Time: Art, Culture, and Exchange across Medieval Saharan Africa**. Maps. s. d. Disponível em: <<https://caravansofgold.org/resources/maps/>>. Acesso em: 3 fev. 2023.

MÅNSSON, Martin Jan. **11-12th Century Trade Routes**. Blekinge Institute of Technology. Sweden, 2018. 4 ed. Disponível em: <<https://easyzoom.com/imageaccess/ec482e04c2b240d4969c14156bb6836f>>. Acesso em: 30 jan. 2023.

SOGOBA, Mia. The History of West Africa at a Glance. Cultures of West Africa, 7 set. 2018. Disponível em: <<https://www.culturesofwestafrica.com/history-of-west-africa/>>. Acesso em: 2 fev. 2023.

UBIETO, Agustín. **Génesis y desarrollo de España, II**. Diapositivas, Instituto de Ciencias de la Educación, Zaragoza, 1984 (Colección Materiales para la clase, nº 3, vol. 2). Mapa proveniente de um conjunto de 144 mapas históricos da obra de Ubieta digitalizados e disponibilizados pelo Proyecto Clío, da Universidade de Saragoça, disponível em: <<http://clio.rediris.es/n32/atlas/atlasubieto.htm>>. Acesso em: 13 fev. 2023.

WIKIMEDIA. **Califado Idrissida e Estados vizinhos**. 9 jul. 2014. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Califado\\_Idr%C3%Adssida#/media/Ficheiro:Idrisids\\_vectori\\_map-pt.svg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Califado_Idr%C3%Adssida#/media/Ficheiro:Idrisids_vectori_map-pt.svg)>. Acesso em: 13 fev. 2023.

WIKIMEDIA. **Expansão do Califado Fatímida**. 2 jan. 2016. Disponível em: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fatimid\\_Caliphate-pt.svg#/media/File:Fatimid\\_Caliphate-pt.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fatimid_Caliphate-pt.svg#/media/File:Fatimid_Caliphate-pt.svg)>. Acesso em: 13 fev. 2023.

WIKIMEDIA. **Hammadid territory circa 1050 (in green), and extended territories (dotted line) controlled in certain periods**. 22 fev. 2022. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Hammadid\\_dynasty#/media/File:Carte\\_des\\_Hammadides\\_et\\_leurs\\_voisins\\_v.1050\\_\(English\\_cropped\).png](https://en.wikipedia.org/wiki/Hammadid_dynasty#/media/File:Carte_des_Hammadides_et_leurs_voisins_v.1050_(English_cropped).png)>. Acesso em: 13 fev. 2023.

## Webgrafia

ASSOCIATED PRESS. **27 migrantes morrem de sede tentando cruzar o deserto do Chade**. g1, 13 dez. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2022/12/13/27-migrantes-morrem-de-sede-tentando-cruzar-o-deserto-do-chade.ghtml>>. Acesso em: 13 fev. 2023.

G1. **Após dois anos de crise diplomática, Espanha e Marrocos selam reconciliação**. 2 fev. 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/02/02/apos-dois-anos-de-crise-diplomatica-espanha-e-marrocos-selam-reconciliacao.ghtml>>. Acesso em: 13 fev. 2023.

IHU. **O deserto do Saara mata ainda mais migrantes do que o Mediterrâneo**. 27 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/eventos/78-noticias/580321-o-deserto-do-saara-mata-ainda-mais-migrantes-do-que-o-mediterraneo>>. Acesso em: 13 fev. 2023.

SMITH, Alex Duval. **Por dentro do submundo do tráfico de pessoas no deserto do Saara**. BBC News, 21 abr. 2015. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/04/150421\\_migrantes\\_africa\\_lab](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/04/150421_migrantes_africa_lab)>. Acesso em: 13 fev. 2023.

WAINAINA, Binyavanga. **How to write about Africa**. Granta, 02 mai. 2019. Disponível em: <<https://granta.com/how-to-write-about-africa/>>. Acesso em: 26 jan. 2022.

## Bibliografia

ABITBOL, Michel. **Juifs maghrébins et commerce transsaharien du VIIIe au XVe siècles**. Publications de la Société française d'histoire des outre-mers, v. 5, n. 2, p. 561-577, 1981.

ABU-LUGHOD, Janet L. **Before European hegemony: the world system AD 1250-1350**. Oxford University Press, USA, 1989.

AILLET, Cyrille; CRESSIER, Patrice; GILOTTE, Sophie (Ed.). **Sedrata: Histoire et archéologie d'un carrefour du Sahara médiéval à la lumière des archives inédites de Marguerite van Berchem**. Madrid: Casa de Velázquez, 2017. (Collection de la Casa de Velázquez, v. 161).

ALBERTONI, Giuseppe. **L'elefante di Carlo Magno**: il desiderio di un imperatore. Bologna: Società editrice il Mulino, Spa, 2020.

ALI, Kecia. **Marriage and slavery in early Islam**. Harvard University Press, 2010.

ALTSCHUL, Nadia R. Postcolonialism and the Study of the Middle Ages. **History Compass**, v. 6, n. 2, p. 588-606, 2008.

AMIN, Samir. **El eurocentrismo**: crítica de una ideología. Ciudad de México: Siglo XXI, 1989.

ANDERSON, Glaire D.; FENWICK, Corisande; ROSSER-OWEN, Mariam (Ed.). **The Aghlabids and Their Neighbors**: Art and Material Culture in Ninth-century North Africa. Leiden; Boston: Brill, 2017.

AUSTIN, Gareth. Reciprocal comparison and African history tackling conceptual Eurocentrism in the study of Africa's economic past. **African Studies Review**, p. 1-28, 2007.

BA, Idrissa. Commerce et commerçants dans la vallée du fleuve Sénégal à la lumière de la géographie d'al-Bakrī (1028-1094). **Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines**, n. 44-45/B, 2014-2015.

BA, Idrissa. La problématique de la présence juive au Sahara et au Soudan d'après Jean Léon l'Africain. **Outre-Mers. Revue d'histoire**, v. 93, n. 350, p. 249-266, 2006.

BA, Idrissa. Les Lam lam au miroir des sources arabes: Ethnonymie et représentations (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle). TRIAUD, Jean-Louis. **Un Sahel musulman ordinaire...** Paris: Indes savantes, 2013. p. 135-156 (Rivages des Xantons. Islam et sociétés au sud du Sahara, v. 3)

BA, Idrissa. Mythe et cultes du serpent chez les Soninkés et les Peuls: étude comparative. **Oráfrica, revista de oralidad Africana**, v. 8, p. 159-69, 2012.

BADEY, Sylvain. Exploitation minière du cuivre dans la région de Nioro-du-Sahel (Mali) à l'époque des grands empires soudanais. Premiers résultats archéologiques. **Afrique: Archéologie & Arts**, n. 5, p. 129-140, 2009.

BALLESTRIN, Luciana M. de A. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados**, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.

BARBOSA, Muryatan S. Eurocentrismo, história e história da África. **Sankofa** (São Paulo), v. 1, n. 1, p. 47-63, 2008.

BARBOSA, Muryatan S. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. **África**, n. 31-32, p. 135-155, 2012.

BASHIR, Haroon. Black excellence and the Curse of Ham: Debating race and slavery in the Islamic tradition. **ReOrient**, v. 5, n. 1, p. 92-116, 2019.

BAZÉMO, Maurice. Captivité et esclavage dans les anciens pays du Burkino Faso. **Dialogues**

**d'histoire ancienne**, v. 32, n. 1, p. 175-180, 2006.

BENNISON, Amira K. **Almoravid and Almohad Empires**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

BENSAÂD, Ali. De l'espace euro-maghrébin à l'espace eurafricain: le Sahara comme nouvelle jonction intercontinentale. **L'Année du Maghreb**, n. I, p. 83-100, 2006.

BERZOCK, Kathleen B. (Ed.). **Caravans of Gold, Fragments in Time: Art, Culture, and Exchange across Medieval Saharan Africa**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.

BEZLER, Francis. Pénitence chrétienne et or musulman dans l'Espagne du Cid. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. Cambridge University Press, 50<sup>e</sup> année, n. 1, p. 93-108, 1995.

BISSIO, Beatriz. **Percepções do espaço no medievo islâmico (séc. XIV): O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. Orientadora: Vânia Fróes. 2007. Tese (Doutorado) — Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

BOONE, James L.; MYERS, J. Emlen; REDMAN, Charles L. **Archeological and historical approaches to complex societies: the Islamic states of medieval Morocco**. *American Anthropologist*, v. 92, n. 3, p. 630-646, 1990.

BOTTE, Roger. Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge: VIIIe-XIe siècle. **L'Année du Maghreb**, n. VII, p. 27-59, 2011.

BOUBRIK, Rahal; JOUMANI, Ahmed (Eds.). **Le Sahara. Lieux d'histoire et espaces**. In: Actes du colloque international. Guelmim, 26, 27 et 28 mai 2016. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg, 2016. 200 p.

BOVO, Cláudia R; BAYARD, Adrien. Histórias conectadas da Idade Média: abordagens globais antes de 1600. **Esboços: histórias em contextos globais**, v. 27, n. 44, p. 10-16, 2020.

BRETT, Michael. **Fatimid Empire**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

BRETT, Michael. The diplomacy of empire: Fatimids and Zirids, 990–1062. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, v. 78, n. 1, p. 149-159, 2015.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. **Novos Estudos**, Vila Mariana, n. 90, p. 130–171, jul. 2011.

BUSTO, Guillermo Gozalbes; CRAVIOTO, Enrique Gozalbes. El problema del agua y del regadío en el extremo occidental del Magrib en la Alta Edad Media. In: BARRIONUEVO, Lorenzo Cara; CUELLO, Antonio Malpica (Coord.). **Agricultura y regadío en al-Andalus: síntesis y problemas: actas del coloquio**, Almería, 9 y 10 de junio de 1995. Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, 1995. p. 165-176. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=6883>>. Acesso em: 23 dez. 2022.

CAHEN, Claude. L'or du Soudan avant les Almoravides, mythe ou réalité?. **Publications de la Société française d'histoire des outre-mers**, v. 5, n. 2, p. 539-545, 1981.

CAPEL, Chloé. AILLET Cyrille, CRESSIER Patrice, GILOTTE Sophie (éd.), **Sedrata, histoire et archéologie d'un carrefour du Sahara médiéval à la lumière des archives inédites de Marguerite Van Berchem**. Casa de Velázquez, 2017. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 150, 2021.

CAPEL, Chloé. Une grande hydraulique saharienne à l'époque médiévale. L'oued Ziz et Sijilmassa (Maroc). **Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série**, n. 46-1, p. 139-165, 2016.

CAPEL, Chloé. Sijilmassa et le Tafilalt (viii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècle): éclairages sur l'histoire environnementale, économique et urbaine d'une ville médiévale des marges sahariennes. **Afrique: Archéologie & Arts**, n. 12, p. 95-96, 2016.

CASAJUS, Dominique. Sahara en mouvement. **L'année du Maghreb**, n. VII, p. 5-23, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Anísio Garcez Homem. Letras Contemporâneas, 2010.

CHAKER, Salem. La langue berbère à travers l'onomastique médiévale: El-Bekri. **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, v. 35, n. 1, p. 127-144, 1983.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHASE-DUNN, Christopher; HALL, Thomas D. (Eds.). **Core/periphery relations in precapitalist worlds**. London; New York: Routledge, 2019.

CHEIKH, Abdel Wedoud Ould. **Histoire de la Mauritanie. Chapitre I**. p. 1-25. Disponible em: <[https://www.academia.edu/41502033/Histoire\\_de\\_la\\_Mauritanie\\_Chapitre\\_I](https://www.academia.edu/41502033/Histoire_de_la_Mauritanie_Chapitre_I)>. Acesso em: 14 mar. 2022.

CHEIKH, Abdel W. O. La Caravane et la Caravelle. Les Deux Âges du Commerce et l'Ouest Saharien. **L'Ouest Saharien. Histoire et Sociétés Maures**, p. 29-70, 2000. Disponible em: <[https://www.academia.edu/6157394/La\\_caravane\\_et\\_la\\_caravelle\\_Les\\_deux\\_%C3%A2ges\\_du\\_commerce\\_trans\\_sharien?source=swp\\_share](https://www.academia.edu/6157394/La_caravane_et_la_caravelle_Les_deux_%C3%A2ges_du_commerce_trans_sharien?source=swp_share)>. Acesso em: 5 mai. 2022.

CHEIKH, Abdel Wedoud Ould. Théologie du désordre. Islam, ordre et désordre au Sahara. **L'année du Maghreb**, n. VII, p. 61-77, 2011.

CONRAD, David C. **Empires of Medieval West Africa: Ghana, Mali, and Songhay**. Rev. ed. New York: Infobase Publishing, 2010.

CONRAD, Sebastian. **What is global history?**. Princeton University Press, 2016.

COHEN, Jeffrey J. (org.). **The Postcolonial Middle Ages**. New York: Palgrave, 2000.

COUTO, Regina C. do. **Espaço de fronteira**: leituras diversas de práticas diversas, ANPUH, XXV Simpósio Nacional de História, pp. 1-6, Fortaleza, 2009.

CURTIN, Philip D. The lure of Bambuk gold. **Journal of African History**, Cambridge, v. 14, n. 4, p. 623–631, 1973.

DAFTARY, Farhad; JIWA, Shainool (Ed.). **The Fatimid Caliphate**: Diversity of Traditions. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2017.

DAVIS, Kathleen; ALTSCHUL, Nadia. **Medievalisms in the postcolonial world**: the idea of “the Middle Ages” outside Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

DAVIS, Kathleen; PUETT, Michael. Periodization and “The Medieval Globe”: A Conversation. **The Medieval Globe**, v. 2, n. 1, p. 1-14, 2016.

DEGAN, Alex; PARETO JÚNIOR, Lindener. História global, histórias conectadas: debates contemporâneos. **Esboços**: histórias em contextos globais, v. 26, n. 42, p. 229-233, 2019.

DERAT, Marie-Laure. L’affaire des mosquées. Interactions entre le vizirat fatimide, le patriarcat d’Alexandrie et les royaumes chrétiens d’Éthiopie et de Nubie à la fin du xie siècle. **Médiévales**. Langues, Textes, Histoire, v. 79, n. 79, p. 15-36, 2020.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Subsaariano**: Conexões e Paralelos com o Pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema). Rio de Janeiro: CLACSO; EDUCAM, 2008.

DEVISSE, Jean. Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée: Un essai sur le commerce africain médiéval du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. **Revue d’histoire économique et sociale**, v. 50, n. 1, pp. 42-73, 1972.

DIAGNE, Souleymane B. Toward an intellectual history of West Africa: the meaning of Timbuktu. In: JEPPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane B. (Eds.). **The meanings of Timbuktu**. Cape Town: Cape Town: HSRC Press, 2008.

DUCÈNE, Jean-Charles. Conceptualisation des espaces sahéliens chez les auteurs arabes du Moyen Âge. **Afriques**. **Débats, méthodes et terrains d’histoire**, n. 04, 2013.

DUCÈNE, Jean-Charles. L’Afrique dans la géographie arabe médiévale (IXe–XVe siècle). **Bull. Séanc. Acad. R. Sci. Outre-Mer**, n. 62, v. 2, p. 146-167, 2016.

EDWARDS, David N. Slavery and Slaving in the Medieval and Post-Medieval Kingdoms of the Middle Nile. In: LANE, Paul; MACDONALD, Kevin C. **Slavery in Africa**: Archaeology and memory. Oxford University Press, 2011.

EL FASI, Mohammed (Ed.). **História geral da África**, III: África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

EL HAMEL, Chouki. “Raça”, escravidão e Islã no Marrocos: a questão dos Haratin. **Afro-Ásia**, n. 31, 2004.

FAGE, J. D.; OLIVER, Roland. **The Cambridge History of Africa**. Volume 2, from c. 500 BC to AD 1050. Cambridge University Press, 2008.

FAGE, J. D.; OLIVER, Roland. **The Cambridge History of Africa**. Volume 3, from c. 1050 to c. 1600. Cambridge University Press, 2008.

FAUVELLE, François-Xavier. **The Golden Rhinoceros: Histories of the African Middle Ages**. Princeton: Princeton University Press, 2018.

FEINMAN, Gary M. Economic aspects of globalization in the past material world. In: HODOS, Tamar (Ed.). **The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization**. London: Routledge, 2017.

FIERRO, Maribel. Al-Ṭurtūshī and the Fatimids. In: DAFTARY, Farhad; JIWA, Shainool (Eds.). **The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions**. London; New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2018. p. 118-163.

FILLAFER, Franz L. A world connecting? From the unity of history to global history. **History and Theory**, v. 56, n. 1, p. 3-37, 2017.

FISHER, Humphery J. Early Arabic sources and the Almoravid conquest of Ghana. **Journal of African History**, n. 23, pp. 549-560, 1982.

FLETCHER, Richard. **Em busca de El Cid**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FRIZZO, Matheus K.; PINTO, Otávio Luiz V. Os conceitos de *jihād* e de *hijra* sob a luz do relato de viagem de Ibn Jubayr: o caso do Reino da Sicília (1184-1185). **Revista NUPEM**, v. 14, n. 31, p. 151-169, 2022.

GANGATHARAN, A. The Problem of Periodization in History. In: **Indian History Congress: Proceedings**, 69th Session, 2008. p. 862-871.

GAUTIER, Emile F. Anciennes voies du commerce transsaharien. **Geografiska Annaler**, v. 17, p. 550-562, 1935.

GARCÍA, Sénén. The Masmuda Berbers and Ibn Tumart: An Ethnographic Interpretation of the Rise of the Almohad Movement. **Ufahamu: A Journal of African Studies**, v. 18, n. 1, 1990.

GEARON, Eamonn. **The Sahara: A Cultural History**. New York: Oxford University Press, 2011.

GIUFFRIDA, Alessandra. Métamorphoses des relations de dépendance chez les Kel Antessar du cercle de Goundam. **Cahiers d'études africaines**, v. 45, n. 179-180, p. 805-830, 2005.

GOMEZ, Michael A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West**

Africa. Princeton: Princeton University Press, 2017.

GORDON, Lewis Ro. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 110–126, 2017.

GUÉRIN, Sarah M. Forgotten routes? Italy, Ifrīqiya and the Trans-Saharan ivory trade. **Al-Masaq**, v. 25, n. 1, p. 70-91, 2013.

GUEYE, Maodo. **Les Sources de l'Histoire moderne et contemporaine africaine**. Dakar: IRD, 1999, 24 p.

HALL, Bruce S. The question of 'race' in the pre-colonial southern Sahara. **The Journal of North African Studies**, v. 10, n. 3-4, p. 339-367, 2005.

HAOUR, Anne. The Early Medieval Slave Trade of the Central Sahel: Archaeological and Historical Considerations. In: LANE, Paul; MACDONALD, Kevin C. **Slavery in Africa: Archaeology and memory**. Oxford University Press, 2011.

HODOS, Tamar (Ed.). **The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization**. London: Routledge, 2017.

HOTEIT, Aida Youssef. Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica. **Cuadernos de Investigación Urbanística**, n. 5, 2009.

HUNWICK, John O. A region of the mind: medieval Arab views of African geography and ethnography and their legacy. **Sudanic Africa**, v. 16, p. 103-136, 2005.

HUNWICK, John O.; MEILLASSOUX, Claude; TRIAUD, Jean-Louis. **La géographie du Soudan d'après al-Bakrī**. Trois lectures. Publications de la Société française d'histoire des outre-mers, v. 5, n. 1, p. 401-428, 1981.

ILAHIANE, Hsain. **Historical dictionary of the Berbers (Imazighen)**. Lanham; Toronto; Oxford: The Scarecrow Press, Inc., 2006. (Historical Dictionaries of Peoples and Cultures, No. 5).

INSOLL, Timothy. **Islam Archaeology and History**. Gao Region (Mali) ca AD 900-1250. Oxford: British Archaeological Reports Oxford Ltd, 1996.

INSOLL, Timothy. The archaeology of Islam in sub-Saharan Africa: a review. **Journal of World Prehistory**, v. 10, n. 4, p. 439-504, 1996.

JAKOBIELSKI, Stefan. A Núbia cristã no apogeu de sua civilização. In: EL FASI, Mohammed (Ed.). **História geral da África, III: África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 233-266.

JENNINGS, Justin. Distinguishing past globalizations. In: HODOS, Tamar (Ed.). **The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization**. London: Routledge, 2017.

JIWA, Shainool. The Baghdad Manifesto (402/1011): A Re-Examination of Fatimid-Abbasid Rivalry. In: DAFTARY, Farhad; JIWA, Shainool (Eds.). **The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions**. London; New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2018. p. 22-79.

KANE, Mlle Maïmouna. **Le sel dans le commerce transsaharien et ouest-africain au Moyen-Âge**. Mémoire de Maîtrise d'Histoire, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 2011.

KANE, Ousmane O. **Beyond Timbuktu: an intellectual History of Muslim West Africa**. London: Harvard University Press, 2016.

KIMBLE, George Herbert Tinley. **A geografia na Idade Média**. Londrina: EDUEL, 2005.

KI-ZERBO-Joseph (Ed.). **História geral da África, v. I: metodologia e pré-história da África**. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

KNAPPETT, Carl. Globalization, connectivities and networks: An archaeological perspective. In: HODOS, Tamar (Ed.). **The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization**. London: Routledge, 2017.

KRÄTLI, Graziano. The Book and the Sand: Restoring and Preserving the Ancient Desert Libraries of Mauritania - Part 1. **World Libraries**, v. 14, n. 1, 2004. Disponível em: <<https://worldlibraries.dom.edu/index.php/worldlib/article/view/159>>. Acesso em: 21 dez. 2022.

KRÄTLI, Graziano; LYDON, Ghislaine (Ed.). **The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa**. Leiden: Brill, 2011.

LAGARDÈRE, Vincent. **Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf B. Tāšfīn (1039-1106)**. Paris: L'Harmattan, 1989.

LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (Orgs.). **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007. p. 222-260.

LANE, Paul J. Africa in and of the world: Archaeological perspectives on globalization in the *longue durée*. In: HODOS, Tamar (Ed.). **The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization**. London: Routledge, 2017.

LANGE, Dierk. Les Rois de Gao-Sané et les Almoravides. **The Journal of African History**, v. 32, n. 2, p. 251-275, 1991.

LANGE, Dierk. From Mande to Songhay: towards a political and ethnic history of medieval Gao. **The Journal of African History**, v. 35, n. 2, p. 275-301, 1994.

LANZA, Nazarena. Liens et échanges entre le maroc et l'Afrique subsaharienne: Eléments pour une perspective historique. Michel Peraldi. **D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc**, Karthala, p. 21-35, 2011.

- LAROUI, Abdallah. **The history of the Maghrib**. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- LEUBE, Georg. Sacred topography: A spatial approach to the stelae of Gao-Saney. **Islamic Africa**, v. 7, n. 1, p. 44-59, 2016.
- LEVTZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. New York: Africana Publishing Company, 1980.
- LEVTZION, Nehemia. Ancient Ghana: a Reassessment of some Arabie Sources. **Outre-Mers. Revue d'histoire**, v. 66, n. 242, p. 139-147, 1979.
- LEVTZION, Nehemia. Islam in the Bilad al-Sudan to 1800. In: LEVTZION, Nehemia; POUWELS, Randall L. (Eds.). **The history of Islam in Africa**. Athens: Ohio University Press, 2000. p. 63-91.
- LEVTZION, Nehemia. Was royal succession in ancient Ghana matrilineal?. **The International Journal of African Historical Studies**, v. 5, n. 1, p. 91-93, 1972.
- LEVTZION, Nehemia; POUWELS, Randall (Ed.). **The history of Islam in Africa**. Athens: Ohio University Press, 2000.
- LIGHTFOOT, Dale R.; MILLER, James A. Sijilmassa: The rise and fall of a walled oasis in medieval Morocco. **Annals of the association of American geographers**, v. 86, n. 1, p. 78-101, 1996.
- LIMA, I. M. F. Ensino de História, África e Brasil: entre Conceitos e Estereotípias. **Revista TEL**, Irati, v. 10, n.1, p. 41-69, jan./jun. 2019.
- LIMA, Mônica. A África tem uma história. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 46, p. 279-288, 2012.
- LINTZ, Yannick Lintz; DÉLÉRY, Claire; TUIL-LEONETTI, Bulle (Eds.). **Le Maroc médiéval: Un empire de l'Afrique à l'Espagne**. Éditions Hazan/Musée du Louvre, 2014. Hb., 616pp., approx 350 illustrations, 49€. ISBN-13: 9782754107891 and 9782350314907. Exhibition. **Journal of Islamic Archaeology**, v. 3, n. 1, p. 139-144, 2016.
- LOMBARD, Maurice. Les bases monétaires d'une suprématie économique: l'or musulman du VIIe au XIe siècle. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. Cambridge University Press, p. 143-160, 1947.
- LOPES, Nei Braz; MACEDO, José Rivair. **Dicionário de História da África: séculos VII a XVI**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- LOVEJOY, Paul E. **Transformations in slavery: a history of slavery in Africa**. 2<sup>a</sup> Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. (African Studies Series, 36)
- LUFFIN, Xavier. «Nos ancêtres les Arabes...». Généalogies d'Afrique musulmane. **Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines**, n. 53, p. 177-209, 2006.
- MACEACHERN, Scott. Globalization: contact between West Africa, North Africa and Europe during the European medieval period. In: HODOS, Tamar (Ed.). **The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization**. London: Routledge, 2017.

MACEDO, José Rivair (org.). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Contexto, 2013.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. **OP SIS**, Catalão, v. 16, n. 2, p. 280–298, jul./dez. 2016.

MACEDO, José Rivair. História da África: Questões epistemológicas, conceituais e didático-pedagógicas acerca de seu ensino. In: KOMINEK, Andrea M. V.; VANALI, Ana Crhistina (Orgs.). **Roteiros temáticos da Diáspora**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 23-47.

MAGNAVITA, Sonja; MAGNAVITA, Carlos. All that Glitters is Not Gold: Facing the Myths of Ancient Trade between North and Sub-Saharan Africa. In: GREEN, Toby; ROSSI, Benedetta. **Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past**. Brill, 2018. p. 25-45.

MALOWIST, Marian. Quelques observations sur le commerce de l'or dans le Soudan occidental au moyen âge. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. Cambridge University Press, p. 1630-1636, 1970.

MARQUES, Diego Souza. O comércio transaariano e os Estados do Sudão Ocidental: séculos VIII-XVI. In: MACEDO, José Rivair (Org.). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

MARTIN, Bradford G. Kanem, Bornu, and the Fazzān: Notes on the political history of a Trade Route. **The Journal of African History**, v. 10, n. 1, p. 15-27, 1969.

MAUNY, Raymond. **Gravures, peintures et inscriptions rupestres de l'ouest africain**. Dakar: Institut français d'Afrique noire, 1954.

MAUNY, Raymond. **L'Ouest africain chez les géographes arabes du moyen age**. In: Conférence internationale des africanistes de l'Ouest. Première Conférence internationale des africanistes de l'Ouest: comptes rendus. Tome 2. Paris: A. Maisonneuve, 1950-51. pp. 503-508.

MAUNY, Raymond. **Tableau géographique de l'Ouest Africain au moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie**. Dakar: IFAN, 1961.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis, Editora Vozes, 2019.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações. Tomo I até o século XVIII. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MCDUGALL, E. Ann. Salts of the Western Sahara: Myths, mysteries, and historical significance. **The International journal of African historical studies**, v. 23, n. 2, p. 231-257, 1990.

- MCDOUGALL, E. Ann. The view from Awdaghust: War, trade and social change in the southwestern Sahara, from the eighth to the fifteenth century. **The Journal of African History**, v. 26, n. 1, p. 1-31, 1985.
- MCDOUGALL, E. Ann. The Sahara reconsidered: pastoralism, politics and salt from the ninth through the twelfth centuries. **African Economic History**, n. 12, p. 263-286, 1983.
- MCDOUGALL, James; SCHEELE, Judith. **Saharan frontiers: Space and mobility in Northwest Africa**. Indiana: Indiana University Press, 2012.
- MCINTOSH, Roderick J. Before Timbuktu: cities of the Elder World. In: JEPPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane B. (Eds.). **The meanings of Timbuktu**. Cape Town: Cape Town: HSRC Press, 2008.
- MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MEOUAK, Mohamed. *Bukm* et *ḡināwa*, peuples «muets» de l'Afrique subsaharienne médiévale. Remarques linguistiques et historiques. **Acta Orientalia**, v. 60, n. 3, p. 313-329, 2007.
- MEOUAK, Mohamed. Esclaves et métaux précieux de l'Afrique subsaharienne vers le maghreb au moyen âge à la lumière des sources arabes. **Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval**, t. 23, p. 113-134, 2010.
- MESSIER, Ronald A. **The Almoravids and the meanings of Jihad**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.
- MEUNIER, Dominique. Le commerce du sel de Taoudeni. **Journal des africanistes**, v. 50, n. 2, p. 133-144, 1980.
- MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. African "slavery" as an Institution of Marginality. In: MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor (Eds.). **Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives**. Madison: The University of Wisconsin Press: 1977.
- MILLER, Joseph C. Muslim slavery and slaving: A bibliography. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, v. 13, n. 1, p. 249-271, 2008.
- MILLER, James. Trading through Islam: the interconnections of Sijilmasa, Ghana and the Almoravid movement. **The Journal of North African Studies**, v. 6, n. 1, p. 29-58, 2001.
- MOHAMED, Mohamed Hassan. Africanists and Africans of the Maghrib II: casualties of secularity. **The Journal of North African Studies**, v. 17, n. 3, p. 409-431, 2012.
- MOHAMED, Mohamed Hassan. Africanists and Africans of the Maghrib: casualties of analogy. **The Journal of North African Studies**, v. 15, n. 3, p. 349-374, 2010.

MONTEIL, Vincent. O Islão na África negra. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 4-5, p. 5-23, 1967. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20349>>. Acesso em: 18 out. 2022.

MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. **Arabic medieval inscriptions from the Republic of Mali**. Epigraphy, chronicles and Songhay-Tuareg history. Oxford, Oxford University Press, 2003. (Fontes Historiae Africanae, New Series, Sources of African History, vol. 4).

MORAES FARIAS, P. F. de. Comércio mudo: mito e evidência histórica. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 61, pp. 325-356, 2020. DOI: 10.9771/aa.v0i61.39110. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/39110>>. Acesso em: 10 mai. 2022.

MORAES FARIAS, Paulo Fernando de; ROSSI, Benedetta. Interview. Landscapes, Sources, and Intellectual Projects. In: GREEN, Toby; ROSSI, Benedetta. **Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past**. Brill, 2018. p. 498-516.

MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. Local landscapes and constructions of world space: medieval inscriptions, cognitive dissonance, and the course of the Niger. *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, n. 02, 2010.

MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. Models of the world and categorial models: The 'enslavable barbarian' as a mobile classificatory label. **Slavery and Abolition**, v. 1, n. 2, p. 115-131, 1980.

MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. Silent trade: myth and historical evidence. **History in Africa**, v. 1, p. 9-24, 1974.

MORALES, Fábio Augusto; SILVA, Uiran Gebara da. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. **Revista Brasileira de História**, v. 40, p. 125-150, 2020.

MOUMOUNI, Seyni. Le temps des Amoravides: l'empire du Ghana et l'arrivée de l'islam. In: BOUBRIK, Rahal; JOUMANI, Ahmed (Eds.). **Le Sahara**. Lieux d'histoire et espaces d'échange. Actes du colloque international, Guelmim, 26, 27 et 28 mai 2016. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg, 2019.

MOUSTAPHA, Elemine Ould Mohamed Baba. L'historiographie des Almoravides du Sahara : controverses, ruptures et pénuries. In: BOUBRIK, Rahal; JOUMANI, Ahmed (Eds.). **Le Sahara**. Lieux d'histoire et espaces d'échange. Actes du colloque international, Guelmim, 26, 27 et 28 mai 2016. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg, 2019.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NIXON, Sam. **Essouk-Tadmekka**: an early Islamic trans-saharan market town. Leiden; Boston: Brill, 2017.

NIXON, Sam; REHREN, Thilo; GUERRA, Maria Filomena. New light on the early Islamic West

- African gold trade: coin moulds from Tadmekka, Mali. **Antiquity**, v. 85, n. 330, p. 1353-1368, 2011.
- NOVO, Marta García. Islamic law and slavery in premodern West Africa. **Entremons. UPF Journal of World History**, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, n. 2, nov. 2011.
- NOVO, Marta García. La doctrina malikí sobre esclavitud y el Miray de Ahmad Baba. **Espacio Tiempo y Forma**, Serie III, Historia Medieval, t. 23, p. 75-95, 2010.
- OLIEL, Jacob. Juifs au Sahara (Les). **Encyclopédie berbère**, n. 26, p. 3962-3968, 2004.
- OLSTEIN, Diego Adrián. **Thinking history globally**. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.
- OULD-CHEIKH, Abdel Wedoud. The Almoravids and Aš'arism: Regarding the Work of al-Murāḍī al-Ḥaḍramī. In: GREEN, Toby; ROSSI, Benedetta. **Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past**. Brill, 2018. p. 156-177.
- PENELAS, Mayte. Modos de reutilización en la historiografía andalusí: Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik de al-Bakrī. In: TOUBERT, Pierre; MORET, Pierre (Eds.). **Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (Xe-XIe siècle)**. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.
- PICARD, Christophe. **La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Age: VIIIe-XIIIe siècle**. Paris: Presses universitaires de France (réédition numérique FeniXX), 1997.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. Connecting worlds, connecting narratives: global history, periodisation and the year 751 CE. **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 255-269, maio/ago. 2019.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. Há medieval ao sul do Equador? Uma gramática do poder africano entre o “Império do Mali” e o Grande Zimbabwe (século XIV). **Revista de História Comparada**, v. 15, n. 1, p. 93-121, 2021.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. Made in Medieval: a ‘exportação’ do Medievalismo e a compreensão da História Africana. **Antíteses**, Londrina, v. 13, n. 26, p. 126-155, jul-dez. 2020.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. What Can Cultural Anthropology Do for Medievalists? A Methodological Discussion of Ethnicity Applied to Late Antique and Early Medieval History. In: FRIEDRICH, Matthias; HARLAND, James M. (Eds.). **Interrogating the ‘Germanic’**: A Category and its Use in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021. p. 111-125.
- PREVOST, Virginie. **L’aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIIIe-XIIIe siècle)**. Effervescence d’une région méconnue. Helsinki: Academia scientiarum fennica, 2008.
- REECE, Katherine E. **West African Kingdoms: Empires of Gold and Trade**. Carson-Dellosa Publishing, 2005.
- REY, Pierre-Philippe. Les gens de l’or et leur idéologie: l’itinéraire d’Ibn Battuta en Afrique occidentale au XIVe siècle. SCHLEMMER, Bernard (Ed.). **Terrains et engagements de Claude Meillassoux**. Paris: KARTHALA Editions, 1998. pp. 121-155.

- RIBEIRO, L. D. T.; LEAL, M. E. C. . Tuareg, os homens azuis do Sahara história de um povo nômade. **Ciênc. let.**, Porto Alegre, n. 44, p. 35-54, jul./dez. 2008.
- ROBINSON, David. L'espace, les métaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. **Annales ESC**, n. 6, nov.-dez. 1985, p. 1395-1405.
- ROMÁN, José Antonio Sánchez. Doing global history: reflections, doubts and commitments. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, v. 30, p. 241-252, 2017.
- ROUX, Corinne; GUERRA, Maria Filomena. La monnaie Almoravide: de l'Afrique à l'Espagne. **ArchéoSciences, revue d'Archéométrie**, v. 24, n. 1, p. 39-52, 2000.
- SAMUEL, Isaac. **State building in ancient west Africa**: from the Tichitt neolithic civilization to the empire of Ghana (2,200BC-1250AD). A “cradle” of west african civilization. *African History Extra*, 27 mar. 2022. Disponível em: <<https://isaacsamuel.substack.com/p/state-building-in-ancient-west-africa?s=w#footnote-anchor-47>>. Acesso em: 01 ago. 2022.
- SANEH, Lamine. **Beyond Jihad**: The Pacifist Tradition in West African Islam. New York: Oxford university Press, 2016.
- SANTOS, João J. G. dos; SOCHACZEWSKI, Monique. História global: um empreendimento intelectual em curso. **Tempo**, v. 23, p. 483-502, 2017.
- SAVAGE, Elizabeth. Ibādi-Jewish parallels in early medieval North Africa. **Al-Masāq**, v. 5, n. 1, p. 1-15, 1992.
- SCHINE, Rachel. Translating Race in the Islamic Studies Classroom. **Al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā**, v. 30, p. 320-383, 2022.
- SCHLEMMER, Bernard (Ed.). **Terrains et engagements de Claude Meillassoux**. Paris: KARTHALA Editions, 1998.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?. **História da historiografia**, Ouro Preto, v. 6, n. 11, p. 173–189, 29 abr. 2013.
- SHILLINGTON, Kevin (Ed.). **Encyclopedia of African History**. New York: Taylor & Francis (CAM); Fitzroy Dearborn, 2005.
- SILVA, Acauã A. G. da. As relações políticas entre os Mouros da Espanha e Norte da África no período de dominação Islâmica na Península Ibérica Medieval. **Igualitária**: Revista do Curso de História da Estácio BH, v. 1, n. 5, 2015.
- SILVA, Marcelo Cândido da. Uma história global antes da globalização: Circulação e espaços conectados na idade média. **Revista de História (São Paulo)**, n. 179, p. 1-19, 2020.

SILVEIRA, Aline Dias da. Algumas experiências, perspectivas e desafios da Medievalística no Brasil frente às demandas atuais. **Revista Brasileira de História**, v. 36, p. 39-59, 2016.

SILVEIRA, Aline Dias da. Cristão, Muçulmanos e Judeus na Medievalística Alemã: reflexões “para um novo conceito de Idade Média”. **Revista Aedos**, v. 2, n. 2, p. 403-411, 2009.

SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. **Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, Barcelona, v. 8, n. 2, p. 210–236, 2019.

SPAULDING, Jay. Medieval Christian Nubia and the Islamic world: A reconsideration of the Baqt Treaty. **The International journal of African historical studies**, v. 28, n. 3, p. 577-594, 1995.

SPAULDING, Jay. Precolonial Islam in the Eastern Sudan. In: LEVTZION, Nehemia; POWWELS, Randall L. (Eds.). **The history of Islam in Africa**. Athens: Ohio University Press, 2000. p. 117-130.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Em busca das origens da História Global: aula inaugural proferida no Collège de France em 28 de novembro de 2013. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, v. 30, p. 219-240, 2017.

THIOUB, Ibrahima. Stigmates et mémoires de l'esclavage en Afrique de l'Ouest : le sang et la couleur de peau comme lignes de fracture. 2012. No Prelo.

THIRY, Jacques. Le Sahara libyen medieval. **Civilisations**, v. 38, n. 1, p. 74-81, 1988.

TOUATI, Houari. Écriture et commerce dans le Sahara précolonial. **Studia Islamica**, v. 107, n. 1, p. 122-131, 2012.

VALÉRIAN, Dominique. Chapitre 3. Échanges et espaces économiques intérieurs. In: VALÉRIAN, Dominique. **Bougie, port maghrébin, 1067-1510**. École française de Rome, 2006.

VALÉRIAN, Dominique. **Ports et réseaux d'échanges dans le Maghreb médiéval** [en ligne]. Madrid: Casa de Velázquez, 2019. p. 1-29. Disponível em: <<http://books.openedition.org/cvz/9827>>. Acesso em: 01 ago. 2022.

VANSINA, Jan. **How societies are born: governance in West Central Africa before 1600**. University of Virginia Press, 2004.

VERNET, Thomas. Des empires de l'âge d'or à la délicate mécanique des sociétés: histoire et archéologie du Sahel médiéval. Introduction au dossier. **Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire**, n. 04, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **World-systems analysis: an introduction**. Durham; London: Duke University Press, 2004.

WATERMAN, Peter. The Western Sudan in its Classical Period. **Ufahamu: A Journal of African Studies**, v. 1, n. 2, p. 26-36, 1970.

WILKS, Ivor. The Juula and the Expansion of Islam into the Forest. In: LEVTZION, Nehemia; POUWELS, Randall L. (Eds.). **The history of Islam in Africa**. Athens: Ohio University Press, 2000. p. 93-116.

WILLIS, John Ralph. Islamic Africa: Reflections on the Servile Estate. **Studia Islamica**, n. 52, pp. 183-197, 1980.

WILSON, Andrew. Saharan trade in the Roman period: short-, medium-and long-distance trade networks. **Azania: Archaeological Research in Africa**, v. 47, n. 4, p. 409-449, 2012.