THIAGO H. MOTA

Informação persuasiva, diplomacia e *Fake News* na África islâmica: Marrocos, Songai e Futa Toro (c.1580 – c.1600)

CLIO: REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA

Dossiê: *Fake News* na época moderna

Recife, v. 41, n. 2 (Jul-Dez), 2023, pp. 264-292.

http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2023.41.2.10

e-ISSN: 2525-5649

INFORMAÇÃO PERSUASIVA, DIPLOMACIA E *FAKE NEWS* NA ÁFRICA ISLÂMICA: MARROCOS, SONGAI E FUTA TORO (C.1580-C.1600)

RESUMO: O artigo analisa as interlocuções entre a expansão colonial do Marrocos através do deserto do Saara e os desenlaces de uma crise dinástica no Futa Toro, ambos no final do século XVI, através do estudo de textos persuasivos. Os documentos em questão trazem as justificativas elaboradas pelo *mulei* Ahmad al-Mansour, do Marrocos, para sua política expansionista rumo à África sul-saariana; e as estratégias usadas por Lamba, um suposto dignitário do Futa Toro, para legitimar seus interesses e construir alianças diplomáticas na Europa Ibérica. Eu parto da seguinte questão: como agentes africanos envolvidos em tramas que se estendiam de Meca a Madri, passando por Lisboa, Timbuctu, Marraquexe e Mazagão, produziram informação e desinformação com interesse político, num cenário cada vez mais global? Meu objetivo é demonstrar como discursos produzidos na África participaram da política global na época Moderna, evidenciando a produção, obliteração e manipulação de informações como estratégias usadas por potentados africanos de forma persuasiva.

PALAVRAS-CHAVE: Diplomacia africana; Diplomacia moderna; Islã na época moderna; História Global

---

PERSUASIVE INFORMATION, DIPLOMACY, AND FAKE NEWS IN ISLAMIC AFRICA: MOROCCO, SONGHAI, AND FUTA TORO (C. 1580-C. 1600)

ABSTRACT: The article examines the interplays between Morocco's colonial expansion through the Sahara Desert and the outcomes of a dynastic crisis in Futa Toro, both occurring in the late 16th century, through the study of persuasive texts. The documents in question present justifications crafted by Muley Ahmad al-Mansour of Morocco for his expansionist policy towards south-Saharan Africa, as well as the strategies employed by Lamba, a purported dignitary of Futa Toro, to legitimize his interests and build diplomatic alliances in Iberian Europe. I start with the question: How did African agents involved in plots from Mecca to Madrid, passing through Lisbon, Timbuktu, Marrakech, and Mazagan, produce information and disinformation with political intent in an increasingly global scenario? My objective is to demonstrate how discourses originating in Africa played a role in global Modern Age politics, highlighting the production, obliteration, and manipulation of information as strategies employed persuasively by African potentates.

KEYWORDS: African diplomacy; Early Modern diplomacy; Early Modern Islam; Global History

---

THIAGO H. MOTA

Informação persuasiva, diplomacia e *Fake News* na África islâmica: Marrocos, Songai e Futa Toro (c.1580 – c.1600)

Com o corpo ferido em treze lugares, oito por flecha, dois por lanças e três por azagaias, Lamba deixava o império do Futa Toro, no atual leste senegalês, e iniciava um tortuoso percurso diplomático em cortes africanas e europeias, no início da década de 1590. *Fuuta Tooro* é o nome original, na língua *fulfulde* falada pelo grupo étnico dos Fulas, de uma região conhecida em fontes árabes como Takrūr: termo que nomeia um Estado emergente na África Ocidental por volta do ano 1000 e sua capital.[1] No final do século XVI e início do XVII, esse Estado encontrava-se entrelaçado com a comunidade global muçulmana. Sua riqueza era baseada na agricultura e pecuária no vale do rio Senegal e no tráfico transaariano. Suas fronteiras movediças se estendiam das proximidades do Atlântico aos limites do império Songai, entre os atuais Senegal e Mali. A expansão iniciada pela dinastia Denianke, a partir de Koli Tenguela, no século XV, foi usada pela historiografia para identificar esse Estado por outro nome: reino Denianke. Em parte da documentação europeia, ele também aparece descrito como Gran-Fulo. No século XVII, o Futa Toro era um dos mais vastos impérios da África Ocidental, após a fragmentação do império do Mali (século XV), como se nota no mapa a seguir (Fig. 1), no qual ele é identificado como Grande Fulo.[2]

Era esse imponente território que ficava para trás na medida em que Lamba, que se dizia herdeiro legítimo do trono do Futa Toro e que fora derrotado em batalha pelo poder, caminhava rumo ao deserto do Saara. Havia pouco tempo que ele voltara a casa, depois de peregrinar a Meca, como bom muçulmano, em

[1] Umar Al-Naqar, Takrūr: the history of a name, *Journal of African History*, X, 3 (1969), p. 365.
[2] David Robinson, Philip Curtin e James Johnson, "A Tentative Chronology of Futa Toro from the Sixteenth through the Nineteenth Centuries", *Cahier d'Études Africaines*, v. 12, n. 48, 1972, pp. 555-592; Jean Boulègue, "Un empire peul dans le Soudan occidental au début du XVIIe siècle", *in 2000 ans d'histoire africaine: Le sol, la parole et 'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny*, tomo II, Paris: Societé française d'histoire d'autre mer, 1981, pp. 699-706.

meados da década de 1580. Lá, Lamba havia recebido informações sobre o adoecimento de seu irmão e governante, Perocala, bem como solicitações para que voltasse e governasse, em caso de morte do irmão. Perocala morreu e Lamba retornou. Mas seu regresso foi um desastre: uma facção política adversária havia conquistado o poder, com a ajuda de cristãos novos portugueses interessados em atrair o rico comércio de marfim, cera e pessoas escravizadas do Futa Toro para os portos da costa atlântica. Lamba até conseguiu juntar alguns aliados nos Estados vizinhos governados pelos Wolofes e foi à guerra. Mas saiu derrotado. Isso tudo conforme ele mesmo contou.[3]

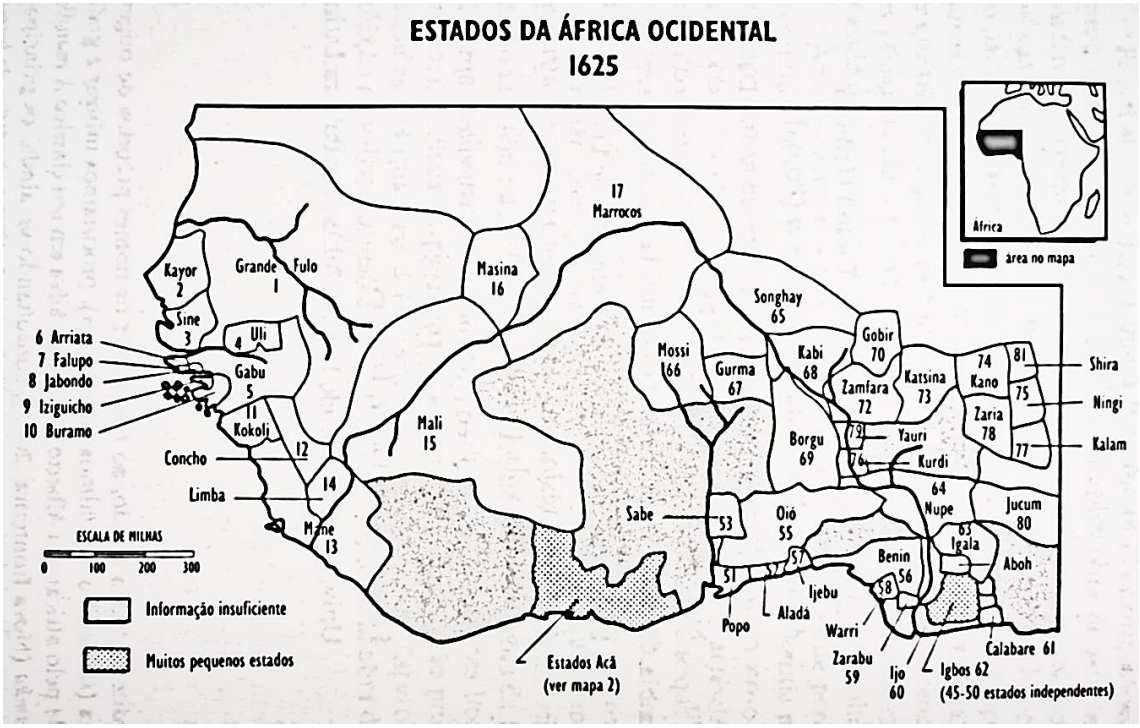

FIGURA 1[4].

Buscando refúgio entre berberes do sul do Saara, Lamba foi tratado e curado. Decidido a tomar de volta o que julgava ser seu, ele resolveu que precisava de um exército. Então, partiu para Arguim, na atual Mauritânia, buscando um navio que o levasse a Portugal, onde desejava construir uma aliança militar para debelar seus inimigos e recuperar o poder no Futa Toro. Mas

[3] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo, y succeso del rey Lamba, que oy es cristiano, por la misericordia de dios, cuias noticias carecem de toda duda, c. 1600", *in* António Brásio (org.), *Monumenta Missionaria Africana, Vol. VII, (1685-1699),* Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII, Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 616-617; Avelino Teixeira da Mota, "Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Sénégal pendant le XVIème et XVIIème siècle", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. XXIV, n.96, outubro/1969.

[4] Fonte: John Kelly Thornton, *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

não havia nenhuma embarcação em partida e nosso personagem tinha pressa. Então, ele mirou o Marrocos: lá também poderia conseguir um exército e derrotar seus rivais. Naquela época, início dos anos 1590, o Marrocos tinha um exército estacionado nas cercanias de Timbuctu, após sua recente conquista sobre o império Songai, em 1591. Era o que Lamba precisava. Mas também não deu certo e ele teve que continuar sua missão diplomática em busca de apoio. Suas peripécias foram contadas, por fim, quando Lamba chegou à Espanha.[5]

Neste artigo, apresentarei o encontro de duas histórias: a da expansão colonial do Marrocos através do deserto do Saara e a de Lamba, suposto herdeiro do Futa Toro em busca de apoio militar no Marrocos, em Portugal e na Espanha. Ambas ganharão maior densidade ao serem analisadas nos marcos das dinâmicas de poder construídas através do deserto do Saara, no início do período Moderno, tema que apenas recentemente começou a ganhar mais atenção da historiografia internacional.[6] Ao trazê-las para o debate, analisarei como discursos produzidos no continente africano participaram da política global na época Moderna. Além disso, apontarei como a produção, obliteração e manipulação de informações foram estratégias usadas por potentados africanos de forma persuasiva para alcançar seus objetivos políticos.

Para tanto, a metodologia empregada consiste na análise de discursos emitidos por dois personagens, na década de 1590: o *mulei* marroquino Ahmad al-Mansour e o pretendente ao trono do Futa Toro, Lamba, que se tornaria Tomás Lamba após ser batizado, em Portugal. Em análise, encontram-se dois documentos: uma carta emitida por al-Mansour à intelectualidade islâmica de Fez para justificar sua conquista militar sobre o império Songai a partir da jurisprudência islâmica e uma narrativa enunciada por Lamba e escrita por uma terceira pessoa possivelmente em Madri, entre 1599 e 1600, na qual ele argumenta a respeito de sua legitimidade ao governo do Futa Toro, buscando apoio militar da dinastia Habsburgo, que reinava sobre Portugal e Espanha, naquele momento. Ambos os documentos foram analisados a partir de edições publicadas.[7] A análise de seus discursos buscará identificar os agentes emissores das mensagens, a situação comunicativa da qual elas partem, o contexto das relações

[5] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...".

[6] Sobre a superação do deserto de Saara como paradigma de separação entre "duas Áfricas" e suas implicações históricas e epistemológicas, ver Baz Lecocq, "Distant Shores: a Historiographic View on Trans-Saharan Space", *Journal of African History*, n.56, 2015; Ghislaine Lydon, *On trans-Sahara trails*: Islamic Law, Trade Network, and Cross-Cultural Exchage in Nineteenth Century Western Africa, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

[7] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo..."; Ahmad El-Mansour, "Lettre de Moulay el Ahmad el-Mansour aux chérifs, aux jurisconsultes et à tous les notables de Fez, Merrakech, 8 Chaban 999 [02 juin 1591]", *in* "Lt.-Colonel Henry de Castries (tradutor), La conquête du Soudan par el-Mansour (1591)", *Hespéris*, tomo III, 1923, 4e Trimestre.

políticas no qual elas se inserem e seus objetivos.[8] Esses textos, portanto, não são vistos como descrições neutras. Antes, eles buscam influenciar nas dinâmicas políticas do Magrebe e da África ocidental através da persuasão.

Partindo do debate acerca do uso do conceito de "Fake News" para abordar o período Moderno, concordo com Maria D. Molina, S. Shyam Sundar, Thai Le e Dongwon Lee ao diferenciarem "Fake News" e desinformação. Conforme os autores:

> desinformação é, por definição, uma informação falsa determinada a partir de um fundamento de verdade e aplica-se apenas ao conteúdo orientado para informar. No entanto, conteúdos frequentemente acusados de serem "Fake News" nem sempre se destinam a fins informativos. Por exemplo, parte deles é claramente um conteúdo persuasivo com a intenção de persuadir, não necessariamente informar.[9]

Ao analisar o fenômeno das "Fake News" no mundo atual, esses autores decompuseram o conceito em sete categorias que se opõem à ideia de notícia verdadeira: notícia falsa, conteúdo polarizado, sátira, relatório incorreto, comentário, informação persuasiva e jornalismo cidadão. Assim, eles demonstram como diferentes tipos de conteúdo contrastam com o conceito de "notícia verdadeira", mas de formas distintas.[10] Dentre esses sete tipos, eu identifiquei que os documentos em análise neste artigo são melhor compreendidos a partir da categoria "informação persuasiva". Uma vez que seu objetivo é convencer seu leitor, o conteúdo da mensagem é diretamente associado à figura do emissor e sua agenda, os argumentos apresentados relacionam-se apenas a um dos lados em disputa, seus textos assumem forma narrativa e suas fontes de informação são eles próprios ou manipuladas por eles.[11] Seu caráter persuasivo opõe-se à noção de "informação verdadeira" a partir da constatação do uso deliberado de dados contraditórios e inverídicos em contextos comunicativos distintos. Portanto, os discursos de al-Mansour e Lamba não são tomados como "informação falsa" porque seu objetivo não é informar, mas

---

[8] Helena H. Brandão, *Introdução à análise do discurso,* Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2004.
[9] Maria D. Molina, S. Shyam Sundar, Thai Le e Dongwon Lee, "'Fake News' Is Not Simply False Information: A Concept Explication and Taxonomy of Online Content", *American Behavioral Scientist*, 2021, v. 65 (2), p. 184: "misinformation is by definition false information determined based on a grounding of truth and applies only to informationally oriented content. However, content that is often accused of being "fake news" is not always intended for informational purposes. For example, some of it is clearly persuasive content that is intended to persuade, not necessarily inform."
[10] Molina et al, "'Fake News' Is Not Simply False Information", p. 186.
[11] Para o conjunto de elementos que caracterizam "informação persuasiva", conforme a definição desses autores, ver quadro em Molina et al, "'Fake News' Is Not Simply False Information", p. 200.

convencer. Apesar disso, ambos usam recursos persuasivos que contrastam com a noção de "informação verdadeira".

A partir desse arcabouço metodológico e conceitual, analisarei a questão: como agentes africanos envolvidos em tramas que se estendiam de Meca a Madri, passando por Lisboa, Timbuctu, Marraquexe e Mazagão, produziram informação e desinformação com interesse político, num cenário cada vez mais global? Para respondê-la, será realizado o estudo de dois casos pontuais: as justificativas elaboradas pelo *mulei* Ahmad al-Mansour, do Marrocos, para sua política expansionista rumo à África sul-saariana; e as estratégias usadas por Lamba para legitimar seus interesses sobre o governo do Futa Toro e construir alianças para (re?)conquistá-lo. O recorte cronológico diz respeito ao período entre c.1580-1600, quando esses eventos se desenrolam. Meu argumento é que o pragmatismo na produção e divulgação de informações persuasivas amparou-se em expectativas de verdade decorrentes de discursos religiosos muçulmanos e cristãos, à luz do cenário político local, regional e global. Por tal recurso, busco demonstrar como os agentes africanos aqui estudados conformaram seus textos às expectativas de suas audiências, para que tivessem os efeitos práticos que eles esperavam.

A África conectada ao mundo: informação, conhecimento e política

Entre os séculos XV e XVII, o Marrocos manteve papel relevante nas relações comerciais e informacionais entre África e Europa, principalmente no que diz respeito a dois temas centrais para os europeus: a geopolítica cristã ocupada com a contenção do poder islâmico e a economia baseada no ouro africano.[12] Tudo isso dava ao Marrocos um lugar privilegiado diante da busca europeia por informações.

Em 1623, o comerciante inglês Richard Jobson escrevia uma importante observação aos homens de ciência, comércio e política da Inglaterra da primeira metade do século XVII. Ele observava que a apreensão de informações sobre o continente africano exigia ouvidos atentos às novas trazidas por mercadores que, anualmente, dedicavam viagens ao Marrocos. Lá, eles eram informados por seus parceiros sobre rotas, produtos, oportunidades e desafios presentes no e além do deserto do Saara. Jobson alinhava-se aos novos valores da modernidade, cuja

[12] Thiago Henrique Mota, *Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia*: história e representações do Islã na África (Senegâmbia, c.1570-1625), Curitiba: Editora Prismas, 2016; Toby Green, *A fistful of shells*: West Africa from the rise of the Slave Trade to the Age of Revolution, Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

reflexão empírica sobre a realidade como matriz da produção de conhecimento acentuava-se. Em sua opinião:

> Não precisamos buscar livros escritos, mas conversar com o mercador da cidade de Londres que anualmente mantém negócios e comércio na *Berberia*, sendo [esta] a parte mais próxima de *África*, [...] e interrogá-los sobre de onde os *Mouros* da *Berberia* tiram o rico ouro com que fazem seus chequins [moeda de ouro usada na Turquia, Mediterrâneo e no Magrebe] e eles irão dizer que não há ouro extraído nos confins do *Marrocos*, ou *Fez*, pelo menos que seja conhecido ou se faça uso, mas que este rico e abundante ouro que eles têm é buscado e trazido ao país deles por seus habitantes, pelo qual eles se submetem a grandes trabalhos, somente por terra, passando por grandes desertos de areia, com grande risco, como se vê nas perdas que eles têm muitos anos em pessoas e camelos.[13]

Ao analisar a ideia de progresso no período Moderno, o historiador Paolo Rossi argumentou que "o apelo ao futuro, ao que os homens poderão realizar se tiverem a coragem de tentar caminhos antes não tentados, é um motivo central da filosofia do século XVII"[14]. O excerto de Jobson demonstra como esse pensamento extrapolava o âmbito da filosofia e se encontrava no horizonte dos homens práticos: a viagem, a experiência, tornava-se mais relevante na produção de conhecimento. Isso mudava o regime de verdade no período Moderno: a autoridade dos antigos dava lugar à experiência dos comuns. "Aprendi mais com dois ou três talhadores do que jamais aprendi lendo Plínio, Aristóteles e todos os seus comentadores"[15], cita Rossi ao analisar um documento do século XVIII sobre o estudo das pedras. O conhecimento empírico começa a ser mais reconhecido.

A busca por esse tipo de conhecimento era um dos motivos pelos quais o Marrocos tinha importância estratégica na geopolítica moderna: era lugar de fronteiras entre o mundo cristão e o Islã, entre o norte da África e o mundo sul-

---

[13] Richard Jobson, The Golden Trade or A Discovery of the River Gambia *in* David Gamble, Paul E. H. Hair (org.), *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*, Londres: The Hakluyt Society, 1999, p. 78. Original (em inglês da época): "we neede not search written books, but talke or discourse with any Marchany of this City of London, who have yearly trade and commerse in *Barbary*, being the nearest parts of *Affrica* […] and inquire them whe[n]ce the *Moore* of *Barbary* hath that rich gold, he makes his Chequens of, and they will tell you, there is no gold growing, within the confines of *Morocco*, or *Fesse*, at least that is knowne, or made use of, but that the great aboundance of that rich gold they have, is fetcht and brought into the Country, by the natural inhabitants, for which they undergo great travailes, onely by land wherein they do passe great desertes of sand, with much danger, as appears by the losse they receive many years, of diverse both of their people and Camels […]". Grifos no original.

[14] Paolo Rossi, *Naufrágios sem espectador*: a ideia de progresso, São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 63.

[15] Rossi, *Naufrágios sem espectador*, p. 64.

saariano, entre o império Otomano, a península ibérica e as fontes do ouro, nos impérios do Mali e Songai, que movimentava o Velho Mundo. Ainda em meados do século XV, o cronista português Gomes Eanes de Zurara explicava que entre os motivos que levaram Portugal ao mar estava a busca por conhecimento acerca do poderio islâmico ao sul de Gibraltar. E, claro, o ouro que por lá circulava.[16] Cem anos depois, informações preciosas continuavam a chegar em Lisboa vindas do Marrocos. Entre 1546 e 1550, um resgatador de escravos a serviço de Portugal chamado Diego de Torres atuou por lá, informando-se sobre como esse e outros reinos muçulmanos do Magrebe mantinham contato com Timbuctu através das rotas do ouro.[17] Era a mesma informação que Richard Jobson, mais de três quartos de século à frente, continuava buscando, dessa vez a serviço de Londres.

O tráfico caravaneiro foi um elemento fundamental na articulação entre as margens do deserto do Saara e na conexão entre África e o restante do Velho Mundo. Ele antecedeu o Islã, mas ganhou robustez com a expansão dessa religião pela África e as tecnologias sociais por ela aportadas, como o desenvolvimento de um código jurídico de matriz religiosa e o uso da escrita árabe para fins contábeis e estabelecimento de crédito.[18] Em texto de 1684, referente a meados do século XVII, o comerciante cabo-verdiano Francisco de Lemos Coelho falava que "por toda esta terra andam muitos mouros brancos, que dizem vem dos reinos de Tremessim e Bugia, aos quais têm notável veneração e tratam como mestres de sua seita"[19]. Vinham de Tlemcen e Bugia, na Argélia, e espalhavam-se ao sul do rio Senegal, indicando o apreço local por estes pregadores islâmicos, que tinham o relevante papel de intermediários culturais.

Por isso, é fundamental compreender o papel do Islã na produção de conexões entre diferentes povos durante a Era Moderna. O famoso *mansa* Musa, governante do Mali, realizou uma prodigiosa peregrinação a Meca no século XIV, que ficou registrada nos anais da história como uma das maiores dispersões de ouro na região do Mediterrâneo oriental, causando ampla inflação na região. Porém, todo esse ouro não foi suficiente para os vultuosos gastos da comitiva de

[16] Gomes Eanes de Zurara, *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné,* Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
[17] Diego de Torres, *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante,* Madrid: Siglo Veintiuno, 1980, p. 285.
[18] Lydon, *On Trans-Sahara Trails*; Bruno Rafael Véras de Morais e Silva, O Islã na África do Norte e Ocidental: recepção e reinvenção (séc. VII- XIV), *Cadernos de História UFPE,* v. 9, n. 9, 2012, p. 22.
[19] Francisco de Lemos Coelho, "Discripção da Costa de Guine e Situação de todos os Portos e Rios dela, e Roteyro para se Poderem Navegar todos seus Rios. Feita pelo Capitam Francisco de Lemos em Sam Thiago de Cabo Verde, no Anno de 1684", *in* Damião Peres, *Duas Descrições seiscentistas da Guiné, de Francisco de Lemos Coelho* (Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1990), p. 107.

mansa Musa, que contraiu empréstimos a crédito no Cairo, explicitando a continuidade das relações entre a África Ocidental e o Mediterrâneo Oriental.[20]

Mais de um século depois, em 1496, o *askia* Mohammed, governante do Songai, mandou construir um jardim, o que hoje chamaríamos de um albergue, em Medina, na atual Arábia Saudita, onde os muçulmanos oeste-africanos que peregrinavam às terras sagradas do Islã poderiam se hospedar e encontrar apoio institucional de sua região de origem.[21] Tal iniciativa garantia a mobilidade de pessoas e o fluxo de informações. É isso que explica o fato de Lamba ter recebido notícias regulares do Futa Toro quando estava em Meca, como vimos no início deste artigo. Os esforços do *askia* Mohammed para estreitar laços com o mundo islâmico levaram-no à posição de representante do califado abássida do Egito na África Ocidental.[22] O Islã, portanto, foi um meio para promoção da aproximação entre povos, com papel ativo dos muçulmanos africanos ao norte e ao sul do Saara.

Além do Islã enquanto meio para conexões entre diferentes sociedades, África e Europa também estavam conectadas através do envio de embaixadas. No final do século XV, um dignitário Wolof do Estado do Jolof, na costa do atual Senegal (onde Lamba disse ter conseguido apoio para a guerra, que perdeu), foi a Lisboa com o objetivo de criar relações duradouras entre seu reino e Portugal. Trata-se de Bemoij ou Bemoin Gilem, que foi assassinado por um Pedro Vaz da Cunha, o Bisagudo, a bordo do navio português que o levava para casa após firmar acordos que permitiriam a Portugal construir uma fortaleza na foz do rio Senegal.[23] Esse caso seria retomado por Lamba no futuro, ao dizer-se descendente direto de Bemoin. A esse exemplo de aproximação diplomática que terminou em tragédia seguem vários outros de sucesso, como o do *mani* Congo D. Afonso, que enviou seu filho D. Henrique para estudar em Portugal, onde foi consagrado bispo; ou o de Dom Adão, embaixador de Aladá na corte lisboeta, em meados do século XVI.[24]

Ao longo do continente africano, o interesse por saber o que acontecia alhures e fazer disso uma estratégia diplomática era acentuado. Desde o século XVI, há notícias de embaixadas enviadas pelo *mani* Congo a Roma, Lisboa e

[20] Masalik al-absar fi mamalik al-amsar al-'Umari *in* N. Levtzion, J. F. P. Hopkins (editors e tradutores), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Princeton : Markus Wiener Publishers, 2011, p. 269.
[21] Green, *A Fistful of Shells*, p. 62.
[22] Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir Es-Sa'di, *Tarikh es-Soudan*, Tradução de O. Houdas, Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1900, p. 120.
[23] Francisco Leite de Faria, "Relação do Porto de Rio Senegal, feita por João Baptista Lavanha", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. XIV n. 055, 1959, p. 360.
[24] Marina de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, "Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII", *Tempo*, v. 3, n.6, 1998, pp. 95-118 P. Pinto, R. Law, "New Evidence on Relations between Portugal and the Kingdom of Allada in the Sixteenth Century", *History in Africa*, 2019, pp. 1-13.

Recife com o objetivo de diversificar seus parceiros políticos.[25] O Bornu manteve contatos com o norte da África e com Istambul por pelo menos três séculos, desde o século XVI.[26] A existência de um consulado veneziano no Cairo, no século XVII, e as galanterias trocadas entre Daomé, Aladá e Onim, na África, com Portugal e Brasil, no século XVIII, somam-se às embaixadas enviadas pelo Daomé, por Dagomba e pelas cidades Hauçás para Kumassi, então capital do império Ashanti, na atual Gana, no mesmo período.[27] O mundo estava em movimento e o controle de informações era mandatório para aqueles que estavam em posição de poder. Em todos os casos, o que estava em jogo era o acesso a informações.

Esses casos evidenciam a necessidade de maior atenção ser dada pelos pesquisadores às dinâmicas políticas africanas no período Moderno. Só recentemente a África islâmica ao sul do Saara tem entrado no circuito de estudos da política e das relações entre Estados como local de enunciação e de proposição, em detrimento da posição de objeto sobre o qual se delibera alhures.[28] É nesse cenário de trocas e articulações incessantes que se inserem as demandas de Ahmad al-Mansour e de Lamba, conforme veremos a seguir.

---

[25] Cécile Fromont, *The art of conversion*: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

[26] B. G. Martin, "Mai Idris of Bornu and the Ottoman Turks, 1576-78", *International Journal of Middle East Studies*, v. 3, n. 4 (1972), pp. 470-490; Robert Smith, "Peace and Palaver: International Relations in Pre-Colonial West Africa", *The Journal of African History*, v. 14, n. 4, 1973, pp. 599-621.

[27] Graham W. Irwin, "Precolonial African Diplomacy: The Example of Asante", *The International Journal of African Historical Studies*, v. 8, n. 1, 1975, pp. 81-96; Joice de Souza Santos, *As Embaixadas dos Reinos da Costa Africana Como Mediadores Culturais:* Missões Diplomáticas em Salvador, Rio de Janeiro e Lisboa (1750-1823). Dissertação (Mestrado em História), PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2012; Luis Nicolau Parés, "Cartas ao Daomé: Uma Introdução", *Afro-Ásia*, n. 47, 2013, pp. 295-395; Mariza de Carvalho Soares, "Trocando galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812", *Afro-Ásia*, n. 49, 2014, pp. 229-271; Ana Lucia Araujo, "La correspondance du Roi Adandozan Avec La Couronne Portugaise: Petite Histoire D'une Grande Amitié", *in* Guy Saupin, *Africains et Européens dans Le Monde Atlantique XVe-XIXe Siècle*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014; José Rivair Macedo, "A Embaixada de Daomé em Salvador (1750): Protocolos Diplomáticos e Afirmação Política de Um Estado Em Expansão na África Ocidental", *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, v. 3, n. 6, 2018, pp. 111-127; Júnia Ferreira Furtado, "O retorno como missão: o Daomé sob a lente de dois padres brasileiros em fins do século XVIII", *in* Aldair Rodrigues; Ivana Stolze Lima; Juliana Barreto Farias, *A Diáspora Mina*: Africanos Entre o Golfo do Benin e o Brasil, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2020, pp. 129-162; Matteo Salvadore, "I Was Not Born to Obey, but Rather to Command: The Self-Fashioning of Ṣägga Krəstos, an Ethiopian Traveler in Seventeenth-Century Europe", *Journal of Early Modern History*, 2021, pp. 1-33.

[28] Rémi Dewiére, "Le sultan de papier", *Terrain*, 73, 2020; Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*: Epigraphy, Chronicles and Songai-Tuareg history, Oxford: Oxford University Press, 2003; Michael A. Gomez, *African dominion*: A New History of Empire in Early Medieval West Africa, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018. Grande parte da historiografia sobre os impérios europeus na África é ineficiente na abordagem dos poderes locais com os quais esses supostos impérios precisavam interagir para alcançar seus interesses, quase sempre mediante o pagamento de taxas aos governantes locais. Fontes sobre isso são abundantes. Para um exemplo a partir de uma coletânea setecentista de fontes: Francis Moore, *Travels into the Inlands parts of Africa*, London: Printed by Edward Cave, 1738.

Marrocos e a conquista do Songai: muçulmano ou não-muçulmano

No contexto de crescentes relações políticas entre pessoas de diferentes origens geográficas e culturais, a circulação de informações também ganhava velocidade. Contudo, nós não devemos tomar as notícias como um mero produto dessa realidade. Antes, elas tiveram papel central na concepção e realização de projetos políticos. "Fake News" em suas várias dimensões, conforme Molina *et al* citados anteriormente, foram ferramentas usadas nesse nascente intercâmbio em busca de ganhos políticos. Os textos acerca da conquista do império Songai pelo Marrocos, no final do século XVI, são exemplos desse processo. Aqui, analisarei uma carta remetida pelo *mulei* de Marraquexe, Ahmad Al-Mansour, aos xarifes e juristas de Fez, em 2 de junho de 1591. Nela, al-Mansour vangloriava-se de seu feito, remetendo-o aos favores de Deus diante de sua suposta iniciativa de expandir as terras do Islã. O documento buscava precisamente o apoio dos juristas muçulmanos à causa do governante, que se esforçava para produzir legitimidade legal e religiosa para a conquista.

Entretanto, antes de analisar a carta em si, vejamos o contexto em que a conquista do Songai foi alcançada. Dentre os documentos que relataram essa façanha do exército marroquino ao cruzar o deserto do Saara e conquistar o então imponente império Songai, destaco a pouco conhecida relação do português António de Saldanha, fidalgo que servia em Tânger, filho de Aires de Saldanha, então governador daquela cidade. António foi feito cativo em 1592 e levado a Marraquexe, permanecendo como cativo naquela corte até 1606, convivendo com outros cativos portugueses procedentes da batalha de Alcácer-Quibir (1578). No início de seu cativeiro, quase quinze anos após o fim da guerra, alguns desses homens haviam renegado a religião cristã, aceitado o Islã e ocupavam importantes cargos na administração do Marrocos.[29] Convivendo de perto com essas pessoas, António de Saldanha teve acesso a informações privilegiadas que corriam na corte de Marraquexe e que lhe permitiram compilar um detalhado relato, décadas depois.

O historiador António Dias Farinha argumenta que o cativeiro de Saldanha foi muito peculiar, uma vez que lhe eram concedidas amplas liberdades – ainda que sua circulação fosse restrita a Marraquexe, não podendo deixar a cidade sem autorização prévia. Seu pai havia sido promovido a Vice-Rei da Índia, o que lhe garantia posição de prestígio na corte marroquina, que se servia de sua presença como trunfo político. Ademais, esta condição lhe permitiu conhecer de perto a vida diplomática daquele Estado, acessando informações suficientes para elaborar a *Crônica de Almançor, sultão do Marrocos*: importante documento sobre a

[29] António Dias Farinha, "Estudo crítico" *in* António de Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603),* Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

história marroquina entre finais do século XVI e início do XVII, escrito no contexto da restauração portuguesa.[30] Esse documento, pouco explorado no que tange ao estudo da história africana, evidencia a circulação de pessoas e informações através do Saara e uma agenda diplomática interna nessa porção da África.

A *Crônica de Almançor* demonstra como a diplomacia marroquina lançava políticas rumo aos Estados africanos ao sul, num momento em que o risco da expansão turco-otomana pelo norte da África ameaçava a soberania do Marrocos. Neste teatro geopolítico, era premente ao Estado magrebino ampliar suas possessões e poderio. Para tanto, o *mulei* Ahmad Al-Mansour optou por direcionar suas pretensões rumo à região produtora do ouro que abastecia o Velho Mundo, ao sul do Saara. O historiador Chris Gratien acredita que o desejo imperial do Marrocos substancializar-se-ia na elaboração de um califado regido por instituições islâmicas, capaz de confrontar o Império Turco-Otomano.[31] Para tanto, o *mulei* utilizou as bases da diplomacia religiosa para aproximar-se do Songai, precedendo o audacioso envio de um exército através do deserto para conquistá-lo, em 1591.

Em sua crônica, Saldanha evidencia a estratégia de Al-Mansour para aproximar-se de Gao, a capital songai: "determinou tomar toda a informação assim dos caminhos como das particularidades da terra, que se não contentava com as que tinha dos que vinham a Dára e Tafilete todos os anos com as cáfilas do ouro que ali vinha".[32] A busca por informações, mais uma vez, era a estratégia central. Mas, para isso, era preciso dissimular. Al-Mansour então "quis disfarçar a pretensão e ordenou a dois *talbes*, que são os professores do *Alcorão*, de grande reputação entre eles, e na companhia ajuntou dois andaluzes e dois *elches* [renegados] mui espertos, para lhe trazerem anotadas todas as particularidades necessárias".[33] A religião muçulmana foi o meio usado para contatar o Songai, uma vez que os dois emissários principais eram *talbes* ou *talibés* – estudiosos do *Alcorão*. A presença de ibéricos ou andaluzes renegados é sintomática da produção e circulação de informações que chegaram ao fidalgo português e, com ele, atravessaram o Mediterrâneo rumo à Europa.

Na agenda marroquina, o *mulei* engambelava o governante do Songai apresentando-se como parceiro e entusiasta das boas relações entre os dois Estados, ofertando-lhe saberes islâmicos, além de cavalos, vestidos e tecidos. Saldanha destaca que Al-Mansour escreveu uma carta ao governante do Songai dizendo que "desejava toda a amizade e boa correspondência e assim

[30] António Dias Farinha, "Estudo crítico".
[31] Chris Gratien, "Race, slavery, and Islamic Law in the early modern Atlantic: Ahmad Baba al-Tinbukti's treatise on slavement", *The Journal of North African Studies*, n.18, v.3, 2013, p. 455.
[32] Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos,* p. 149.
[33] Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos,* p. 149.

determinava começar pelo que mais convinha que era encaminhá-los bem pelo caminho do seu Profeta, para que lhe mandava aqueles dois *talbes*, que eram os mais sábios que havia em Berberia".[34] De fato, o Islã professado ao sul do Saara tinha nos pregadores norte africanos uma grande referência e a presença de pessoas do Magrebe ao sul do Saara a pregar o Islã dificilmente seria vista com desconfiança, por ser um procedimento comum no período.[35] Antes da formação de um clero islâmico sul-saariano, que já avançava no século XVI, a missionação religiosa era levada a cabo por esses agentes estrangeiros.[36]

Al-Mansour aproveitava-se dessas relações estabelecidas através do Islã e, por isso, enviava os *talbes*: "para que lhe declarassem algumas coisas que, sabia, encontravam as que deviam crer e, se Deus lhe fizesse mercê de ele alcançar isso em seus dias, se teria por mui bem afortunado"[37]. A política marroquina, no entanto, excedia os objetivos religiosos. O *mulei* deixou claro na carta ao *askia* do Songai "que também desejava que o sal e muitas mercadorias corressem por sua ordem, que ele fizesse de lá o mesmo, e que importaria isto a ambos muita fazenda"[38]. Fazendo jus ao formato diplomático que se tornava linguagem na relação entre Estados que reconheciam sua soberania mútua, "também lhe mandou um presente de cavalos e vestidos muito bons de brocado e sedas e holandas muito finas que, por as grandes calmas, é naquelas partes o mais estimado [...]. Com isto os despachou a encontrar a cáfila que vinha a Tafilete".[39]

O período de permanência da missão diplomática no Songai obedeceu à sazonalidade das cáfilas. Após quatro meses na corte do *askia* e registro de farto rol de informações, os emissários do Marrocos retornaram a Marraquexe, onde, segundo Saldanha, tiveram oportunidade de apresentar a Al-Mansour seu relatório: grande quantidade de ouro circulava pelo rio Níger em troca de sal e outros produtos advindos do norte. E o principal: uma invasão era possível uma vez que havia dissidentes internos na corte songai interessados em ascender ao poder. Para tanto, estes se ofereciam como aliados e "dariam obediência" ao *mulei* do Marrocos no assalto a Gao e a Timbuctu. A partir de intrigas internas, foram lançadas as bases para a marcha marroquina através do deserto para tomada de Gao e Timbuctu, as mais importantes cidades do Songai.

Conforme a narrativa elaborada pelo cativo português na corte de Marraquexe, a expedição arquitetada por al-Mansour revestiu-se do discurso

---

[34] Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos,* p. 149.
[35] Lamin Sanneh, *Beyond Jihad*: The Pacifist Tradition in West African Islam, New York: Oxford University Press, 2016.
[36] Thiago Henrique Mota, "Wolof and Mandinga Muslims in the early Atlantic World: African background, missionary disputes, and social expansion of Islam before the Fula *jihads*", *Atlantic Studies*, 2021.
[37] Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos,* p. 149.
[38] Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos,* p. 149.
[39] Saldanha, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos,* p. 149.

diplomático islâmico para acessar a porção sul saariana e, em seguida, conquistá-la. E assim se fez. Porém, diante do discurso pacifista usado, da ausência de restrições do Songai na recepção dos pregadores muçulmanos e, sobretudo, do Islã vivenciado no Songai, o *mulei* marroquino carecia de legitimidade para sua conquista militar diante dos letrados muçulmanos do Magrebe. De acordo com o direito islâmico, a xaria, não é legítimo fazer guerra contra outro Estado muçulmano. Ademais, caso um Estado muçulmano se perceba acuado por outro Estado e deseje declarar guerra para proteger-se e honrar a religião islâmica, o que seria um jihad, existe uma série de procedimentos legais que precisam ser tomados para que este jihad tenha validade.[40] Na conquista do Songai, nada disso aconteceu.

Por tal razão, o *mulei* marroquino mudou o tópico narrativo e passou a descrever sua investida contra o Songai não mais nos termos do intercâmbio religioso e comercial, mas como uma luta contra infiéis e um esforço de expansão das fronteiras do Islã. Na carta remetida aos xarifes e juristas de Fez, em 2 de junho de 1591, al-Mansour atribuía seu feito militar da tomada de Gao à graça divina. Ele escreveu a juristas muçulmanos vangloriando-se, comparando-se ao profeta Muhammad (ou Maomé) e colocando-se como pilar da expansão da religião islâmica em territórios supostamente governados por infiéis:

> Louvado seja Deus, que colocou a religião muçulmana acima de todas as religiões, que ilustrou a dinastia Coraixita entre todas as dinastias e, de forma mais especial ainda, essa família generosa, santa, profética, fatímida e alavita! Por ele triunfou a brilhante espada de Hashem, que derrotou os infiéis de pele amarelada como aquele de pele negra do Sudão. Pelas luzes proféticas do califado que irradiam desta dinastia, Ele fez sair da noite os povos onde o corvo gralhava desde a época de Cam, Ele respondeu à nobre oração que lhe foi dirigida por essa dinastia, unindo a raça de Sem à raça Cam.[41]

A despeito da estratégia de aproximação religiosa usada pelo governante de Marraquexe para ludibriar o *askia* do Songai, o primeiro mobilizou outro

[40] Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New Word, 1492-1640*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 74-78.

[41] Ahmad El-Mansour, "Lettre de Moulay el Ahmad el-Mansour aux chérifs...", p. 483: "Louons Dieu qui a placé la religion musulmane au-dessus de toutes les religions, qui a illustré la dynastie coreïchite parmi totes les dynastie et d'une façon plus spéciale encore cette famille généreuse, sainte, prophétique, fatimide et alaouite! Par Lui a triomphé le glaive brillant de Hachem qui a vaincu l'infidèle au teint jaunâtre comme celui au teint noir du Soudan. Par les lumières prophétiques du califat qui rayonnent de cette dynastie, Il a fait sortir de la nuit des peuplades où le corbeau croassait depuis l'époque de Cham, Il a exaucé la noble prière que lui adressait cette dynastie en unissant la race de Sem à la race de Cham."

tópico narrativo para justificar a subjugação de um Estado reconhecidamente muçulmano, governado por um representante do califado abássida do Egito, conforme vimos. O argumento de legitimidade escorava-se na descrença no Islã, no império Songai, o que justificaria sua conquista. Esse discurso destoava absolutamente das comunicações feitas entre os dois Estados, que se reconheciam como legítimas organizações políticas, reconhecidas pela comunidade islâmica de outrora, uma vez que o governante do Songai era também o representante dos abássidas do Egito na África Ocidental. Para superar essa contradição, o *mulei* usou um discurso persuasivo intencionalmente pautado numa narrativa distinta da realidade da conquista, com objetivo de convencer os juristas de Fez da legitimidade de seu pleito.

Tal legitimidade dependia da aceitação pelos letrados das mesquitas marroquinas de uma tese bastante disputada na região entre o norte e o sul do Saara: a maldição de Cam. Ahmad al-Mansour recorria a uma interpretação do cânone islâmico para justificar a conquista do Songai, baseando-se na ideia de que os negros eram descendentes amaldiçoados de Noé e, nessa condição, estariam condenados à escravidão. Essa premissa está presente no mito de Cam, que parte da narrativa comum ao *corpus* literário judaico, cristão e muçulmano, na qual se descreve um dilúvio enviado por Deus para purgar os pecados da humanidade, reiniciando-a a partir da descendência de Noé, expressa por Sem, Jafet e Cam. Contudo, há diferenças: na *Torá* judaica, que compreende os cinco primeiros livros do Antigo Testamento cristão, Cam tem sua geração amaldiçoada por seu pai devido a uma atitude considerada desrespeitosa: ele teria zombado da nudez de Noé, ao encontrá-lo embriagado.[42] A maldição é que os descendentes de Cam se tornassem escravos dos descendentes de seus irmãos.

Apesar de o dilúvio ser tema comum nas três religiões, o tópico da maldição de Cam não aparece no *Alcorão*. Noé é mencionado na surata 71, que lhe leva o nome, e em outros momentos (como em passagens breves nas suratas 07:59-64, 11:25-49, 17:3 e 57:26), mas o mito camita é inexistente. Na narrativa corânica, Noé perde um filho descrente no dilúvio, ao contrário do descrito no livro do *Gênesis*. Esse mito circulava entre os muçulmanos africanos a partir da *Torá* e da exegese judaica e cristã medieval.[43] Isso é evidenciado por um intelectual muçulmano oeste-africano chamado Ahmad Baba. Ele foi um dos mais renomados juristas de Timbuctu, escravizado pelo exército marroquino e mantido cativo em Marraquexe entre 1594 e 1607. Baba observou que "a maldição de Noé é (mencionada) na Torá, mas não há nenhuma menção à negritude. Ele

[42] Bíblia Sagrada, *Gênesis*, capítulo 09.
[43] Sobre esse tema, ver François de Medeiros, *L'Occident et l'Afrique (XIIIe et XVe siècle):* images et representations, Paris: Editions Karthala, 1985, pp. 44-51.

[Noé] meramente o amaldiçoou [a Cam], (rogando que) seus filhos deveriam ser escravos dos filhos de seus irmãos, nada mais" [44].

Essa observação está presente em um tratado sobre a escravidão escrito por Ahmad Baba, em 1616. Esse texto respondia a uma correspondência enviada por Sa'id b. Ibrahim al-Jirari, morador no oásis de Tuwat, na atual Argélia.[45] Al-Jirari inquietava-se diante da escravização de pessoas negras, conhecedor das relações mantidas por várias delas com o Islã. Ele perguntou a Ahmad Baba: "[...] o que você tem a dizer a respeito de escravos trazidos de terras cujos povos têm sido estabelecido serem muçulmanos, como as terras de Bornu, Afnu, Kano, Gao, Katsina e outras cuja aderência ao Islã é largamente reconhecida entre nós?"[46] Não há evidência de essa questão referir-se especificamente às conquistas marroquinas sobre o Songai e sua capital, Gao, listada por Jirari como uma das terras islâmicas publicamente reconhecidas no norte africano. O jurista de Timbuctu, por sua vez, recorreu a cânones da tradição intelectual muçulmana, como o trabalho do acadêmico e viajante nascido na atual Túnis, em 1332, Ibn Khaldun.[47] Citando-o, Baba explicava:

> Alguns genealogistas, que não têm nenhum conhecimento sobre o modo como o mundo funciona, imaginaram que os *negros* fossem os filhos de Cam, filho de Noé, que teriam sido diferenciados pela cor negra da pele e pela escravidão que Deus destinaria a seus descendentes. […] Atribuir a cor negra da pele a Cam nesta narrativa é ignorar a natureza do calor e do frio e do efeito destes sobre a atmosfera e sobre as criaturas que vivem nela, nomeadamente a universalidade dos negros entre os povos do primeiro e do segundo clima, devido a estes climas serem afetados por um calor duplo no sul, porque o sol está diretamente sobre a cabeça deles duas vezes por ano, com curtos intervalos. Uma vez que o sol diretamente na cabeça persiste na maior parte das estações e, portanto, a luz

[44] Ahmad Baba, The Ladder of Ascent Towards Grasping the Law Concerning Transported Blacks, the Reply of Ahmad Baba of Timbuktu to al-Jirari, *in* Ahmad Baba, *Mi'raj al-Su'ud*: Ahmad Baba's replies on slavery, tradução e anotações de John Hunwick e Fatima Harrak, Rabat: Institute of African Studies, University Mohammed V, Marrocos, 2000, p. 33: "Noah's curse is [mentioned] in the Torah, but there is no mention there of blackness. He merely cursed him [praying that] his children should be slaves to the children of his brothers, nothing more". Os parênteses estão na versão do documento consultada. Os colchetes são inserções minhas, para clareza do texto. So

[45] Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, New York: Cambridge University Press, 2011, p. 81.

[46] Ahmad Baba, "The Ladder of Ascent…", p. 13: "What do you have to say – may God support you and enlighten your insights – concerning slaves brought from lands whose people have been established to be Muslims, such as the lands of Bornu, Afnu, Kano, Gao, Katsina and the like whose adherence to Islam is widely acknowledge among us."

[47] Cedric Dover, "The Racial Philosophy of Ibn Khaldun", *Phylon (1940-1956)*, 2nd Qtr., v. 13, n. 2 (1952), pp. 107-119.

> intensa e o extremo calor caem sobre eles, a pele deles é enegrecida em decorrência do excessivo calor.[48]

A conclusão de Ahmad Baba é taxativa: "na verdade, qualquer infiel entre os filhos de Cam ou qualquer outro pode ser possuído [como escravo] se ele permanece ligado à sua descrença original. Não há diferença entre uma raça e outra"[49]. A narrativa corânica e a jurisprudência islâmica são interpretadas por Baba por meio de referenciais acadêmicos islâmicos associados às experiências políticas oeste-africanas. Assim, confrontado com a questão sobre como proceder diante da dúvida acerca da legitimidade da escravidão, o autor sugere que se investigue a origem dessas pessoas, se procedem de terras reconhecidamente governadas por muçulmanos ou não. Além disso, Baba produziu uma espécie de etnografia regional em seu tratado *Mir'aj al Su'ud*, indicando quais povos poderiam ser escravizados por não serem muçulmanos e quais era ilícito cativar.[50]

Ahmad al-Mansour referia-se ao mito camita como justificativa para conquista de um Estado soberano e escravização de pessoas de pele escura, reproduzindo um tópico de vasta abordagem na história intelectual do Magrebe e do Sahel.[51] A própria escrita de al-Jirari a Ahmad Baba, anos depois, indica a persistência da dúvida quanto à legitimidade da escravização e conquista de pessoas negras. No entanto, Al-Mansour produziu sua narrativa persuasiva a partir da possibilidade de essa controvérsia ser aceita como verdade religiosa passível de justificar sua conquista militar. Sua atitude se caracterizaria como produção do que hoje chamamos de "Fake News" precisamente porque ele usou um recurso persuasivo que oblitera seu reconhecimento de outrora acerca do Songai como um Estado islâmico, cujo diálogo religioso subsidiou a aproximação estratégica com o Marrocos. Al-Mansour arquitetou um discurso no qual o Songai surge alheio ao Islã e aos intercâmbios com o Magrebe ou o restante do mundo islâmico para justificar sua invasão. Assim, reitera que "os povos do

---

[48] Ahmad Baba, "The Ladder of Ascent…", pp. 33-34: "Some genealogists who have no knowledge of the way in which the world works imagined that the *sudan* are the children of Noah's son Ham, who were distinguished by blackness of skin color, and the slavery which God assigned to his descendants. (…) Attributing blackness to Ham on this account is to ignore the nature of heat and cold and their effect on the atmosphere and the creatures that have their existence within it, namely the universality of blackness among the people of the first and second climes due to their climate being affected by a double heat in the south, for the sun is directly over their heads twice every year in quick succession. Hence direct overhead sun persists in most seasons, and thus the light is intense and extreme heat beats down on them and their skins are blackened form the excessive heat".

[49] Ahmad Baba, "The Ladder of Ascent…", pp. 34-35: "Indeed, any unbeliever among the children of Ham or anyone else may be possessed [as slave] if he remains attached to his original unbelief. There is no difference between one race and another".

[50] Ahmad Baba, "The Ladder of Ascent…", p. 39.

[51] Hall, *A History of Race in Muslim West Africa,* p. 81.

Sudão pensaram que a distância, de um lado, e o deserto, do outro, os deixaria ao abrigo de todo medo e que eles permaneceriam em sua noite tenebrosa, sem que se pudesse esperar o reluzir da aurora"[52].

Portanto, a tática de justificar a conquista militar pautava-se na precedência de um imaginário acerca da legalidade da escravidão de pessoas negras que, porém, estava em disputa. A construção de uma narrativa unilateral que recusa a condição islâmica do Songai, reconhecida por al-Mansour ao aproximar-se politicamente desse império, é um dos elementos que me fazem compreendê-la como um discurso persuasivo. Tal discurso é baseado na manipulação da "notícia verdadeira", que seria o conhecimento marroquino sobre o Songai como um Estado islâmico, ainda que imperfeito, do ponto de vista do Marrocos, pois o intercâmbio proposto aprofundaria conhecimentos religiosos. Portanto, ao mesmo tempo em que o Islã foi utilizado como linguagem política e cultural que permitiu a aproximação entre os dois Estados, ele também foi usado para avançar uma agenda de relações baseada no desejo de conquista. A contradição existente entre os interesses expressos por al-Mansour ao *askia* do Songai e a justificativa apresentada pelo mesmo al-Mansour aos juristas de Fez para validar sua conquista expõe o discurso persuasivo como forma de produzir legitimidade a partir de um relato intencionalmente deturpado, o que caracteriza tal iniciativa como a promoção de uma "Fake News" na época Moderna.

Futa Toro em disputa: genealogia, promessas e falsidades

Os Fulas, também conhecidos como Peul ou Fulani, compõem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental e são particularmente conhecidos pelos jihads que lideraram, a partir do século XVIII, que culminaram em poderosos estados islâmicos centralizados, como os imanatos do Futa Jalom (1725), Futa Toro (1776), o califado de Sokoto (1804) e Massina (1818). Na construção da legitimidade discursiva dos jihads, os governantes fulas empregaram o mesmo recurso usado por al-Mansour: a imputação da descrença no Islã em seus oponentes.[53] No que concerne ao Futa Toro no tempo de Lamba, antes do jihad que derrubou a dinastia Denianke e levou uma aristocracia religiosa ao poder no final do século XVIII, um olhar mais detido no relato

[52] El-Mansour, "Lettre de Moulay el Ahmad el-Mansour aux chérifs...", p. 486: "les peuples du Soudan ont pensé que la distance, d'une part, e le désert, de l'autre, les mettaient à l'abri de toute crainte et qu'ils resteraient dans leur nuit de ténèbres, sans que l'on puisse espérer en voir luire l'aurore."

[53] Ivor Wilks, "Al-Hajj Salim Suwari and the Suwarians: a Search for Sources", *Transactions of the Historical Society of Ghana*, New Series. n. 13, 2011, pp. 1–29; Paul Lovejoy, *Jihad in West Africa during the Age of Revolutions*, Athens: Ohio University Press, 2016.

narrado por esse peregrino, no final do século XVI, oferece novas perspectivas sobre o uso de comunicações políticas no continente africano. Neste sentido, acredito que o melhor conhecimento dos caminhos e descaminhos de Lamba pode elucidar um momento de transformações na África Ocidental.

A mudança do regime de forças após a queda do Songai afetou toda a região. O vasto espaço desde o Marrocos até o norte da atual Nigéria (Fig. 1) esteve envolvido nas tramas diplomáticas de Estados como Marrocos, Songai, Futa Toro, Jolof, aqueles da costa atlântica, como Caior, Ualo, Baol, Sine e Salum, e os pequenos Estados mandingas, sendo o Kaabu o maior deles, e outros reinos mais ao leste, como Katsina, Kaném e Bornu. A mudança no equilíbrio político regional é evidenciada por um documento, escrito provavelmente em Madri, por volta de 1600, cujo título é: *Relacion y breue suma delas cosas del reyno del gran Fulò, y succeso del Rey Lamba, que ou es Cristiano, por la misericórdia de dios, cuias noticias carecem de toda Duda*.[54] Tudo indica que essa narrativa foi oralmente enunciada por Lamba e escrita por uma terceira pessoa não identificada, sendo destinada ao rei de Portugal e Espanha, Felipe II. Nela, Lamba destacava o papel desempenhado por lançados portugueses nas políticas da Senegâmbia.

Lamba, que viria ser D. Tomás após o batismo, havia embarcado na fortaleza de Mazagão, cidade marroquina sob a ocupação portuguesa entre os séculos XV e XVIII, rumo a Lisboa, aonde chegara em 1595. Sua viagem era motivada pela busca por apoio político para a conquista do Futa Toro, alegando ser o seu governante de direito, diante de um suposto golpe tramado por cristãos-novos portugueses em apoio a membros da elite daquele Estado. Na narrativa, Lamba descreve sua trajetória: na década de 1580, peregrinara a Meca, desejoso de aprender "a ler, escrever e outras curiosidades que ali se ensinam"[55], permanecendo na Arábia por sete anos. Ao ter notícias da morte de seu irmão, ele retornou, mas já era tarde demais para reaver o poder político.

No Futa Toro, Lamba afirma ter se deparado com a usurpação de sua posição mediante um golpe supostamente orquestrado contra ele, com a participação do cristão-novo português João Ferreira, o Ganagoga. Este personagem é citado em várias fontes. O comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada referiu-se a ele dizendo tratar-se de um cristão-novo conhecedor de vários idiomas locais, de onde vem a alcunha "ganagoga" ou o que fala várias línguas. Diz que "meteu-se pelo sertão até o Reino do Grã-Fulo [Futa Toro], que são muitas léguas, e dele manda muito marfim ao rio de Senegal, onde o mandam tomar as naus que estão na angra pelos seus pataxos".[56] O inglês

[54] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", pp. 616-617.
[55] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 617.
[56] André Álvares de Almada, "Tratado Breve dos rios da Guiné do Cabo Verde dês do Rio de Sanagá até os baixos de Santa Ana de todas as nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajos, juramentos, guerras. Feito pelo capitão André Álvares d'Almada natural

Richard Rainolds, a partir da viagem realizada à costa da Senegâmbia em 1591, acrescenta que "um português chamado Ganigoga, que se casou com uma filha do rei, vive bem acima no rio".[57] Mas não se pense que esse Ganagoga era um mandachuva nas terras africanas. Conforme advertia o comerciante inglês Richard Jobson "as condições em que vivem [os lançados portugueses] sob os governantes negros faz parecer que eles têm pouco conforto em qualquer país cristão"[58]. De fato, o que os caracterizava era a profissão de fé judaica e a perseguição que sofriam pelos cristãos-velhos.[59]

Voltando a Lamba, ele conseguiu juntar um pequeno exército entre antigos aliados wolofes e enfrentou a facção fula que dizia ser apoiada por cristãos-novos/judeus portugueses, mas foi derrotado. Em busca de apoio político, ele foi parar no Marrocos, "que é a corte da Berberia"[60], encontrar-se com o *mulei*. No documento, lê-se que esse o recebeu "com muita honra, o hospedou e agasalhou"[61]. Após a comunicação, o *mulei* marroquino teria dado "ordem para socorrê-lo, e para isto lhe deu provisão e uma carta para que, da gente de guarnição que tinha em Gao, lhe dessem 30 mouros escopeteiros e 500 mosqueteiros, que com estes poderia facilmente tomar seus ditos reinos"[62].

O documento evidencia a novidade da conquista marroquina sobre o Songai, que aconteceu em 1591, uma vez que o *mulei* supostamente lhe concederia apoio militar através de seções de seu exército que se encontravam estacionadas em Gao, região mais próxima do Futa Toro que o Marrocos. Tratava-se de conquista recente, uma vez que esta passagem faz referência ao período entre 1593 e 1594, visto que Lamba chegou a Lisboa em 1595, após dizer ter passado 18 meses em Mazagão.

A notícia da presença de Lamba na corte marroquina correu feito rastilho de pólvora e rapidamente chegou ao Futa Toro, indicando os mecanismos de

---

da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versado nas ditas partes. Ano 1594", *in* António Brásio (org.), *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, Vol III, (1570-1600)*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964, p. 252.

[57] Richard Rainolds, "Le Voyage de Richard Rainolds en Sénégambie", *Bulletin de L'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Série B, Sciences Humaines, Tomo XXXIII, n.1, janeiro 1971, p. 12: "Dans le fleuve Senega, aucun Espagnol ou Portugais ne commerce; et seul un Portugais appelé Ganigoga et qui a épousé une fille du roi, habite bien en remontant le fleuve."

[58] Jobson, "The Golden Trade…", p. 98: "The conditions they live subject unto, under the blacke Kings, makes it appeare, they have little comfort in any Christian countrey".

[59] Thiago Henrique Mota, "O Ganagoga e a sucessão do Grã-Fulo: participação de cristãos-novos portugueses nas redes políticas africanas (Senegâmbia, séculos XVI e XVII)", *in* Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz, Susana Bastos Mateus, Yllan de Mattos (Orgs.), *Estruturas e Vivências na Modernidade*: Sefarditas, Intelectuais, Religiosos e Inquisição, Lisboa-Viçosa: Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste; Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2020.

[60] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 618.

[61] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 618.

[62] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 618.

informação regional na África Ocidental. Do Futa Toro, Galaya, governante que substituiu Perocala após a morte deste, teria enviado uma comitiva ao *mulei*, com o fito de inviabilizar as promessas feitas por Lamba. O então regente fula solicitava ao Marrocos a prisão de Lamba e seu envio imediato ao Futa Toro. Para isso, Galaya teria oferecido ao governante marroquino:

> Um rico presente de 30 cavalos, mil negros e 40 camelos carregados de marfim, âmbar, almíscar e ouro, pedindo-lhe que não desse socorro a Lamba, rei do Fulo, que estava em sua corte, e que o fizesse prender e o enviasse-lhe, e que fazendo isso assim lhe daria pensão e tributo a cada ano outro tanto mais do que agora lhe enviava[63].

A missiva escrita na Europa segue afirmando que o *mulei* aquiesceu e mandou prender Lamba. Contudo, esse foi informado a tempo e conseguiu fugir, indo a Mazagão. Após 18 dias de caminhada, num inverno frio e chuvoso, Lamba afirma ter alcançado a fortaleza, onde foi acolhido pelo português Diego Lopes de Carvalho, que o "honrou e presenteou, e dali escreveu a S. M. e pediu licença para ir beijar-lhe as mãos"[64]. Após a estadia em Mazagão, Lamba embarcou no Marrocos e chegou a Lisboa, em 1595.[65] Nesta cidade, foi batizado em 19 de novembro de 1598, na Capela Real de Lisboa, quando lhe foi atribuído o nome cristão de Tomás.[66] A partir desse momento, a fé católica tornava-se importante recurso retórico para Lamba, agora D. Tomás. Assim, o ex-peregrino muçulmano passava a solicitar padres para cristianizar seu reino e oferecer seus futuros exércitos para combater o Islã.

A aventura de Lamba, passando por Meca, Futa Toro, Arguim, Marraquexe e Mazagão, faz destacar o espaço social, econômico e político constituído desde o Marrocos ao Songai, atrelado aos Estados da costa atlântica e no amplo escopo do mundo islâmico. Entre Lisboa e Madri, no entanto, a grande questão era: a história contada por Lamba era verdadeira? A dúvida não era inédita: o período Moderno viu proliferarem falsos príncipes, embaixadores autoproclamados e uma miríade de impostores que se aproveitavam da crescente circulação de pessoas e dos poucos recursos para saber se o sujeito era mesmo quem ele dizia ser. Vários Sebastiões em Portugal, Dimitris na Rússia, príncipes York na Inglaterra e muitos outros pipocavam por todo canto.[67] O mundo, e não

[63] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 618.
[64] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 618.
[65] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 619.
[66] Mota, "Un document nouveau..."
[67] Miriam Eliav-Feldon, *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 2.

só a Europa, estava em movimento.[68] Em tal contexto, esses sujeitos usavam os medos e esperanças que tinham motivado a busca europeia por novas terras em seu benefício. Lamba não fazia diferente, já que começa sua petição dizendo como seu reino era grande, abundante de comida e rico em "poços de ouro, almíscar, âmbar, algália e marfim"[69]. Importava atrair e convencer. Mais uma vez, estamos diante de uma informação persuasiva.

Além disso, a busca dos europeus por aliados contra os poderes muçulmanos era um prato cheio para forasteiros que prometessem alianças militares. Por isso, quando delegados e mensageiros estrangeiros chegavam às cortes europeias e africanas, como atesta Lamba a respeito do Marrocos, oferecendo parcerias e prometendo riquezas e conhecimento secreto, eles nunca eram imediatamente dispensados. Não importa o quanto suas reivindicações eram implausíveis: eram tratados com respeito cautelar.[70] Recebido dessa maneira, Lamba teve tempo suficiente para conhecer o *modus operandi* da política ibérica, nos cinco anos entre sua chegada e o momento de escrita de sua narrativa.

O relato elaborado utiliza o vocabulário político ibérico e requisita mercê para continuidade de sua causa: a conquista do Futa Toro. Porém, dada sua procedência externa à administração luso-espanhola e ausência de serviços anteriores, o solicitante inverte o procedimento: ele solicita mercê à qual fará jus por meio de serviços futuros.[71] Assim, Lamba comprometia-se com várias obrigações. Ele evidenciou a posição geográfica estratégica que atribuía a seu Estado para acessar as cidades de Jerusalém e Meca; destacou a fertilidade agrícola da região do Futa Jalom, ao sul do Futa Toro, e ofereceu a foz do rio Senegal para construção de uma fortaleza. Lamba também prometeu pagar tributos e dar apoio militar nas disputas intraeuropeias. Dessa feita, ele demonstrava como informações sobre os interesses portugueses na África e alhures eram amplamente conhecidas, a ponto de estruturarem sua proposta política. No documento, escrito por uma terceira pessoa, lê-se:

> [...] debaixo de pleito homenageia seu verdadeiro irmão em armas para socorrê-lo e ajudá-lo quando tiver necessidade, e querendo Sua Majestade ganhar a Casa

[68] Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *in* Victor Lieberman (editor), *Beyond Binary Histories*: Re-Imagining Eurasia to c. 1830, Ann Harbour: The University of Michigan Press, 1999, pp. 290-291.
[69] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 613.
[70] Eliav-Feldon, *Renaissance Impostors and Proofs of Identity,* pp. 10-11.
[71] Conforme Diogo Ramada Curto, "nos séculos XVI e XVII, por exemplo, as práticas de escrita são moldadas por uma cultura política centrada em dádivas e mercês." Diogo Ramada Curto, "Orientalistas e Cronistas de Quinhentos", *in Cultura escrita: séculos XV a XVIII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p. 126. Ver também Ronald Raminelli, "A escrita e a espada em busca de mercê", *in Viagens Ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância*, São Paulo: Alameda, 2008.

> Santa de Jerusalém (que por seus reinos é fácil) ou a Casa de Meca, ou destruir a de África, lhe dará passagem por suas terras e ajudará com sua pessoa, fazenda e vassalos. Que por este socorro e mercê que Sua Majestade lhe faz lhe dará (estando em possessão dos ditos seus reinos), o reino de Jalum [Futa Jalom], fértil e abundante de tudo e consentirá que Sua Majestade tenha uma fortaleza na entrada do rio Senegal e que a tenha com guarnição cristã, e que ele pagará a gente e lhes dará mantimentos que forem necessários.[72]

As escolhas de Lamba e suas estratégias são muito comuns àquelas de vários outros sujeitos que, aproveitando-se da escassez de informações e da crescente mobilidade humana, produziram novas identidades para si mesmos. Como forasteiro enigmático cujas informações ainda não podiam ser completamente checadas, Lamba aproxima-se de exemplos famosos, como Leão, o Africano, e o suposto príncipe etíope Ṣagga Krestos.

O granadino Hassan al-Wazzan, que se mudou para o Marrocos após a invasão cristã no sul da Espanha, teve esmerada educação na Universidade Islâmica de al-Qarawiyyin, realizou missões comerciais e diplomáticas, até que foi capturado por piratas sicilianos na costa da Tunísia, escravizado em Roma e entregue como presente ao papa Leão X. A partir daí, tornou-se conhecido como Leão, o Africano.[73] Já Ṣagga Krestos apareceu no consulado veneziano no Cairo em busca de apoio político para retomar o trono da Etiópia, que dizia ser seu por direito, e caiu nas graças dos missionários franciscanos, fazendo um périplo por terras católicas (ele era cristão copta) até estabelecer-se entre Roma e Paris.[74] Assim como Lamba, ambos buscaram estabelecer-se na cristandade colocando-se sob a proteção de autoridades poderosas e reconfigurando suas identidades por meio do batismo e da submissão à igreja católica e aos poderes temporais instituídos. Eles souberam manipular muito bem as informações que tinham disponíveis, tanto sobre os interesses, medos e desejos europeus quanto sobre suas regiões de origem.

No caso de Lamba, a legitimidade é produzida em seu texto por meio de reivindicação genealógica. Ele assevera ser o portador do direito ao trono do Futa Toro a partir da tradição política local, que corresponde à sequência dos filhos de um dado governante com mulheres de linhagem nobre. Para isso, Lamba afirma

---

[72] Padre António Brásio (org.). *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, Vol. VII, (1685-1699),* Suplemento aos séculos XV, XVI, XVII, Lisboa: Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, "Col. A Rota do Escravo – Fontes, n.º 1", 2004, pp. 619-620.

[73] Murilo Sebe Bon Meihy, *Leão, o Africano:* a África e o Renascimento vistos por um árabe, Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2017, pp. 30-33.

[74] Salvadore, "I Was Not Born to Obey, but Rather to Command..."

ser filho de Lava, que era filho do fundador do Futa Toro, Tem Alá, com Joranya, descendente da linhagem real do Jolof (outro Estado oeste-africano daquela época) e filha de ninguém menos que nosso já conhecido Bemoin Gilen. Esse último foi um governante do Jolof que, na década de 1480, havia sido parceiro comercial do rei português D. João II, visitou Lisboa, prometeu mundos e fundos, incluindo a construção de uma fortaleza para os portugueses na região do rio Senegal. Bemoin Gilen, no entanto, acabou assassinado pelo capitão da caravela portuguesa que o levava de volta à região do atual Senegal, "sem que esse delito fosse castigado"[75], como bem recordou Tomás Lamba.

Lamba, portanto, constrói a narrativa de sua legitimidade política na genealogia e no conhecimento das relações diplomáticas entre Portugal e Jolof, outrora governado por seu avô. Esse dado é improvável, já que esse avô teria morrido havia mais de 100 anos, o que sugere que a mãe de Lamba teria nascido há mais de um século e ele, portanto, seria muito velho. Pode ser que alguma informação tenha sido perdida na tradução entre a língua fulfulde falada pelos fulas e o espanhol no qual o documento está escrito. E também pode ser que Lamba tenha usado o recurso de incluir Bemoin Gilen em sua biografia justamente por ter aprendido sobre sua história em Portugal, visto que o personagem está presente na I Década *Da Ásia*, de João de Barros[76], e tenha decido lançá-lo como argumento de autoridade para seu pleito.

O fato é que a legitimidade do apoio reivindicado parte de um discurso persuasivo. A narrativa não explora as condições da suposta perda do trono, apenas detrata seus adversários fazendo coro a temas que poderiam interessar à coroa ibérica: a perseguição aos cristãos-novos, supostamente corresponsáveis por sua queda. Lamba promete concessões territoriais, militares e pagamento de tributos, mas sua persuasão está ancorada nos enunciados de cariz religiosos, como a aceitação do batismo e o apoio na luta contra o Islã, e genealógico, desde famílias nobres da África Ocidental e conhecidas em Portugal, *vide* Bemoin Gilen. Assim como no caso de Al-Mansour, a linguagem religiosa modulava o discurso diplomático, mas aqui o muçulmano nega o Islã, projetando-se como futuro governante cristão na África. Não obstante esses artifícios, a dúvida sobre a veracidade da história contada por esse misterioso forasteiro pairava sobre Lisboa e Madri.

Assim como o *mulei* marroquino enviou uma comitiva ao Songai para checar os dados que lhe chegavam por meio das cáfilas comerciais anualmente, o governo dos Habsburgo também optou por um observador estabelecido no

[75] Anônimo, "Relacion y breue suma delas cosas del reyno del Gran Fulo...", p. 616.
[76] João de Barros, Diogo de Couto, *Da Ásia*: Década I, parte I, nova edição offerecida a sua magestade D. Maria I. Rainha Fidelissima, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, anno MDCCLXXVIII, p. 200 *et passim*.

campo, como forma de validar ou não aquilo que era dito por Lamba. Investigações encomendadas à época indicam que a história de Lamba, de fato, era falsa.[77] Após receber ordem vinda de Portugal, o capitão de Cabo Verde, Francisco Lobo da Gama, enviou um homem à costa para verificar a notícia que chegara à Europa. O escolhido foi Henrique Vaz de Lugo, "por ser prático das cousas de Guiné e, particularmente, da terra dos Fulos e Jalofos"[78], devido a sua atuação comercial na região, amplamente dependente da continuidade das trocas entre o Futa Toro e Cabo Verde. Lugo aceitou a missão e dedicou-se a ela durante dois anos, ao cabo dos quais "trouxe informação que tudo o que o dito negro dizia era falso. E em sua companhia para testemunha disto [tinha] outro negro natural da dita terra, que se fez cristão na dita ilha e se chama Francisco Lobo"[79].

Cabe notar que o estatuto de verdade operado pelo governo Habsburgo não vinha da suposta condição nobre de Lamba em sua terra ou da aderência de sua informação persuasiva aos objetivos religiosos e políticos da cristandade ibérica. Antes, a veracidade foi atribuída à palavra de um prático da terra, conhecedor das paragens de onde Lamba vinha. Essa percepção foi ratificada por um homem natural da região, revelando um procedimento de verificação de identidades baseado em testemunhas oculares, empregado em Portugal também em outras circunstâncias nas quais pairavam dúvidas.[80]

Verdadeira ou falsa em seu pleito, a narrativa elaborada por Lamba é de grande relevância por demonstrar os recursos persuasivos aplicados na busca da legitimidade. O texto analisado apresenta apenas o ponto de vista do enunciador, descrevendo-o como um sujeito injustiçado e vítima de tramoias políticas que, em alguma medida, também interessavam a Portugal, como o combate aos cristãos-novos e aos muçulmanos. Suas promessas partem do princípio de que ele seria, de fato, a autoridade nos territórios que cederia a Portugal e detentor dos recursos que alega que utilizaria para sustentar a aliança política. Essas estratégias persuasivas foram descritas como falsas por meio do mecanismo de checagem via emissários *in loco*, ainda que possamos nos questionar o quão interessados seriam esses informantes: comerciantes na região, zelosos na atração das rotas do Futa Toro para a costa atlântica. Apesar dessa dúvida que nos aflige, a narrativa de Lamba foi declarada falsa. Nos termos de hoje, conforme a definição proposta, seria outra "Fake News".

---

[77] Mota, "Un document nouveau..."
[78] Brásio, *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, Vol. VII, (1685-1699)*, p. 610.
[79] Brásio, *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, 2.ª série, Vol. VII, (1685-1699)*, p. 611.
[80] Ver o caso do Sultão Bulaghi, na Índia Mugal. Jorge Flores, Sanjay Subrahmanyam, "The Shadow Sultan: Succession and Imposture in the Mughal Empire, 1628-1640", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, v. 47, n. 1, 2004, pp. 80-121.

Considerações Finais

Neste artigo, demonstrei como a participação de Estados africanos nas tramas da época Moderna criaram oportunidades e disputas que demandavam dos agentes políticos o uso de estratégias discursivas para garantir a legitimidade de seus intentos. Ao analisar dois documentos, um procedente do Marrocos e outro elaborado na Espanha, direcionado ao rei Felipe II a partir da narrativa de um homem fula oeste-africano, procurei debater os mecanismos aplicados na produção de informações persuasivas, como uma subcategoria do conceito atual de "Fake News". A partir disso, pudemos perceber como a presença marroquina ao sul do Saara criou um ambiente político mais diversificado para os poderes instituídos, como o do Futa Toro, que já atravessava um período de tensões com os esforços dos comerciantes portugueses para atrair o trato para os portos da costa, em detrimento das rotas transaarianas. Nos dois casos analisados, o contexto político demandava diferentes formas persuasivas de construção de legitimidade para as questões pleiteadas.

Al-Mansour pautou seu argumento dirigido aos juristas de Fez no debate sobre a escravidão negra, que foi importante antes e depois da conquista marroquina sobre o Songai e repercutiu em diversos estratos sociais da África Ocidental.[81] No entanto, ele deliberadamente decidiu ignorar as divergências presentes na discussão em favor de uma justificativa exegética que negava um conhecimento empírico – outrora reconhecido por ele próprio: a existência do Islã entre povos negros ao sul do Saara. Após buscar o conhecimento direto para traçar sua estratégia para conquista do Songai, o *mulei* lançou mão de um argumento retórico, manipulando uma questão jurídica de forma unilateral para convencer seu público da legitimidade de sua conquista. A produção de informação persuasiva como meio para atingir um objetivo político revela-se um recurso fundamentado em "Fake News".

Já Lamba usou informações persuasivas fazendo promessas que pressupunham a condição de cumpri-las, alinhou-se aos interesses católicos contra judeus e muçulmanos (ainda que ele houvesse regressado de Meca recentemente, após cumprir um dos pilares do Islã, o *Hajj*) e se apresentou como legítimo herdeiro do trono a partir de uma genealogia que podia parcialmente ser reconhecida, embora não verificada, em Portugal, por estar registrada na I Década da *Ásia*, de João de Barros. Adequando sua narrativa às demandas religiosas, políticas e inclusive formais – ao apresentar seu texto em conformidade com o gênero peticionário de mercê – Lamba demonstra como

[81] Thiago Henrique Mota, "Significados da escravidão para africanos muçulmanos: ideias jurídicas e religiosas islâmicas no Mundo Atlântico (séculos XVI e XVII)", *Anos 90*, v. 26, 2019, pp. 1-18.

conseguiu se apropriar da linguagem administrativa da coroa ibérica, produzindo informação com claro interesse persuasivo. No entanto, o uso do método de verificação da notícia no campo, que se tornava mais utilizado no período, fez com que sua reivindicação tenha sido declarada falsa contemporaneamente.

Embora o conceito de "Fake News" seja uma invenção recente, as situações às quais ele pode ser aplicado não surgem com os meios de comunicação em massa ou a massificação da emissão de mensagens proporcionada pela internet. Bem ao contrário, pessoas ao redor do mundo produziram enunciados que, de acordo com os parâmetros dos diferentes períodos e lugares, intentavam alcançar objetivos particulares burlando noções contemporaneamente conhecidas como verdadeiras. Nesse sentido, os casos de al-Mansour e Lamba demonstram como informações persuasivas são projetadas a partir de expectativas da audiência a quem o discurso é dirigido, conjugando informações de conhecimento comum às demandas específicas do pleiteante de modo a convencer. Embora esse artigo não tenha lidado com textos informativos, fica evidente que os argumentos dos autores foram baseados em informações intencionalmente manipuladas no conjunto de suas narrativas.

***

Artigo recebido em 19-12-2023. Aceito para publicação em 02-01-2024.

Citação: Thiago H. Mota, "Informação persuasiva, diplomacia e *Fake News* na África islâmica: Marrocos, Songai e Futa Toro (c.1580 – c.1600)", *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 41, n. 2 (2023), pp. 264-292, http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2023.41.2.10.

Thiago H. Mota, Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa, e-mail: thiago.mota@ufv.br, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2204-4229.