

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Domingos Mula Cá Júnior

**A ISLAMIZAÇÃO NA ÁFRICA OCIDENTAL: o caso dos mandingas e fulas na
Guiné-Bissau (SÉCULOS XVIII-XIX)**

Porto Alegre
2021

Domingos Mula Cá Júnior

**A ISLAMIZAÇÃO NA ÁFRICA OCIDENTAL: o caso dos mandingas e fulas na
Guiné-Bissau (SÉCULOS XVIII-XIX)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Dissertação apresentada para obtenção do Título de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História na linha de pesquisa: cultura e representação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela seguinte banca examinadora:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Rivair Macedo (Orientador), UFRGS.

Prof. Dr. Cesar A. B. Guazzelli (UFRGS).

Prof. Dr. Thiago Henrique Mota (UFJF)

Ricardo Ossagô de Carvalho (UNILAB).

Porto Alegre, 01 de Julho 2021.

CIP - Catalogação na Publicação

Mula Cá Júnior, Domingos
A ISLAMIZAÇÃO NA ÁFRICA OCIDENTAL: O CASO DOS
MANDINGAS E FULAS NA GUINÉ-BISSAU (SÉCULOS XVIII-XIX)
/ Domingos Mula Cá Júnior. -- 2021.
100 f.
Orientador: José Rivair Macedo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2021.

1. OS MANDINGAS DE KAABU E A ARISTOCRACIA
NHANTCHO.. 2. A SOBERANIA DA MANSÂIA NA
ESTRATIFICAÇÃO DOS NHANCHO DA ARISTOCRACIA KABUNKÉ.
3. A FORMAÇÃO DOS ESTADOS E DINASTIAS FULAS NA
SENEGÂMBIA. I. Rivair Macedo, José, orient. II.
Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

*Para a minha Mãe Alda Malu, a batalhadora cuja
bondade e simplicidade se renovam a cada manhã.*

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pela oportunidade dada a mim em prol do desenvolvimento da minha pesquisa. Ao programa de Pós-Graduação em História. Ao CNPq por me conceder a bolsa de estudo.

À minha mãe, Alda Malu, por ter me criado, sempre acreditando que eu iria chegar longe. Apesar da distância, sempre me manteve no caminho da prosperidade em um futuro acadêmico.

Ao meu pai Domingos Mula Cá por todo seu esforço em me dar uma boa educação.

À minha irmã Solange Mula Cá pela amizade, por me acompanhar diariamente apesar da distância, e por me apoiar nesta caminhada.

Aos meus ancestrais, que sempre guiaram a minha caminhada nessa luta, sempre acreditando na nossa tradição Africana.

Ao meu orientador Prof. Dr. José Rivair Macedo, por ter acreditado no potencial e importância da minha pesquisa e por ter me orientado e apoiado em todos os momentos desta trajetória. Uma pessoa que eu admiro e tenho um imenso carinho, por sua bondade e paciência.

Aos meus amigos, companheiros de luta nessa caminhada: Vánito Cá, Mutaro Embaló, Amiry Sancá, Nanínquio Baiá, Fernando Siga, Felisberto Mango, Gaudêncio Mandim, Yannick Manpende, Tagme Joaquim Yala, Ginésio Gomes de Sá, Moisés Sayão, Roger Marques, Thuila Farias Ferreira, Carmolino Cá, Ricardo Aguielo Gomes, João Cá e todos os que não foram mencionados pelo apoio emocional e pelos momentos de descontração, companheirismo, amizade e construção acadêmica. Pelas dúvidas tiradas e indicações de livros, que contribuíram com esse trabalho.

A todos, enfim, reitero o meu apreço e a minha eterna gratidão.

*“O que amamos é o nosso lar, é claro que podemos
deixar esse lar com os nossos pés, mas nunca com
os nossos corações”.*

Oliver Wendell Holmes

RESUMO

Esta Dissertação trata dos movimentos da islamização na África ocidental, com o estudo do caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau nos séculos XVIII-XIX. Como ponto de partida do debate, considera-se a imigração dos mandingas e dos Fulas para as regiões dos países atuais como Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau. Com base nisto, pretendemos demonstrar como se deu o processo da islamização dos povos autóctones e o que foi levado para estas regiões junto com o islã. Também é apresentada uma visão panorâmica das relações de poder entre homens e mulheres nas sociedades mandingas, assim como o papel político e econômico das mulheres na organização social matrilinear em que se fundamentam as realezas mandingas e outras sociedades da África ocidental. Serão utilizadas fontes orais e manuscritos redigidos em língua mandinga e árabe, em versões traduzidas para francês e inglês.

Palavras-chave: Islã. Mandinguização. Fulanização. Kaabu.

RESUMÉ

Cette dissertation traite sur les mouvements islamistes en Afrique occidentale, après l'étude de cas des mandants et des peule en Guinée-Bissau aux Siècles XVII - XIX. Le point de départ débat, consiste à l'immigration des mandants et peule pour les religions des pays actuels comme Sénégal, Gambie et Guinée-Bissau. À base de cela, nous prétendons montrer comment se développer pour la population Islamiste et comment il fût élu à être une des religions juste pour le islam. Est présenter une vision panoramique en relation de pouvoir (droit) entre hommes et femmes dans la société de mandat ainsi ils ont le même papier politique et économique dans l'organisation sociale matrilineaire en que ils se basent les royautés des mandants et d'autres sociétés en Afrique occidentale. Des sources orales en langue mandingue et en arabe, en traduction française et anglais.

Mots Clés: Islam. Manding. Fulanisatios. Kaabu.

SUMÁRIO

Domingos Mula Cá Júnior.....	1
A ISLAMIZAÇÃO NA ÁFRICA OCIDENTAL: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (SÉCULOS XVIII-XIX).....	2
AGRADECIMENTOS.....	6
INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1:.....	19
1.1 O percurso migratório mandinga ao Kaabu.....	22
1.2 Territorialidade e poder Kabunké.....	32
1.3 As duas vertentes da formação Kabunké: o mito e a conquista militar.....	36
1.4 A continuidade dos Costumes Ancestrais no Islã.....	39
1.5 A islamização/Mandinguização.....	43
Considerações finais.....	47
CAPÍTULO 2:.....	51
2.1 Poder e gênero.....	58
2.2 As narrativas coloniais com relação à soberania das mulheres na aristocracia Kabunké.....	63
Considerações finais.....	67
CAPÍTULO 3:.....	69
3.1 Estabelecimento dos fulas na Senegâmbia.....	71
3.2 A formação dos estados teocrático fulas.....	76
3.3 Fulas em Kaabu: processos de fulanização e islamização no Kabunké.....	83
Considerações finais.....	91
CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS.....	95

INTRODUÇÃO

Esta dissertação apresenta um estudo sobre o contexto histórico da sociedade mandinga e da sociedade fula, situadas na costa ocidental da África, entre a região do Mali e os rios da região da Senegâmbia. As formações sociais apresentadas foram constituídas por povos que ajudaram na difusão do islã na África Ocidental entre o final do século XVIII e início do século XIX.

As áreas de influência político-econômica dos mandingas e fulas dessa região correspondem aos países atuais do Mali, Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau. Mas o que explica a invisibilidade da aristocracia Kabunké durante muito tempo? O quanto a cultura mandinga Kabunké influenciou nos estados modernos acima citados?

Os materiais de pesquisa da aristocracia Kabunké (Kaabu) são constituídos por fontes escritas em língua mandinga¹ ou malinké (traduzidos em língua francesa e inglesa), uma denominação portuguesa (também pelos etnônimos *mandenka*, *mandingo* e *malinké* por franceses e ingleses), e fula² que é também uma denominação portuguesa, (ou *peul*, *fulbe* e *futanke* segundo as denominações francesa e inglesa), que aqui serão os objetos de análise, dada a expressiva participação destes dois grupos sociais na história da religião islâmica na região.

Nosso interesse por assuntos relativos aos povos mandingas na atual Guiné-Bissau advém da experiência pessoal de pertencer a uma comunidade na qual a maioria da população professa sua fé ao islã. Porém, passamos a observar que essa forma de praticar o credo islâmico não correspondia à ideia habitualmente difundida no ocidente sobre esta religião em África, em geral associada à alienação e dogma, com base em fontes coloniais.

A composição do trabalho ganhou forma a partir da leitura das fontes orais e escritas, e referências bibliográficas referentes aos povos mandingas e fulas num contexto islâmico. Mas como trabalhar com fontes orais e escritas de diferentes línguas e culturas num contexto islâmico? E como proceder com as fontes não-islâmicas, sabendo que as mesmas foram sujeitas a alterações ao longo do tempo? Como pesquisadores procuramos analisar as origens das fontes aqui citadas. No caso das fontes não-islâmicas- a nossa base de sustentação foram acomodados por vizinhos dos mandingas e fulas que repartiam os mesmos terrenos. O exemplo dos feleupes, dioulas, banhus, nalus, balantas, entre as demais aqui analisadas.

¹ São povos provenientes de Mande (Mali) que migraram para a região de Gâmbia e mais tarde para Casamance até chegar à região de Kaabu, onde fundaram o último império com um modelo confederado em toda a África Ocidental.

² São povos que migraram por toda a África sendo pastores e salvaguarda das suas tradições culturais, mas os mesmos não se sentem igual a todos dependendo da região em que se encontram no continente, e são adeptos do islã na sua maioria. Também são denominadas de *fulbe*, *futanke*, *pulaar*, ou *peul* em Francês.

A proposta é entender como se deu esse processo de difusão e adesão islâmica a partir de um olhar endógeno nas tradições africanas. Por outro lado, buscar entender as formações das linhagens matrilineares entre os mandingas, nas construções dos grandes estados teocráticos que se fizeram presentes em toda a Senegâmbia, como um fator civilizatório no elemento cultural junto aos diferentes povos que adotaram e transformaram o islã ao molde das suas tradições.

Num primeiro momento, dialogarmos com as recolhas de fontes orais que ligam toda a brasagem/margem que compunha a localidade de Kaabu, que se encontram disponíveis com os relatos cujo discurso se dá ao ritmo do *kora* (instrumento musical mandinga) dos irmãos inseparáveis Serifo Galisa e Malam Galisa.

Os descendentes do lado paterno dos irmãos Galisa são mandingas de nome Kuyatê ou Kouyaté, fundadores de Caaña (província de Kaabu). São famílias originárias de Mande (Mali); eles teriam passado juntos por Sankaran Duwako, em seguida para a região de Boké, onde se diz terem casado com mulheres landumas, e finalmente para Koli Kadé na região de Labe, atual Guiné-Conacri, do outro lado do rio em frente a Caaña.

Do lado materno, a família Galisa se diz descendente de landumas de Boké na Baixa Guiné e Koli Kadé. No Kaabu, são parentes próximos das linhagens reais Sané; os Galisa e as famílias de Sané e Mané se casavam e continuam fazendo as mesmas práticas. Os Galisa são vistos como nobres, tendo adotado a maneira profissional da fala “os *griots*”.

Os dois *griots* ou *djeli* (ambos se referem à conhecedores das tradições mandingas) que narram a história das trinta e três províncias de Kaabu, desde a sua fundação pelos primeiros imigrantes, da vida do mansã (rei), da sua família e toda a sua corte, sintetizando: eles narram como era a vida dos mandingas Kabunké do início ao fim. As fontes dos irmãos Galisa foram recolhidas no final do século XX, essas fontes orais constituíram uma memória imaterial coletiva e primordial da cultura dos mandingas da aristocracia Kabunké.

A crônica do *Tarikh Mandinka de Bijini*, recolhida em língua mandinga da Guiné-Bissau por Issuf Cissé e Giesing nos anos de 1988-1989, constitui uma fonte de pesquisa imensurável, a partir do marco temporal e historiográfico da localidade Kabunké, nomeadamente da vila de Bijini, pertencente à província da antiga federação do Kaabu, como um dos marcos da islamização na atual Guiné-Bissau. Os principiantes desse processo da islamização são congregados nas duas famílias Bayoo ou Bayo, Cassama ou Casama. Mas ao longo do texto redigiremos estes sobrenomes da seguinte maneira: Báio e Casama.

Importante ressaltar que grande parte das comunidades enobrecem seus conhecimentos através da oralidade. De acordo com Amadou Hampaté Bâ (2010), esses

conhecimentos na África são transmitidos através da fala, os segredos que ainda se encontram nas memórias dos tradicionalistas que ainda os detêm, porque a sociedade oral reconhece a palavra não somente como simples meio de comunicação, mas também de preservação da ancestralidade e de toda a tradição oral. Esta pode ser definida como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra, pois a oralidade é uma realidade e não uma ausência nas sociedades antigas africanas, como diz o ditado dos mais velhos, “uma palavra falada pode causar guerra ou trazer a paz”.

Em adição a esses testemunhos, utilizaremos as fontes orais coletados a leste de Niore (atual Mali) até oeste de Dakar, capital de Senegal, recitada na voz de Saki N'diaye, um *griot* e antigo morador do estado teocrático de Bundo³, descendente direto dos chefes provinciais na corte de *Almami* (chefe religioso muçulmano) Sada de Bundo (CURTIN, 1971).

Também consultaremos o texto de Cheikh Moussa Kamará (1864-1945), que tinha intenção de ser uma síntese na história dos povos negros anteriores a século XIX, sobretudo os fulas de Futa Toro⁴. Ele continua a ser considerado um grande erudito, um intelectual esquecido pelo tempo e pela história, escreveu sobre a história dos muçulmanos negros fulani, e várias tradições fulani. Uma de suas maiores obras, *Zuhur al-Basatin fi Tarikh al Sawadin* (Florilégio no jardim da história dos negros), escrita entre 1920-1925, falava das três religiões do continente.

Essa obra em particular foi publicada e referenciada após sua morte pelos franceses H. Gaden e Maurice Delafosse, vinculado ao *Institut Français d'Afrique Noire* (Instituto Francês da África Negra), situado em Dakar, capital do Senegal. Essa apropriação cultural fez de Kamará um simples informante colonial, assim como as recolhidas das fontes tradicionais dos irmãos Galisa sobre o Kaabu, que é vinculado aos pesquisadores Cornélia Giesing e Dennis Creissels, com a ajuda de Issuf Sissé, Abú Mané e Ousmane Faty ambos mandingas considerados como simples colaboradores.

Dada a complexidade e amplitude da temática em foco, esta dissertação tem como objeto de análise a islamização dos fulas e mandingas, levando em conta as relações minuciosas com outros povos que habitavam essas regiões há muito mais tempo, as quais teceram e desenvolveram relações de intercâmbio local, enfatizando que essas comunidades que aí se encontram criaram dinâmicas seculares que ainda se mantêm nos mesmos territórios, estabelecendo uma notável continuidade dos espaços humanos e comunidades humanas, quer

³ Primeiro estado teocrático que se ouviu falar em toda a África Ocidental, era regido por um chefe religioso imã (almami) e foi fundado por Malick Sy no final do século XVII, em 1690.

⁴ Hoje corresponde à República do Senegal, que faz fronteira ao norte com Guiné-Bissau, ambos situados na costa ocidental africana.

através da imigração forçada, quer pelo simples desejo da procura de novos lares para se cultivar e pastar seus rebanhos.

Inserimo-nos na perspectiva de desconstrução de olhares estereotipados em torno do islã como hegemônico e predominante, como têm ressaltado alguns pesquisadores, pois ele não é ortodoxo nem nos países islâmicos e muito menos entre as comunidades Kabunké com o apego às tradições ancestrais e as diversidades culturais que se divergem nessas comunidades, apesar de algumas semelhanças ritualísticas e linguísticas, que se converteram quer por obrigação, incluindo as perseguições, quer por livre vontade.

Para comprovar esses fatos em relação à influência da religião islâmica nas tradições africanas, que não mudou a sua forma de pensar, e muito menos rompeu o que emana seus princípios fundamentais, precisamos recorrer às diferentes fontes recolhidas no século XIX, que são anteriores a essa época, levando em consideração algumas alterações por causa da centralização do islã e do poder colonial em Kaabu.

Hampaté Bâ, citado acima, considera que o grande problema reside em conceder à oralidade a mesma credibilidade dada à escrita quando se trata de testemunho de fato do passado, sabendo que o testemunho seja escrito ou oral é sempre humano. Exemplificando, os primeiros arquivos e bibliotecas do mundo foram os cérebros do homem, antes de colocar seu pensamento no papel um estudioso ou escritor mantém um diálogo consigo mesmo.

Como anteriormente referido, partimos da experiência de pertencer a uma comunidade na qual a maioria da população professa sua fé ao islã. Porém, observamos que a forma de praticar o credo islâmico não correspondia à ideia habitualmente difundida no ocidente sobre esta religião em África. Soma-se a isto o fato de não pertencerem aos grupos islâmicos, nos eximindo de uma eventual parcialidade e permitindo um olhar mais acadêmico. O que não quer dizer que um não muçulmano, que é o nosso caso, não pode se interessar em desenvolver um trabalho voltada a temática islâmica. O olhar pode ser acadêmico partindo de um pesquisador muçulmano tanto quanto de outro não muçulmano e ambos não serão imparciais, serão sempre carregados das experiências e perspectivas de um sujeito ou do outro. O que torna um trabalho mais acadêmico é o rigor teórico e metodológico, não a condição do pesquisador.

No entanto, para trabalhar com fontes tradicionais é preciso ter algum engajamento com a tradição oral a ser estudada. Segundo Vansina (2010), esse comprometimento em analisar as fontes orais exige muito do historiador contemporâneo, que é desnordeado por regras trabalhosas dos conhecimentos orais que são difíceis de lidar. Muitos recorrem às fontes escritas e às citações delas, permitindo-lhes desenvolver uma capacidade rápida em termos de leitura, no entanto o historiador deve aprender a ser paciente e trabalhar de uma forma lenta, mas segura, permitindo uma melhor reflexão sobre o que está sendo estudado e que fará parte de uma representação coletiva.

A partir dos discursos apresentados, evidencia-se desenvolver essa pesquisa através dos teóricos que detiveram sobre as fontes locais, denominada de “biblioteca colonial”. V. Y. Mudimbe (2013), ao falar da “invenção da África”, em substituição à sua gnose (conhecimento), argumenta não precisamos simplesmente criar ideologias que respondam ao ocidente, mas devemos descolonizar o pensamento acadêmico africano, por mais que esses estudos ainda estejam vinculados ao ocidente.

Nesta dissertação, utilizaremos as fontes orais que se debruçam sobre o processo de islamização entre fulas e mandingas, como bem descreveu Ousmane Omar Kane, quem se debruça sobre a primeira hegemonia dos fulas de Futa Toro, as formações dos estados do *imamado*⁵ como o Bundo de Malick Sy, e as continuidades das linhagens de Koli Tenguela. Assim como os conflitos do século XIX por Kansala e Futa Toro, juntamente com a conquista colonial acabaram com as duas linhagens de *Sissybe Torobe* e *nhantcho*⁶ (nobres da realeza mandinga *Mané* e *Sané*), embora que alguns continuaram as suas hegemonias, mais para o interior (KANE, 2004).

Num segundo momento, procuramos dialogar com os teóricos africanos da sub-região da Senegâmbia e não somente, como também os que deram seu contributo sobre o processo de imigração, islamização e sua adaptação às comunidades autóctones. Perspectivando um diálogo acessível ao leitor e que o mesmo faça parte dos debates acadêmicos que vão além do que é hoje conhecido, a imensidão do império de Kaabu como um estado que se proliferou por mais de dois séculos, mantendo a imposição mandinga em relação a outros grupos (fogny, biafadas, banhuns, cocolis, landumas, nalus, cassangas, padjadincas entre outros que terão descritos seus costumes, ritos e linguagem ao longo do texto), que mantinham uma relação política, econômica e social.

Um dos mais citados em termos teóricos e historiográficos sobre a federação Kabunké é o historiador Djibril Tamsir Niane, que descreve os mandingas do oeste do reino de Kaabu, em quatro temporalidades. Contudo, o nosso foco é analisar as duas últimas que demarcam a independência e o fim da aristocracia Kabunké, nos séculos XVIII e XIX. Niane fala dos mandingas de Kaabu por meio da tradição oral recolhida no século XX, desde a sua imigração do Mali para as regiões da Senegâmbia, construindo um estado soberano Soninké, que resistiu por muito tempo ao islamismo e à colonização, onde a sucessão do poder era concedida por via matrilinear os “nhantcho” (realezas mandingas cujo poder era centralizado entre as famílias Mané e Sané, descendentes de Tiramakan Traoré).

Carlos Lopes defende na sua tese de doutorado intitulada *Kabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-colonial (1999)*, que a estrutura política

⁵ Tipo de governo em que o poder é centralizado de forma política e religiosa nas mãos de um imã ou almami (chefe religioso).

⁶ Só podia ser *mansã* (rei) quem pertencia aos *nhantcho* (nobres da realeza mandinga Mané e Sané), mas o requisito para ser rei era ser filho de uma *nhantcho*.

mandinga do Kaabu unificou os povos de Rios de Guiné durante seis séculos, do século XIII ao XIX. Ademais, Lopes preocupou-se em perseguir as interações étnicas entre as comunidades que partilhavam esse espaço no decurso da hegemonia política, social e militar no decorrer da mandinguização (conquistas territoriais), deixando de lado o processo de islamização com os reformistas islâmicos fulas vindos de Futa Djalon e Futa Toro.

Na sua descrição sobre as fronteiras que compunham o território de Kaabu, Lopes (1990) explica que as populações que habitavam toda essa imensidão eram ligadas pelos rios que fluíam da Gâmbia, Casamance, Cacheu, Geba e Corubal. Mantendo ponte das relações comerciais, sociais, e culturais que foram agregando, e ajudando nas progressões das dinastias, tudo por conta dos rios que facilitam os deslocamentos fluviais que se cruzavam nas beiradas destes rios, mas ao mesmo tempo esses rios fizeram alcançar as novas religiões aos povos autóctones.

Em acréscimo a essa ideia, Mamadu Mané (1989) descreveu o Kaabu como uma entidade do patrimônio histórico senegambiano, um berço do tradicionalismo dos contadores de histórias (*griots*) e da importância dos rios navegáveis da Senegâmbia que permitiam uma relação comercial entre os diferentes povos que habitavam essas fronteiras, as quais só podem ser equiparadas às suas identidades que nunca foram abandonados em detrimento de outras.

No que se refere ao vínculo territorial, Mamadou Fall (2016) efetuou uma análise sobre itinerários dos terrenos do Sahel e localidades dos povos que habitam a Senegâmbia, que construíram uma impressionante homogeneidade cultural nessa proximidade linguística de comunidade e tradicionais e formas políticas, do deserto Saariano à Bacia do Níger, em espaços políticos ocupados por mandingas do Mali em Ngabou (Kaabu). Estes foram capazes de criar uma comunidade multicultural e geopolítica que ultrapassa as delimitações territoriais demarcadas pelo Ocidente.

Esse espaço que comporta as duas margens de Gâmbia e atravessa o coração da localidade de Guiné-Conacri para o rio Grande com vários territórios de refúgio para diferentes povos que aí habitavam, formado por três campos históricos que cercam todos os terrenos da Senegâmbia depois do fervor dos mouros vindos da Mauritània para o rio Grande: o espaço berbere, o espaço uolof-fulbe, espaço fulbe-mandinga. E todas tiveram um aparato influenciador dos Soninkés⁷.

⁷ Tanto o termo assim como a sua designação variam seu significado em diferentes localidades e grupos étnicos assim como os Sarakhollés ou Saracoles que é vista, sobretudo aos povos pagãos que nunca se islamizaram nas localidades de Senegâmbia. O termo soninké também é apreciado para os povos autóctones e que foram influenciados por mandingas do Mali perante a sua expansão principalmente na África Ocidental.

Boubacar Barry (2000), ao refletir sobre aspectos específicos da história da Senegâmbia, realça o papel dos guardiões fiéis das tradições africanas (os *griots*) que é repassada de geração a geração, também desempenhando o papel de romper com o silêncio do esquecimento e de exaltar a glória das tradições orais, quebrando a quietude do passado através da fala. Na sequência, levanta uma questão em relação a essas fontes orais que estão vinculadas à sabedoria dos mais velhos, e quando eles morrem é uma biblioteca que se perde.

Somando outras informações, a exemplo das rotas comerciais internas que eram percorridas pelos rios da Senegâmbia, que impulsionaram a formação dos grandes reinos e famílias até hoje presentes nessas localidades, em adição o autor lança um desafio para estudar e entender mais a região de Senegâmbia do século XIX, pois este guarda resquícios de um passado que merece ser lembrado.

Como bem salientou Elikia M'Bokolo (2011), na África o processo de expansão do islã é encarado como acelerador da formação de estados sustentados na ideia da exaltação de uma nova identidade ou como promotor de centralizações de estados já existentes. Foi o que ocorreu no caso dos mandingas e dos fulas no decorrer da islamização e conquistas na região da Senegâmbia.

Num terceiro momento, usaremos as fontes coloniais com um olhar mais minucioso e crítico se for o caso, porque muito deles padecem de preconceito e de uma história reducionista que inferioriza o continente africano, mas aqui serão analisadas todas as suas narrativas do folclore e dos mitos sobre os fulas e os mandingas no período antes e principalmente durante a ocupação colonial da Costa da Guiné ou mais conhecida do território da Guiné-Portuguesa, onde hoje fica se situa Kansala, uma das províncias de Kaabu.

Os relatos de viajantes, como o de André Álvares de Almada, no *breve tratado dos rios da Guiné* (1946), esta viagem foi datado no ano 1560 até os anos 1580, no qual vai descrevendo ao longo de sua viagem os povos que habitavam essa região, e muito deles considerados autóctones. A relação à mudança da estratificação do poder dos povos jalofos, em que o poder real passou da sucessão patriarcal para matriarcal, e que foi adotado por povos que viviam nas margens da Senegâmbia como os papéis (papel) e os mandingas, principalmente.

Em concordância com o mito fundador das linhagens matrilineares adotado por mandingas e outros povos, também se pode recorrer ao documento conhecido como *Manuscrito Valentim Fernandes* (1946), impresso em Lisboa no ano de 1508. Nele há informações de que algumas comunidades que viviam no rio Grande (que liga toda a

Senegâmbia) sepultavam o rei morto juntamente com a sua primeira esposa, sua serva particular e seus pertences como as suas armas (flecha, azagaia, espada e entre outros) para que não sentisse a falta em outro mundo, porque acreditavam na imortalidade da alma.

Mais adiante, no período de uma colonização estabelecida e controlada pela metrópole, alguns eruditos, historiadores e antropólogos redigiram sobre o processo da islamização na Guiné-Portuguesa e afins. Como exemplo, para explicar a chegada dos fulas no Futa Djalón, Avelino Teixeira da Mota (1947) diz que eles são de origem *hamita* inferior, que migraram das paragens de Etiópia ou Núbia para norte, onde atingiram o apogeu da orla setentrional do Saara e daí deslocaram até ao Futa Toro, atual Senegal. A data dessa chegada, porém, não é bem esclarecida, assim como ele não deixa nítida a localidade de Futa Toro, conhecida atual Senegal, e Futa Djalón, hoje localizada em Guiné-Conacri.

Entretanto, Teixeira da Mota foi um dos grandes estudiosos dos costumes de mandingas islamizados e não islamizados, e também dos fulas que eram súditos dos mandingas e pagavam tributos aos *mansã* de Kaabu. Lembrando que foi ele um dos analistas da *sono* (artefatos mandingas), que simboliza o poder da realeza e que foi encontrada na tabanca (vila) de *Sumacunda*, perto da localidade de Kaabu, além do seu grande esplendor narrativo sobre os domínios bijagós além-mar.

Soma-se a isto as descrições de José Júlio Gonçalves (1958b) sobre O mundo árabo-islâmico e o ultramar português. Ele sublinha que a partir do século XIX houve uma grande movimentação dos fulas, mandingas, mouros e arabizados para toda a África Ocidental — principalmente as regiões de Futa Djalón e Futa Toro — à procura de conquista territorial, comercial, e o mais importante: a islamização dos povos locais, entre os quais prevaleciam o cultivo da crença tradicional africana.

O autor relata que procuravam expandir a fé islâmica por meio das confrarias e escolas corânicas que desenvolveram em todo o continente. A exemplo dos que estavam mais próximos dos mandingas e se converteram perante mandinguização⁸ (biafadas, padjadincas, nalus entre outros), mas após a queda do império Kabunké o poder passou nas mãos dos fulas, que implementaram o mesmo processo da islamização feita dos mandingas, denominado de fulanização⁹, e ainda foi mais longe trazendo o fato de que houve também uma sossização¹⁰ que não teve um grande impacto comparada aos dois processos anteriormente mencionados.

⁸ É um processo de islamização em que além da conversão ao islã, os convertidos levavam também a cultura mandinga incorporada dentro do mesmo.

⁹ É o mesmo processo da mandinguização, só que em vez de carregar a cultura mandinga, os convertidos incorporam o islã juntamente com os resquícios culturais dos fulas.

Em suma, há uma multiplicidade de modelos interpretativos sobre o islã na África Ocidental como algo hegemônico, o que não é, pois em cada comunidade em que ele se inseriu foi modificado conforme a cultura e costumes seculares dos mesmos. O que não quer dizer, entretanto, que os princípios norteadores islâmicos não se fizeram presentes nessas localidades.

Mesmo com a conversão, essas comunidades senegâmbianas mantiveram suas tradições, e os que migraram acabaram por adotar algumas tradições dos povos autóctones, por causa dos laços das linhagens e parentesco que foram costurados ao longo do tempo. As relações e as rotas comerciais deram mais impulso unificador a essas diversidades culturais, ritualísticas e linguísticas dos que viviam nas margens do rio da Senegâmbia.

Apesar de um encobrimento em relação à autoridade do poder das mulheres dentro das estratificações das realezas mandingas e outros grupos que habitavam o rio Grande, tentamos demonstrar que havia sim um vínculo da participação das mulheres denominadas de *mussu mansã* (rainhas mandingas), o que fica bem óbvio no que tange à sucessão matrilinear da sociedade Kabunké.

Mostraremos ainda algumas personagens que tiveram um papel conservador, principalmente entre os fulas de Futa Djalon e Futa Toro, na formação e fortificação dos estados teocráticos liderados por chefes religiosos nos *imamados*, sem esquecer as relações que eram mantidas com outros grupos com intuito de propagar o islã, comércio e as linhagens familiares. Por último, dialogamos com as fontes coloniais.

Para finalizar, cumpre assinalar que esta dissertação tem como base de sustentação um leque referencial vinculado aos estudos históricos africanos. Constituídas por diferentes fontes de interpretação e pressupostos de conhecimentos considerados importantes para os pesquisadores que as incorporam, de um modo endógeno africano ou de fora de África. Pretendemos que este trabalho constitua numa pequena contribuição às produções já desenvolvidas sobre os povos da localidade de Kaabu, antes e depois da anexação religiosa islâmica dentro das suas estruturas sociais, econômicas e ancestrais.

O primeiro capítulo deste projeto de pesquisa chama-se **Os mandingas de Kaabu e a aristocracia nantcho**. Nele, abordamos a formação do estado mandinga e os processos de migração dos mandingas de Mali para as regiões da Senegâmbia, a partir do século XIII. A fragilidade do império mandinga do Mali a partir do século XV, devido às ameaças e conflitos por parte dos seus vizinhos sossos, tuaregues, entre outro — assim como a estrutura

¹⁰ É o mesmo processo de conversão, neste caso o convertido leva na bagagem a cultura dos sossos, assim como o islã. Importante acrescentar que em nenhuma outra obra se fala da sossização.

organizacional dos mandingas de Kaabu, mas também das comunidades autóctones da região de Senegâmbia que os acolheram durante as primeiras imigrações.

De modo geral, o processo de islamização dos mandingas que não teve grande impacto, como a islamização por parte dos reformistas islâmicos fulas fundadores dos estados teocráticos, como o Bundo. Apesar de que as fontes da Senegâmbia, sobretudo dos irmãos Galisa, demonstram que os primeiros imigrantes mandingas na região de Senegâmbia já tinham conhecimento sobre o islã, e alguns se teriam convertido, mas não eram praticantes do mesmo porque ainda valorizavam o tradicionalismo africano. Mas tanto os mandingas quanto os fulas ajudaram na progressão da religião islâmica.

No segundo capítulo, intitulado **A soberania das *mansãia* na estratificação dos *nhantcho* da aristocracia *kabunké***, discorremos sobre os mitos da fundação da aristocracia Kabunké, que conta a história de uma mulher de origem mandinga de nome Tenembá. Algumas fontes a banalizam, outras a caracterizam de uma mulher semi selvagem que foi encontrada por um caçador fula nas grutas, onde teve três filhas que fundaram as três primeiras províncias de Kaabu (Sama, Pathiana, Djimara). Mas ao longo do tempo, o mito fundador de Tenembá foi substituído pelas conquistas de Tiramakan Traoré, o general Sundiata Keita. No entanto, esses mitos são vinculados à formação da aristocracia *nhantcho* de Kaabu antes do século XVIII, nas quais as mulheres tinham participação política na governança do reino mandinga.

No terceiro capítulo, chamado **A formação dos Estados e dinastias fulas na Senegâmbia**, explanamos na primeira parte sobre a formação dos fulas em Futa Toro, com a fundação da dinastia da linhagem *deeniankee* por Koli Tenguela a partir do século XVI, e mais tarde com a fundação do estado teocrático de Bundo por Malick Sy em 1690, final do século XVII. Utilizaremos como a fonte os manuscritos de Cheik Moussa Kamara (1920-1925), *Zuhur al-Basatin* (Florilége au jardin ou l’Histoire des l’histoire noirs) (Florilégio no jardim da história dos negros) — um intelectual que escrevia em língua fula e árabe vulgar —, assim como a obra de Oumar Kane (2004), intitulada *La première hégémonie Peule* (a primeira hegemonia fula).

Na segunda parte deste terceiro capítulo, descrevemos a formação dos estados fula em Futa Djalón, sobretudo nas regiões de Guiné-Conacri, com uma presença do islã mais consolidada. Em menor ou maior grau por *jihads* (guerra santa) dos mouros islamizados vindos da Mauritânia desde o século XVII, o mais conhecido dessa liderança é o Cheikh Omar Tall. Por último, dissertamos sobre a conquista e Fulanização de Kaabu por fulas vindos de Futa Toro após a queda de Bundo na segunda metade do século XIX, e por fulas de

Futa Djallon que se consolidou um estado muçulmano dirigido por chefes religiosos fulas muçulmanos depois do século XVIII.

CAPÍTULO 1: OS MANDINGAS DE KAABU E A ARISTOCRACIA NHANTCHO.

Ao esmiuçar sobre os povos mandingas da Costa da Guiné (atual Guiné-Bissau) e de toda a Senegâmbia — unidade geopolítica formada pelos territórios de Senegal e Gâmbia — antes e depois do século XVIII, convém salientar que a escassez de fontes orais de um período distante é imensa, além de que fatos passados transmitidos de geração a geração através da fala pelos depositários ou tradicionalistas, mestres em conhecimento da tradição viva, tem o fator distanciamento do período do fato ocorrido como fator de possível alteração da narrativa, especialmente se considerarmos que de lá para cá, houve a colonização no meio.

Outras fontes derivam de árabes e cronistas afro-muçulmanos e europeus, o que em maior grau dificulta a realização de pesquisas sobre os grandes reinos e impérios na formação dos estados em África, pois as fontes coloniais almejam mostrar suas grandezas e conquistas das regiões e os domínios dos povos além-mar, nas suas expedições ao longo de toda a costa da Guiné.

O contributo dos estudos europeus sobre África, sobretudo lusófonos, no período da colonização, nos faz pensar na necessidade de abordar o contexto histórico da África a partir das referências locais e experiências dos próprios africanos do saber tradicional, para suprir as necessidades que a escassez de fontes e a dificuldade imposta pelas interpretações e epistemologias acadêmicas, que contribuem para uma fragilidade da produção acadêmica em toda a região da Senegâmbia, devido às consagrações das coleções documentais historiográficas francófonas e anglófonas.

Carlos Lopes defende, na sua tese de doutorado intitulada *Kabunké: espaços, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-colonial* (1999), que a acobertamento dos territórios a serem anexados mais tarde por navegadores portugueses nas expedições marítimas à África é um dos fatores dessa debilidade das fontes escritas, porque cada território “descoberto”¹¹ era rapidamente reclamado pela Espanha, que financiava as expedições.

Kaabu aparece referido em fontes guineenses e portuguesas como Ngabou, N’Gabu ou como “Império do Gabu”. Foi um estado africano organizado por lideranças de origem mandinga não islamizadas, cuja influência política se estendia das atuais Guiné-Bissau e

¹¹ Usamos essa expressão no cotidiano, mas na verdade quando esses navegadores chegaram ao continente encontraram povos e civilizações que prosperavam consoante os recursos que dispunham. O que quer dizer que nenhum povo descobriu outro.

Guiné-Conacri até a Gâmbia e Casamance. Embora não dispusesse de organismos administrativos definidos ou de um aparelho centralizado de governo, funcionava como uma confederação de povos de língua senegalo-guineense, mandinga e fula, congregando indivíduos de origem uolof, sererê, diula, bainuk, balanta, bijagó, papel e biafada, entre outros. Originalmente era parte integrante do antigo Mali, estando até o início do século XVI sob a autoridade dos mansãs. Com o enfraquecimento do Mali, os antigos representantes locais de governo, chamados *farins*, organizaram as bases de poder do Estado, concentrando o poder em um conselho de chefes das principais linhagens, chamado *nhantcho*, que passou a ser uma aristocracia militar governante cuja sede era a cidade de Kansala. Gradualmente influenciado pelos povos fulani a partir do século XVIII, o Kaabu passou a enfraquecer, resistindo a diversos ataques das lideranças muçulmanas que lhe moviam uma *jihad* (dar o seu esforço para o islã, numa etimologia árabe) a partir do Futa DJALON Sua capital foi situada e atacada pelas tropas lideradas por Alfa Molo, até ser conquistada e ocupada em 1867.

Na história africana a tradição oral penetra a história e o espírito do povo em geral. Sem a fala não terá validade o seu conhecimento, porque ela é o método mais eficaz de salvaguarda da herança africana, “uma vez que todo o conhecimento é repassado através da fala, de boca a ouvido” (BÂ, 2010, p. 169-170). Essa herança não se perdeu, ela se encontra nas memórias da última geração de grandes depositários (conhecedores ou tradicionalistas), que são apelidados de “memória viva da África”. Lembrando que os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram os cérebros dos homens, porque antes de repassar as suas ideias no papel, um estudioso ou pesquisador mantém uma conversa consigo mesmo, recorda os acontecimentos de igual modo como lhe foi narrado ou, no caso da experiência própria, tal como ele mesmo narra. De maneira geral, a memória africana anota todo o acontecimento por meio da oralidade: a circunstância, os protagonistas, suas palavras, até mesmo os mínimos detalhes, que são transmitidos de geração a geração.

Mas a força do discurso, da escrita, cria alteridade no que tange à produção do conhecimento local, minimizando as comunidades da oralidade em termos de credibilidade em relação às fontes provenientes da escrita, que são usadas como primárias em qualquer área do saber e fazer saberes endógenos, que dialogam com as tradições africanas. O que não deveria ser o caso, porque tanto na escrita quanto na oralidade, o testemunho ocular é sempre do ser humano.

Um dos meios de obter conhecimentos na África tradicional é por meio da fala, que é somente válida por um testemunho ocular, em comparação com outras fontes independentes, “assim como a verdade histórica está sempre ligada à fidelidade do registro oral transmitido”

(VANSINA, 2010, p. 155). Além disso, cumpre informar que, graças ao esforço dos intelectuais africanos, depositários ou tradicionalistas, *griots* genealógicos e acadêmicos da atualidade que trabalham com fontes orais, como Hountondji e Ki-Zerbo, entre os vários que aqui farão parte da construção dos saberes endógenos, o continente superou em parte o sufoco que negava o uso dos saberes tradicionais ancestrais como fonte em áreas como medicina, ciências sociais, entre outras, que relegam-os a mitos.

Portanto, os pesquisadores africanos devem eles próprios conduzir os conhecimentos salvaguardados durante os séculos, priorizando uma nova dinâmica ao seu molde, propondo novas ambições para a investigação feita por africanos em África, fomentando propostas sobre os estudos do continente que dialogam entre si, e não antepondo um ao outro, por mais que se pareçam contrariar, pois deve existir um método que regulamenta essa diversidade de conhecimento. Com isso, trazendo à luz novas pesquisas, principalmente das comunidades tradicionais africanas anteriores à penetração islâmica, assim como a dominação colonial, que possam resgatar as histórias de um passado africano, em que tudo era transmitido através da fala. Considerando todas as propostas de caráter cultural, social e tecnológico na experiência coletiva dos saberes ancestrais, para não repetir as mesmas abordagens da alienação das heranças coloniais, isto é, saber separar com um olhar crítico, se for necessário, as articulações dos conhecimentos formais, acadêmicos, escritos em diálogo com os saberes preservados e transmitidos através da fala — tradição oral — vinculada à África.

Na maioria ou minoria dos casos, a tradição oral se faz sentir quando se trata da historiografia da costa da Guiné-Bissau, ou dos rios da Senegâmbia, que ao deparar-se com a história do império do Kaabu, tendo em conta os processos de imigração e da ocupação dos falantes da língua falante mande ou mandinga (nome dado à língua falada na região homônima, situada ao Sudão Ocidental em torno do alto curso do rio Níger, onde floresceu o Estado do Mali), marchando com suas tradições seculares da Nigéria até o vale do alto Senegal, descendo à região hoje conhecida como Gâmbia, e desfilando aos redutos de Casamance que atualmente é residido por diolas ou djolas, nome também dado à sua língua, falada em todo o Senegal, principalmente na região de Casamance — até chegar ao Gabu, no atual território da Guiné-Bissau.

Adicionamos que as fontes que serão aqui analisadas partem de recolhas das tradições orais da região acima referida, mas que em parte foram traduzidas do árabe para o francês, com grande influência de estudos africanos centralizados na Europa francófona, anglófona e lusófona. Sem esquecermo-nos das contribuições de outras fontes de conhecimentos, que em particular serão exploradas no decorrer desse trabalho, como a escola de Dakar vinculada ao

Institut Fondamental de L’Afrique Noire (Instituto Fundamental da África Negra — IFAN), que tem um grande arcaibouço de fontes recolhidas da região de Senegâmbia.

1.1 O percurso migratório mandinga ao Kaabu

Essa seção se propõe a analisar as primeiras imigrações mandingas para a região da Senegâmbia a partir do século XIII, tendo em conta o fator das rotas comerciais facilitadas pelos rios navegáveis e sua abundância. Por outro lado, objetivamos mensurar a expansão territorial dos mandingas, como um dos elementos do deslocamento dos mandingas do Mali para a localidade da Gâmbia, Kaabu e Casamance — referida como reino de Kasa. Remonta ao período anterior ao século XV na região situada às margens do Rio Casamance, no atual Senegal. Foi organizado por grupos de origem bainunk (bainouk) e diula, e a sede de governo situava-se na cidade de Birkama (nas proximidades da atual cidade de Goudoump, Senegal). Foi absorvido pelo Estado do Kaabu na segunda metade do século XVII.

A fragilidade do império Mali a partir do século XV; as constantes ameaças por parte dos seus vizinhos sossos, tuaregues, fulas e mouros; o aparecimento do império Songhay século XV; e os conflitos internos pelo poder, constituem os fatores da migração mandinga para a Senegâmbia até a localidade Kabunké. Outros fatores, contudo, eram a abundância das terras e do rio da Senegâmbia, assim como as rotas comerciais que foram elementos relevantes a considerar nesse trajeto de deslocamento.

Entretanto, sendo uma imigração forçada ou de livre vontade por parte dos mandingas, é de se destacar que perante esse fluxo das rotas comerciais, militares e políticas, existia uma relação entre esses povos que possuíam multiplicidades culturais e linguísticas, que foram costuradas ao longo dos séculos, incorporando e assimilando as línguas, os usos e costumes. Hoje em dia são notáveis algumas semelhanças entre esses povos que repartiam as mesmas rotas de redes locais de troca, que facilitou uma unificação e compartilhamento de símbolos identitários, pré-definidos a partir de um modelo local, porque o solo é um dos únicos traços sociais que passou por longa duração como uma identidade coletiva.

Em vista disso, Sékéné Mody Cissoko (1969), evidencia a primeira conquista das margens da Senegâmbia pelos mandingas armados no século XIII, de acordo com as tradições recolhidas antes do século XVIII. Acrescenta que já existiam mandingas estabelecidos na região em período muito mais antigo, principiantes desse núcleo, portanto, a partir de camponeses atraídos pelas terras férteis do vale do rio, e também por guerreiros e comerciantes.

Uma vez instalados na região, eles se fixaram como autóctones, e em seguida pegaram emprestados os nomes dos clãs autóctones a tal ponto que atualmente é difícil de encontrar os nomes de mandingas originais como Keita, Sissoko ou Traoré, tornando-se independente do império mandinga de Mali.

O reino mandinga se dissipou com as invasões árabes marroquinas sob liderança de Beni-Hassan desmembrando todos os reinos de Mali, ficando reduzido à simples chefatura com capital em Cangaba, próximo ao Niani em Rio Senegal, segundo um historiador no Sudão a invasão marroquina só trouxe consigo a guerras, a fome que dizimou populações deixando pelo caminho dissolução e ruínas (SILVA, 1969, p. 15).

Com a desestabilização do centro de poder mandinga dentro do seu império, foram forçados a emigrar, indo para as regiões mais próximas como Futa Toro e, por conseguinte, o território de Gâmbia, Casamance e Kaabu, esse último foi onde se consolidou por séculos, mas sempre em constante conflito com os povos autóctones da região como biafadas, nalus e uolof — grupos étnicos que se encontram no atual Senegal e foram muito influenciados pelo islã na sua totalidade, fazendo do país hoje um centro da comunidade islâmica.

Somando-se aos fulas *rigbe* (os livres), e *djiabé* (fulas cativos de mandingas), em coadjuvação com os fulas de Futa Djalon no século XIX, conquistam o Kaabu consolidando por pouco tempo uma nova dinastia: fulado, liderada por Bacar Guidallé, descendente dos Embalos Kunda, uma das famílias mais nobres da região, e também por Alfa Moulo, que não demorou no poder e morreu logo após a conquista. Em 1881, foi substituído por seu filho Mousa Moulo, que não conseguiu dar continuidade à dinastia dos fulado por muito tempo — o que trataremos com mais detalhe ao longo deste trabalho.

De certo, um dos primeiros fatores dessa queda se dá pelas coligações entre os povos soninké (a palavra tornou-se, em Guiné-Bissau e Gâmbia, uma designação para distinguir os grupos aparentados dos mandingas, mas não islamizados como sossos, saracules e biafadas, numa visão colonial reducionista europeia, principalmente portuguesa), que mais tarde retornaram às suas tradições ancestrais (que na verdade nunca abandonaram), criando revoltas que levaram ao rompimento das estruturas unificadoras dos fulas, que é o caso dos *sosso* ou da *sossização* — termo usado por Júlio José Gonçalves (1958), para comparar a expansão e o domínio territorial da comunidade *sosso* da Guiné-Bissau, após o fim da mandinguização e fulanização, quando na verdade não houve *sossização*, porque nos finais do século XIX e início de XX, ainda permanecia o regime do fulado, bem como a própria dominação colonial.

O que aconteceu foram algumas conquistas territoriais dos sossos em relação a comunidades minoritárias. Na verdade, os próprios sossos são grupos religiosos minoritários, que não tinham o controle do estado e não conseguiam se impor, ainda, não tinham pessoas da

aristocracia Kabunké, vinculadas a grupos de maior poder e prestígio, como os mandingas e os fulas. Por isso, não podemos tomar a sossização como um estado com os princípios religiosos equiparados à mandinguização e fulanização.

Com a queda da fulanização imposta pela colonização, ressurgiu uma etnia de nome sosso, liderada por um mestiço de nome Lourenço Davy, que aos poucos vinham em números reduzidos em localidades de nalus que dominavam a área de Bedanda, que aos poucos foram aumentando os seus números e conquistando os nalus de Cacine, avançando pelos braços ao longo da beira mar, estendendo a sua sossização aos landumas e bagas de uma forma pacífica (GONÇALVES, 1958, p. 455).

Uma vez a historiografia suprimiu a existência dos povos nalus¹², biafadas, balantas, e principalmente esse último que possui hierarquia horizontal, onde os mais velhos formam uma cúpula para tomar algumas decisões importantes e manter o bom convívio na comunidade, não tendo *régulo* (diminutivo de rei). Os balantas predominavam nessas regiões a favor dos fulas e mandingas e em geral nem eram islamizados, e os que eram ainda continuavam adeptos da crença tradicional africana, tendo suas estruturas econômica, política, e inclusive religiosa baseada nas suas tradições de direitos costumeiros.

O mundo kaabunké, a despeito de preponderância mandinga, constituía no plano étnico uma realidade complexa feita de braçagens, mas também de exclusão, pois além dos mandingas notava-se a presença de vários grupos étnicos considerados nativos dessa região entre os baynuk, padjadinkas, acrescentando diolas, balantas, brames manjacos e biafadas (MANÉ, 1989, p. 25).

Ignorando por vezes as relações entre as comunidades que viviam às margens dos rios da Senegâmbia, que eram interligadas pelas margens dos rios que unifica essas fronteiras, os historiadores tendem a sobrepor todas as suas atividades culturais em contraponto aos mandingas que dominaram essas localidades e islamizar os autóctones, que resistiram à perseguição por parte dos mandingas islamizados, sem que fosse uma adesão fácil ou massiva nos primeiros momentos, tenha sido ela forçada ou por livre vontade como é narrada pela historiografia colonial, assim como pelos africanos que recorrem às mesmas fontes.

As etnias como banhus foram diminuindo ao longo dos tempos. Ainda existem, mas em menor número, por causa dos conflitos étnicos, principalmente com os balantas e mandingas do norte. Isso também ocorreu com os uolof vindos da região de Casamance por questões territoriais e econômicas — pelo domínio dos rios da Senegâmbia, que facilitam o traslado comercial por toda a região. Esses conflitos foram narrados por *griots* genealógicos

¹² Uma das minorias na região em relação aos brames. Foram empurrados para o litoral, ilhas de Como e de Melo pelos mandingas, e também para a região de Casamance, onde se encontram atualmente (na República do Senegal). “Os nalus acreditam na existência das almas que são incorporadas dentro dos animais e se esse morre morriam também eles” (DIAS, 1945, p. 206). Devido aos conflitos pelo território, os nalus quase desapareceram. Os nalus existem hoje em número muito reduzido no sul da Guiné-Bissau.

dos grandes reis e reinos. Uma dessas personalidades é o famoso rei dos banhus que os viajantes mandingas chamavam de *baná sarabanda* (o mais rico) e bondoso.

Contam que esse rei, antes da sua morte pelas pessoas que invejavam sua riqueza, lançou uma praga aos que foram maldosos com ele, um homem que detinha tanta riqueza e que repartia com as suas famílias, e era bom com os viajantes. Amaldiçoou-os com a praga de que outros povos iriam tomar suas terras e suas riquezas, pelo fato de ser um homem de bom grado, piedoso, mas que foi traído pela sua própria comunidade. “Eu morrerei, mas há de vir povos de outras regiões que vai vós castigardes de tais formas, e roubar as vossas terras, e que a etnia banhus há de desaparecer” (ABRANTES, 2018, p. 85). Essa não era uma liderança mandinga, ainda assim válida de trazer aqui.

Todos esses conhecimentos foram transmitidos oralmente por mestres conhecedores das técnicas profissionais africanas, como os ferreiros, curandeiros e *griots*. Estes últimos mais conhecidos e falados por sua capacidade de memorização dos conhecimentos tradicionais, através dos cânticos e melodias à base de instrumentos musicais como a *kora* (uma espécie de harpa mandinga). Porém os *griots* não são os únicos depositários dos conhecimentos tradicionais africanos, e nem todos são tradicionalistas, porque para ser um tradicionalista tem que passar pelos processos de iniciação, que são contínuos.

Existem três tipos de djelis ou *griots*: músicos, embaixadores e genealogistas. Cada um deles tem um papel a cumprir, e desses somente o último se enquadra no requisito de um tradicionalista num ramo puramente histórico. Pois esse djeli (historiador), “além de ser um bom poeta, contador de grandes proezas das linhagens familiares, não tem ligação com uma família nobre ou da realeza, porque é uma pessoa que viaja muito recolhendo e partilhando vários conhecimentos” (BÂ, 2010, p. 202), o que lhe torna apropriado para deter o título de depositário (conhecedor das tradições orais), capaz de ser historiador, músico e embaixador.

Cabe lembrar que estamos tratando de uma comunidade do século XIII, que é um passado distante do nosso recorte temporal, que é do século XVIII ao XIX, comunidade que foi mudando e se adaptando às novas realidades perante as migrações até chegar à região de Kaabu. Essa área comporta uma multiplicidade cultural em termos linguísticos, ritualísticos e relações dos povos marcados pelas rotas comerciais e passagens naturais facilitadas pelos rios navegáveis, ou por via terrestre, com um aglomerado de clima tropical com solos férteis e abundantes, que permitem a prática da agricultura (milho, arroz, feijão, etc.), e criação dos rebanhos (vacas, cabritos, galinhas, entre outros).

Djibril Tamsir Niane (1989), dividiu a história do Kaabu em quatro períodos: o primeiro vai desde a formação mandinga até o século XIII, com a conquista de Tiramakan

Traoré ao reino Djolof; o segundo vai do século XV ao XVI, período que ele denomina de fragilidade de Mali como consequência da migração dos mandingas para a região da Senegâmbia — esse deslocamento foi acompanhado de conquista territorial ou a “mandinguização” (conquistas territoriais e expansão da cultura mandinga); alguns pesquisadores o associam ao cunho da expansão islâmica, enquanto alguns o remetem à expansão territorial, este debate historiográfico ainda se faz sentir na história do estado de Kaabu, que trataremos com mais detalhe ao longo deste trabalho — ; o terceiro período, que se estende do século XVII ao XVIII, é marcado pela independência da aristocracia Kabunké com o Mali em termos políticos, de delimitação territorial e, sobretudo, de comércio coincidindo, assim uma nova construção aristocrática com um modelo hereditário dos mandingas do Mali; o último período, no século XIX, é o marco da queda da aristocracia Kabunké, quando foi dominada e conquistada por povos que antes estavam subjugados ao seu poder. Estes dois últimos períodos constituem o recorte do nosso trabalho, e por isso daremos mais ênfase à sua análise.

Mas afinal, a que se deve essa imigração dos mande para a Senegâmbia?

No século XI, os almorávidas ocuparam o reino de Gana e estabeleceram contatos com Gao, expandindo o império muçulmano e a fé islâmica, o que os mandingas souberam aproveitar para, no século XIII, se unificar e florescer sob o comando do imperador Sundiata Keita, conquistando as regiões litorâneas e as comunidades minoritárias pelo caminho. Formou-se assim um dos impérios mais longevos em todo o continente, que mesmo com a decadência teve continuidade em Kaabu, através de seus descendentes que migraram para essa região.

As histórias narradas desse deslocamento e conquistas muito padecem de epopeia (as alterações históricas feitas por homens conforme o que lhe dava mais prestígio, exemplo da mudança de matriarcado para patriarcado nas comunidades mandingas antes do século XVIII, que pode ter sido influenciada pelo islã e o colonialismo), e mitos no que se devem essas formações aristocráticas.

As comunidades mandingas que se deslocaram do Mali para a Senegâmbia no século XIII, devido à sua expansão territorial assim como à sua decadência, dos conflitos impostos pelos seus vizinhos do Sudão Ocidental, construíram um dos mais duradouros impérios em toda a África Ocidental, que perdurou até segunda metade do século XIX, dominando os povos biafadas, balantas, cassangas, brames, fulas, entre outros, sendo empurrados para outras regiões — no caso dos bijagós, para os arquipélagos.

As fontes orais recolhidas na região de Senegâmbia falam dos primeiros mandingas do Mali que migraram para os rios navegáveis dali por causa da sua fertilidade e possibilidade de comércio na região, mas com o tempo se adaptaram e se apropriaram dos sobrenomes das comunidades autóctones, deixando para trás sobrenomes como Traoré, Koulibaly e Keita — esse último sendo um dos mais conhecidos por causa do unificador dos mandingas do Mali, Sundiata Keita. Estendendo seu território da Gâmbia, passando pelo Casamance até os redutos de Kaabu em Kansala (um centro de decisão comum), está localizado em uma parte da província de Pacana (uma das trinta e três províncias que compunham o estado Kabunké), próximo ao que é hoje região de Gabu que teve a sua queda na segunda metade do século XIX, uma das mais contadas da região.

As memórias coletivas das tradições orais mandingas de Kabunké falam sobre a povoação de Kangaba, junto à nascente do rio Baoulé, no Senegal, não longe de Niane — situado no alto Senegal, uma das primeiras capitais do império de Mali, na margem do Sanakarani, afluente do Níger, conhecido também pela terminologia árabe *bilad al sudan* (terra dos negros, situada em Savana ao sul do Saara, nas proximidade do *Djolibá*, que significa grande rio na língua mandinga), apontada como a primeira capital do império Mali. Uma das particularidades de Kaabu, cabe ressaltar, é que não era um estado centralizado porque não tinha instituições centrais e nem mesmo um espaço físico definido.

Segundo as memórias coletivas do estado Kabunké, o mesmo teve sua existência por meio dos descendentes de Tiramakan Traoré, que formaram uma realeza denominada de nhantcho, constituída por duas linhagens Sané e Mané, que definiram assim o estado de Kaabu. No entanto, não existiu um núcleo de poder físico, e nem mesmo uma capital, ou uma cidade palatina. Carlos Lopes (1999) repisou várias vezes que o Kaabu não era um império. Os nhantcho (realezas mandingas) se reuniam em assembleias de vários lugares pertencentes ao estado de Kaabu, porque era uma aristocracia circulante.

Os relatos dos irmãos Galisa (2009), *Sur les confédéré de Kaabu* (Sobre a confederação de Kaabu), diz que o líder dos nhantcho do século XIX, na pessoa de Janke Wali, considerado o último imperador do Kaabu, não ficava num mesmo lugar por mais de um ano. Essas informações dos irmãos Galisa podem ser a chave dessa não centralização do poder aristocrático Kabunké.

É por esses motivos que o Kaabu ficou invisível durante muito tempo, ficando conhecido em 1972 no congresso sobre estudos dos mandingas em Londres, organizado pela *School of Oriental and African Studies* (*Escola de Estudos Orientais e Africanos*). Daí em

diante é que alguns pesquisadores passaram gradualmente a estudar os desdobramentos de sua história.

Em síntese, a memória das tradições orais delimita a aristocracia do Kaabu a quatro estados modernos, sendo eles: Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri. O nome Kaabu deriva dos mandingas que nomearam o rio Gâmbia de Kabo ou Cabo, entre os diversos topônimos cujas pronúncias podem variar um pouco dependendo das *tabancas* (vilas), e da própria transcrição do autor.

Essas variações também são verificáveis entre outros grupos como os banhus, que o chamam de Cabo. As memórias orais da localidade da Senegâmbia contam que os banhus, felepus, biafadas e outros grupos são considerados como os mais antigos moradores do território Kabunké, que ia desde Tenda até a costa atlântica. Mas existem outras fontes que dão conta dessa derivação de uma perspectiva completamente diferente. Segundo Ousmane Kane (2004) na sua descrição minuciosa sobre *La Première Hégémonie des Peul* (A Primeira Hegemonia dos Fulas), tendo como o marco territorial o Futa Toro¹³, o nome Kaabu significa hipopótamo em língua fula.

Apesar dessas informações sobre a origem dos nomes serem importantes e de grande valor, não será mais bem destacado para evitar as confrontações de fontes sobre os nomes e suas origens, e muito menos dos primeiros habitantes dessa região. Então, o nosso foco é averiguar as fronteiras de Kaabu, que eram ligadas pelas brasagens/margens dos rios da Senegâmbia, com a multiplicidade cultural de diferentes povos que, no entanto, guardam algumas semelhanças no que tange aos ritos e linguagens, que foram costurados ao longo desse intercâmbio local por meio do revezamento das terras.

Além do que foi dito acima, a imigração dos mandingas do Mali para os rios da Senegâmbia ocorreu devido às constantes ameaças dos povos berberes e tuaregues que conquistaram Tombuctu e Djenné no final de século XIII, forçando desse modo o deslocamento de parte dos mandingas para a costa ocidental da África. Isso explica a conversão das pessoas dessas regiões por mandingas islamizados vinculados ainda à confraria Qadiria¹⁴, à mercê de uma islamização africana. Também teremos que levar em consideração

¹³ Hoje correspondente ao Senegal, um país com número significativo de muçulmanos e onde o islã se faz presente em grande número.

¹⁴ Instituições criadas por Imãs (chefes religiosos muçulmanos), que são esses grandes sábios e conhecedores do Alcorão e também da ciência em geral.

o deslocamento de populações de língua sosso¹⁵ do antigo reino governado por Sumaôre Kante, que foi derrotado por Sundiata Keita em 1235 na batalha de Kirina.

Convém salientar que quando nos referimos ao deslocamento de qualquer povo que seja não quer dizer que todos que pertenciam a essa localidade tiveram que partir por obrigação, mas os que partiam são os que se sentiam ameaçadas por vários motivos como conflitos por território ou a não submissão a alguma religião, algo que era constante no continente.

Esse deslocamento verifica-se mais no quesito de pertencimento ou a ligação pelas linhagens familiares mais próximas. Manuel Abrantes, em sua tese de doutorado intitulada *Kaabu: uma história de início ao fim* (2018), diz que essas proximidades ajudaram nas conquistas territoriais dos mandingas através dos seus generais, sendo um deles Tiramakan Traoré que, a mando do imperador Sundiata Keita, conquistou as terras de Kaabu — antes denominadas *Musu Mansã*, que numa tradução literal mandinga significa “terra de rainhas mandingas” — onde a sucessão do trono só era concedida à aristocracia nhantcho, e para ser um nhantcho era preciso ser filho de mãe nhantcho.

Nas antigas sociedades mandingas, as mulheres tinham uma participação política ativa, e o poder era compartilhado. Não havia restrição de gênero, e sim era a posição das pessoas na estrutura familiar e nas linhagens (que entre os Kabunké era matrilinear) que definiam o poder de governo. Mesmo após o fortalecimento de instituições patriarcais, a presença das mulheres e da autoridade feminina continuava perceptível entre os mandingas.

Por exemplo, na Guiné-Bissau se diz que quando nascia uma pessoa entre os mandingas não havia distinção de sexo, sendo-lhe simplesmente dado um nome comum tanto para homem quanto para mulher. Um exemplo é *dindiu*, que numa tradução literal para a língua portuguesa significa “criança”, sem distinção de sexo, que ao longo do seu crescimento passará por processos e desafios marcados por fases iniciáticas. Em cada uma das fases das iniciações, essa pessoa vai recebendo os nomes que a qualificam com relação a sua faixa etária, como Cambano (menino) ou Sunkutu (menina). Na fase adulta, a mulher é chamada de *mussou* e homem de *kê*, com a idade mais avançada os homens são chamados de *quebá* (velho) e mulher de *mussubá* (velha).

¹⁵ Uma das etnias que se encontram na atual Guiné-Bissau, contendo número significativo de adeptos ao Islã, é provavelmente parente de Sumaôre Kante, que foi derrotado na batalha de Kirina em 1235 por Sundiata Keita. Na Guiné-Bissau, mandingas e sossos advindos da região da Bacia do Níger, embora se misturem, também rivalizam, o que é confirmado pela na batalha de Kirina. O povo sosso é descendente do grupo Soninké do antigo império de Gana e são aparentados dos mandingas.

A sucessão do *mansã* (rei) se dava por vias matrilineares¹⁶ e a centralização dos poderes políticos e econômicos por vias patrilineares; o Kaabu mantinha assim as estruturas da realeza até ao fim do império no século XIX. Manthiba Phalane, no texto *Localizar o gênero no discurso do desenvolvimento*, do livro *A produção do saber na África Contemporânea* (2012), enfatiza que existe uma desigualdade de gênero que se esconde na eficácia do discurso, e fala das políticas de desenvolvimento de várias maneiras relevantes no alargamento dos movimentos das mulheres africanas, contra a incipiência do desenvolvimento do seu ponto de vista.

No Kaabu as mulheres da realeza participavam nas questões políticas do estado. Elas eram vistas e respeitadas como guardiãs das linhagens dos *nhantcho*, detinham uma autoridade de poder visível. Apesar de que essa função era deixada para os homens. O mesmo recai sobre o papel da mulher na sociedade africana em termos discursivos. Cabe lembrar que essas sociedades às quais nos referimos pertencem à formação mandinga antes da estratificação da aristocracia Kabunké, que já nos seus princípios era patriarcal devido à influência islâmica.

De acordo com fontes orais recolhidas na Senegâmbia nos séculos XIX e XX, por exemplo, a narrativa de Maalan Galisa (2009), há diferentes formas de explicação das origens do Kaabu. Uma delas aponta como fundador o general Tiramakan Traoré, mas outra fala de uma mulher considerada semi selvagem, que teria sido encontrada por um caçador fula nas grutas dos domínios mandingas Kabunké. Apesar da presença da mulher na formação de Kaabu, em todo o relato ela é descrita sem uma autoridade de poder participativo dentro da estrutura da governança de Kaabu; seu papel era ser portadora das linhagens dos mansãs.

Assim, o relato dos irmãos Galisa trata das mulheres, mas não esclarece e muito menos demonstra que elas tivessem um poder de autoridade entre os Kabunké – fosse uma autoridade única, ou uma autoridade compartilhada, que ainda se faz presente nessa comunidade. O mesmo relato ainda considera a formação de Kaabu no século XV e XVI, por uma mulher, mas em todo caso ela é banalizada, considerada selvagem e misteriosa. Por outro lado, esse mesmo relato glorifica a palavra da mulher, que é valorizada na aristocracia Kabunké, onde sua palavra junto aos *nhantcho* (as nobrezas das linhagens matrilineares de Sané e Mané) é sempre tida como verdadeira.

¹⁶ Descendência por via materna onde as linhagens do mansã (rei) que é Mané e Sané, devem pertencer à irmã do mansã (rei) e não aos filhos deste, que por ventura podem não ser dele.

Tudo acontece de acordo com suas palavras, a legitimidade de nhantcho é confirmada pelos *djins*¹⁷ (espíritos ancestrais africanos), que podem se manifestar como sobrenaturais ou sob outras formas. O respeito e a valorização da fala das mulheres nhantcho, segundo os Galisa, deram origem à Kansala, porque suas palavras são influentes e seus discursos são *baraka* (verdade), e todos seus atos são abençoados. Suas palavras são respeitadas a tal ponto que esta comunidade veio a ser chamada Kansala, que numa tradução literal mandinga significa “para onde você está indo”.

No entanto, esses pequenos anúncios na fala dos Galisa, depositários das tradições orais Kabunké, nos deixam pistas de que as mulheres detinham uma presença ativa na estratificação da aristocracia do Kaabu. Em adição, é de extrema importância ressaltar que os irmãos Galisa, apesar de serem grandes depositários e conhecedores das narrativas Kabunké, são mandingas muçulmanos. Além disso, as informações repassadas por eles não contêm uma temporalidade precisa, nesse caso nosso papel como historiadores é enquadrar essas informações à base de uma cronologia, comparando com outras fontes orais e escritas.

A confirmação da importância das mulheres no Kaabu pode ser encontrada na análise de objetos de ferro e bronze encontrados em 1956, na *tabanca* (vila) mandinga de Sumacunda, os *sonoje*, estudados por Mota (1974) e Macedo (2018) com mais ênfase. Tratam-se de umas hastes de ferro, com cerca de 1 metro de altura e vários braços laterais terminando em esculturas de bronze, geralmente pequenas cabeças humanas, havendo no topo da haste uma escultura maior também de bronze, representando seres humanos e animais.

Os *sonoje* apresentam-se de duas formas distintas: em uma, chamada de “sónó fêmea”, a haste de metal contém braços laterais curvos e decoração na extremidade; em outra, chamada de “sónó macho”, não há braços laterais e a parte superior é constituída por uma bifurcação com dois objetos de forma cônica similares a uma forquilha ou a um compasso. Apenas “sonoje fêmeas” são decoradas com esculturas, e as cenas representadas sugerem por vezes o compartilhamento de poder entre governantes masculinos e femininos. Na maior parte das vezes, podem-se ver figuras eqüestres com padrão de representação masculina, mas em alguns casos são mulheres que aparecem representadas: uma esculpida de forma ereta assenta os pés sobre duas cabeças estilizadas. Na peça preservada na Universidade de Yale, a representação dual da autoridade é mais explícita, uma vez que a decoração mostra duas figuras eqüestres, uma masculina e outra feminina, ambas portanto nos ombros bastões de comando (MACEDO, 2018, p. 15).

Esses objetos de ferro e bronze demonstram uma visibilidade do poder e da presença da mulher na aristocracia Kabunké. Os mesmos objetos fazem parte de algumas artes mandingas que se perderam com a conversão ao islã, no entanto algumas artes mandingas passaram a se inspirar em temas não proibidos no Alcorão. A maioria das representações

¹⁷ O termo *djins* é usado para classificar o islã, incorporado aos espíritos africanos nas tradições muçulmanas principalmente na África islamizada, onde esses espíritos que atormentam os seres vivos são considerados de seres malignos. Mas também o termo *djins* é uma designação árabe para apelidar os gênios.

esculpidas foi substituída devido à influência árabe-muçulmana, bem como as pinturas decorativas que ornamentavam os artefatos, que foram deixados de lado. O exemplo mais nítido disso são os *sonoje* da Senegâmbia, insígnias com características tradicionais mandingas, que mostram aspectos das civilizações mais antigas existentes na localidade de Sumacunda, na atual Guiné-Bissau.

Neles está o legado da arte tradicional desse povo, assim como os bijagós¹⁸, etnias com uma notória habilidade nas artes plásticas. O que eles expressam não é o completo abandono das artes plásticas tradicionais mandingas em relação às artes islâmicas. O que houve foi uma agregação nas obras, que não negaram nem as novas contribuições culturais e nem as formas tradicionais anteriores ao período da conversão; isto levou a um novo aspecto artístico que deslumbra o tradicional e o moderno.

Cumprir informar que, apesar desses artefatos de bronze e ferro terem sido encontrados numa das vilas que compunha a localidade de Kaabu, até o momento nenhum estudo a seu respeito foi desenvolvido por pesquisadores locais, sobretudo na Guiné-Bissau, então Guiné-Portuguesa, onde foram encontrados.

Além dos estudos de Avelino Teixeira da Mota — um dos primeiros a analisar os artefatos devido à sua posição social de colonizador, sendo ele um grande erudito do século XX, e um dos precursores de estudos africanos da Lusofonia — entre outros que dedicaram seus estudos principalmente para as comunidades islâmicas e não-islâmicas da África Lusófona no período colonial, fomos contemplados com a análise contida no estudo do professor José Rivair Macedo (2018), que é um dos pensadores contemporâneos, parte dos intelectuais da América Latina que estudam a África não a partir dos rastros da colonização do tráfico Atlântico, mas a partir das relações dos povos nas antigas sociedades africanas da região do Sahel, que se estende do extremo sul do deserto do Saara à região da Bacia do Níger ou do velho Rio Djolibá, sobretudo os povos mandingas e Songai que partilhavam essas localidades, que é o interesse do nosso trabalho.

1.2 Territorialidade e poder Kabunké

Nesta seção analisaremos a extensão do que era a aristocracia Kabunké, tendo como recorte as duas últimas temporalidades definidas por Djibril Tamsir no século XVIII e XIX

¹⁸ Avelino Teixeira da Mota (1974) descreve os bijagós como povos que se encontram na sua maioria nos belos arquipélagos de mesmo nome, possuidores de um espírito guerreiro e forte, conhecedores das atividades marítimas de além-mar, e que acreditam na imortalidade das almas, sendo bons artistas plásticos, principalmente as mulheres.

sobre os mandingas do oeste. A escolha destas temporalidades tem a ver com o nosso recorte geral. Em que momento o Kaabu tornou-se independente, constituindo uma força dominante, com uma reprodução cultural e modelo organizacional mande (mandinga do Mali)?

Esse espaço que evoluiu por meio das interações sociais entre diferentes comunidades que partilhavam os mesmos terrenos, passando de um entreposto comercial dependente do Mali até o século XVII para uma aristocracia Kabunké próspera e independente que sobreviveu a todas as tormentas políticas, sociais, econômicas e principalmente militares da África medieval e moderna até a segunda metade do século XIX.

O modelo organizacional Kabunké, moldado e inspirado no império dos *mansã* de Mali, era baseado na repartição do poder político e tradicional centralizado, as fontes orais dos mandingas narradas por irmãos Galisa, em várias passagens das suas falas deixam rastros que nos fazem entender que os mansã do Kaabu independente não tinham um monopólio e nem controle total das suas províncias.

A cultura Kabunké em harmonia e miscigenação com outras comunidades (balantas, nalus, brames, cassangas, felupes), produziram uma civilização estatal que é visível nos estados modernos pertencente à aristocracia Kabunké do século XVIII e XIX. Em termos linguísticos há uma grande influência mandinga em língua crioula da Guiné-Bissau, que é falada em todo o país; em Gâmbia a língua e cultura dominante na atualidade é mandinga; o Senegal é um país muçulmano que resplandece a cultura mandinga na língua “uolof”, com uma notória presença mandinga.

No estudo sobre *O poder político tradicional na África*, Pathé Diagne (1967) argumenta que no espaço político soudano-Tekroure, os primeiros estados que floresceram como o Tekroure e Ashanti influenciaram diretamente a formação dos estados africanos posteriores, o que não foi diferente com os Kabunké. As descrições de Ibn Battuta em 1352 sobre o império dos sultões de Mali citam que ele era imenso, e se dividia em províncias administradas por chefes ou governantes que eram normalmente da família do *mansã*, ou seus generais de guerra. Os guerreiros, muito disciplinados, eram armados com lanças e arcos, ao som de tambores e trompas feitas com chifre de elefante. Esse exército era composto em sua maioria por jovens que asseguravam a defesa do território (DEFREMÈRY; SANGUINETTI, 1854). De modo geral, os manuscritos de Tombuctu contribuem para conhecermos melhor as formações das antigas sociedades africanas, cujos resquícios ainda são encontrados nas experiências africanas dos saberes tradicionais.

Djelis, *griots*, comerciantes djolas de origem mandinga que circulavam e mantinham uma relação com o Kaabu, constituem as fontes primárias dessa repartição dos poderes

tradicionais na África Ocidental, além dos *dioulas*, que controlavam o comércio de ouro com os seus parceiros comerciais do Atlântico (até o século XIX o Kaabu mantinha parceria comercial com traficantes de escravos, fossem eles europeus ou comerciantes que faziam parte das rotas transaarianas).

Carlos Lopes (2005) e Djibril Tamsir Niane (1989) deixam claro que os mansã Kabunké mantinham relação comercial e escrava com os europeus até o século XIX, um dos mais citados é mansã-bâ Biram Mansaté no século XVII — justamente no período dessa autonomia Kabunké com relação a Mali — ele detinha uma riqueza considerável e vários utensílios pessoais como pulseiras, porcelanas, entre os demais objetos que adquire na troca do comércio atlântico.

Considerando que a partir do século XVII as províncias de Kaabu tiveram um aumento significativo, segundo as memórias Kabunké na fala dos Galisa, relata-se a existência das trinta e duas províncias que eram governadas por sete Kabilas (famílias), sendo as principais Sané e Mané. No entanto, também contava com a anexação das famílias guardiãs e privilegiadas como Sanhã, Sonko, Mandjam e Djassi, sendo que essas famílias eram espalhadas pelas províncias e serviam de guardiãs das fronteiras sem, porém, ter direito à herança matrilinear *nhantcho*, que era rotativa entre as famílias Mané e Sané. Ora, se verificarmos em termos historiográficos a sucessão entre os mandingas de Mali, ela também era restrita às famílias guerreiras (Keita e Traoré), conhecidas e narradas pelos *griots*, assim como em Kaabu as famílias que sucediam o trono eram Mané e Sané, que dizem as fontes locais da Senegâmbia, serem descendentes de Sundiata Keita e Tiramakan Traoré.

Cada uma dessas províncias tinha muralhas e fortalezas que protegiam a aristocracia Kabunké dos ataques inimigos, com os quais compartilham fronteiras. No entanto, as províncias próximas podiam compartilhar as mesmas fortalezas como era o caso de Sama e Tumana: essas províncias tinham lugares de aprisionamento e punição de infratores em Kansala, que era compartilhada entre os demais. Entretanto, existia uma organização social e política dentro do império mandinga que não resistiu às constantes ofensivas dos seus vizinhos, a par do que foram os mandingas de Mali.

Sekéné Mody Cissoko (1969), em *La Royauté (mansya) chez les Mandingues Occidentaux d'après leurs traditions orales* (A Realeza (mansaiã) entre os Mandingas Ocidentais de acordo com as tradições orais), diz que os mandingas da Gâmbia e do Casamance até o rio Grande, que cobre o império de Kaabu, estruturam-se numa monarquia politicamente organizada em províncias chefiadas por guardiões das fronteiras, com administração bastante limitada nas vilas de Gâmbia, mas fora de Kaabu o reino se subdivide

em várias províncias, e dezenas de pequenas aldeias, e todas elas devem obediência ao *mansã* (rei).

Igualmente, nas pequenas vilas encontradas ao longo do rio, a administração é reduzida a uma autônoma, sob a direção de seu chefe, governados por príncipes das linhagens paternas, ou das famílias que foram incorporadas à nobreza. As províncias mais importantes em termos políticos e principalmente econômicos eram dirigidas por reis guardiões (*kanta mansã*), que tinham a missão de monitorar as fronteiras e empurrar para trás todos os ataques surpresa de inimigos. Ainda, esses reis-guardiões constituem as primeiras defesas das fortalezas (*tata*), para que nenhum ataque pudesse atingir o Kaabu. As principais defesas foram as de *Fagandin*, *Sansankhoto*, *Kaberoun*, *Painkoun*, *Toukoto*, *Soumacounda* e *Djoumanani*, todas elas tributárias do Kaabu. Com efeito, essas defesas do reino de Kaabu, dispersas entre as vilas, tinham como preocupação principal seus inimigos à beira de suas fronteiras.

Enquanto isso, o chefe do conselho superior dos nhantcho repartia os recursos aparentemente numerosos entre seus parentes da corte e com os grandes senhores para melhorar sua reputação, preocupando-se mais com a autoridade central e os membros da cúpula real do palácio, tendo como a única despesa útil do estado a confecção de aparatos para seus guerreiros, ignorando totalmente as despesas para o trabalho de interesse coletivo. Isto fez com que os chefes provinciais se revoltassem no momento dos ataques dos futa fulas, porque não existia uma unidade sólida entre os reinos, já que o chefe da aristocracia dos nhantcho não detinha o poder e controle absoluto.

Maalan Galisa,¹⁹ em *Les Mémoires de Maalan Galisa sur le Royaume Confédéré du Kaabu* (Memórias de Maalan Galisa sobre o Reino Confederado de Kaabu), fala da unificação dos *farins* (reis guardiões de fronteiras) no século XVIII e XIX, os quais eram visitados pelos governantes dos conselhos superiores nhantcho, que passavam um período de mais de onze meses, totalizando um ano, nas províncias *Maanaa*, *Canãa Tumanaa*, *Saama*, *Pacaana*, *Puroopana* entre as demais, antes de voltar para a sede do conselho superior de Kansala. Não podemos correr o risco de afirmar que essa circulação do conselho superior mantinha uma unificação do reino, mas também não podemos ignorar a importância dessa circulação no reino, que lhes dava um controle e lhes garantia a segurança do mesmo.

¹⁹ Cabe informar que algumas dessas narrações foram contadas por familiares de Maalan Galiza, na pessoa de Maalaamine Galiza e Serifo Galiza, e que toda a história foi recolhida em língua mandinga da Guiné-Bissau.

Há de se notar que os narradores Galisa, *griots* contadores das lendas do Kaabu, apesar das suas vivências e experiências, têm dificuldade de tomar o devido distanciamento dos fatos. Embora não possamos afirmar que foi o caso dos Galisa, vale fazer essa ressalva, ainda mais quando consideramos que esse relato foi colhido pelos griots mandingas e Giesing na língua mandinga de Guiné-Bissau nos anos 1980 a 1990, estando sujeita a alteração em termos de tradução. Os relatos dos Galisa, ainda, pouco mencionam a presença da mulher como figura poderosa na governança de Kaabu. Poder esse que advinha de ser a mãe de um nhantcho, ou do casamento com homem da casta de ferreiros ou tecelões, cujos conhecimentos eram privilegiados entre os mandingas. Não significa que outras mulheres não fossem de grande importância, mas em geral o poder das mulheres nos relatos dos Galisa se dava de forma coadjuvante e ligada aos poderes concedidos a seus maridos, vistas como potenciais traidores dos mesmos, “entregando segredos de guerra a oponentes”, por exemplo, ou ainda como que surgidas em cavernas, relacionadas a um comportamento misterioso, sobrenatural e selvagem.

Essa difamação e estereótipos lançados sobre as mulheres foram usados como meio para afastá-las das questões referentes à tomada de grandes decisões políticas, o que é visível na epopeia de Sundiata Keita e do seu general Tiramakan Traoré, por exemplo, contra Sumaôre Kante. Nestas epopeias e lendas guerreiras, as “esposas favoritas”, *barra mussû*, aparecem retratadas como sendo usadas para vencer os seus oponentes. Mas, por outro lado, essas epopeias narradas pelos tradicionalistas africanos não levam em consideração que a maioria dessas esposas foi tomada por esses chefes guerreiros após conquistar os reinos dos seus pais e antigos maridos delas – e que os homens usam a condição social delas como “preferidas” para efetuar sua vingança, mas também elas desempenham uma função política e de privilégio e de reconhecimento por serem a esposa favorita.

1.3 As duas vertentes da formação Kabunké: o mito e a conquista militar.

Esta seção pretende dialogar sobre a formação política, cultural e mítica dos mandingas da aristocracia de Kabunké, tendo em conta os dois processos históricos dessa expansão: em primeiro lugar, os mitos da fundação do estado Kabunké como um processo passivo; em segundo, uma consolidação à base de um impulso guerreiro e militar, ainda no florescer do império Mali.

As duas tradições fazem parte da epopeia da formação Kabunké: de um lado uma mulher, conhecida por Tenembá, que nos remete a pensar os processos matrilineares da formação mandinga de Kaabu e, do outro, uma formação com a presença masculina de Tiramakan Traoré, que conquistou a região militarmente, ao mesmo tempo substituindo o

matriarcado pelo patriarcado. Por último, a dualidade ou a repartição dos poderes entre homens e mulheres na formação dos mandingas de Kaabu.

A princípio, os mandingas começaram a ganhar força e se instalar na região, com o tempo passaram a ser dominadores do vasto império de Kaabu, expandindo seu território através das trincheiras nas províncias que faziam parte do império mandinga. No entanto, as primeiras três províncias foram fundadas por Tenembá e suas três filhas: Tinkida, Ufara e Kani; as províncias foram denominadas *Pathyana*, *Sama* e *Pijama*, e cada uma das filhas ocupa uma dessas províncias. Essa narrativa, no entanto, é relegada e vista como mito. A fundadora de Kaabu foi suprimida, silenciada e banalizada pela própria historiografia Kabunké ao longo do tempo, que deu mais credibilidade a uma fundação guerreira masculina por parte de Tiramakan Traoré. Ademais, a penetração islâmica e a dominação colonial influenciaram a vinculação desses processos históricos à masculinidade na formação de Kaabu.

Essa masculinidade é exaltada pelos *griots*, como parte da legitimação das histórias dos grandes personagens guerreiros, mas também pela demonstração do poder militar. Às vezes, por ignorância, os pesquisadores que analisam essas mesmas narrativas que glorificam grandes personagens guerreiros e as suas conquistas, deixam de lado as relações minuciosas que mantinham essas comunidades que repartiam o espaço Kabunké, mesmo não falando a mesma língua, e nem tendo as mesmas culturas. O fato de ter havido conflitos e perseguições culturais e religiosas não faz desses povos inimigos mortais, porque se relacionam não só partilhando os territórios, mas também sedimentando uma relação comercial local. Além do mais, respeitam o princípio norteador de cada povo.

Portanto, os mandingas do Mali já sentiram, no século XIII, o sabor de ter domínio sobre outros povos, como sossos e tuaregues, e mais tarde os fulas em Kaabu, até a segunda metade do século XIX. Esses povos pagavam impostos para os mandingas, que reforçaram a estrutura fundadora *nhantcho* (as nobrezas da linhagem matriarcal Sané e Mané). Incorporaram assim outras famílias no poder social e principalmente militar, dentro da nobreza *nhantcho* as “[...] famílias Songo, Mandjam, Djassi, e Sagna [...]” (MANÉ, 1989, p. 21) como líderes guerreiros, ocupando os cargos de chefes provinciais e governadores das regiões que compunham o Kaabu. A saber, essas famílias já existiam antes da fundação do império mandinga, pois são povos autóctones da região que não tinham grandes poderes e privilégios como Mané e Sané, mesmo após a essa anexação.

Exemplificando, um dos maiores *griots*, conhecido por Maalan Galisa — capaz de apaziguar e mediar os conflitos em Gabu²⁰ no século XX —, em seu relato sobre as memórias do Reino Confederado de Kaabu, enaltece seu pertencimento por parte materna à linhagem dos landumas²¹ de Boké na baixa Guiné, que não faziam parte da realeza dos nhantcho, mas seus descendentes paternos mandingas de nome Kuyatê teriam acompanhado os fundadores do país de Caaña. Apesar disso, dentro da estrutura nhantcho, eles não eram nobres e nem podiam ser da realeza, em primeiro lugar porque não fazia parte da linhagem Mané e Sané, em segundo lugar porque a casta de *griots* era pertencente ao menos privilegiado de Kaabu.

Os mandingas que migraram para a localidade de Kaabu no século XIII e XIV tiveram contato com o islã no Mali e outras localidades perante esse percurso migratório, mas ainda eram apegados às suas tradições, inclusive comiam carne de porco e consumiam aguardente, algo condenado pelos preceitos islâmicos. Tudo por causa dessas relações e interações com os povos autóctones, que professam as crenças tradicionais, que habitam nas circunscrições sob domínio dos mandingas. Por outro lado, a minoria que mantinha a crença do islã impulsionou a conversão dos povos mais próximos a eles como os biafadas, felupes, baiotes, nalus, brames, balantas Mané e cunantes, por volta do século XVIII, com a influência dos fulas vindos de Futa Toro e Futa Djalon. Entretanto, esses recém-convertidos não deixavam de consultar seus ancestrais ou cumprir as obrigações tradicionais. Além do mais, a conversão em si dava ao indivíduo o *status* de muçulmano, mas não o tornava membro ativo da comunidade muçulmana, porque há todo um procedimento de ensino e aprendizagem dos ritos de oração e etc., levando tempo para um recém-convertido assimilar todas as normas culturais de ser um muçulmano.

Mediante o exposto, com a anexação de Kaabu ao império mandinga no século XIII, as etnias minoritárias dessa região começaram a deslocar para o litoral, e alguns se fundiram, “como cobianas ou uboi que viviam entre fogny e rio Cacheu são considerados produtos de miscigenação entre cassangas e papéis” (CARDOSO, 1989, p. 34). Alguns se incorporaram às etnias mais numerosas com medo do extermínio dos conflitos étnicos, enquanto uns se proliferaram ao longo do século XVIII, conquistando territórios vizinhos, como é o caso dos balantas e diolas/djolas.

²⁰ Com o advento da colonização, no início do século XX, Kaabu passa a ser referida como Gabu, forma que nomeia a região até os dias atuais.

²¹ É um dos grupos étnicos que vivia ao lado dos biafadas, fulas e mandingas que se encontravam na margem sul de Corubal, que ligava o rio da Senegâmbia e todas as brassagens do rio Grande. Não há, porém, muitas narrativas descritivas dessa comunidade.

Assim, foram-se construindo relações e novas dinâmicas dominantes de crescimento junto aos espaços a serem conquistados, nessa multiplicidade cultural e linguística que circunda esses povos, numa sequência de ruptura e continuidade, que acaba por definir as paisagens dos territórios e comunidades históricas durante as demarcações dos terrenos dessas comunidades multiculturais. Espaços estes que eram demarcados, também, por conflitos entre povos, pilhagem, servidão, escravidão, que obrigava as comunidades a viver em dois lugares ao mesmo tempo; suas vilas e as cavernas das florestas.

Todos esses conflitos têm relação com Tiramakan Traoré, o conquistador e unificador dos mandingas na região de Gâmbia e Casamance no século XIII, uma localidade que era habitada principalmente por tendas, biafadas, jalofos ou djolas. Denis Creissels e Cornelia Giesing em *Les Mémoires de Maalan Galisa sur le Royaume Confédéré du Kaabu* (As memórias de Maalan Galiza sobre a confederação do Kaabu) (2017), dizem que os mandingas ocidentais são os descendentes diretos de Tiramakan Traoré que vão fundar a dinastia de Kaabu, e que esses descendentes ou filhos de Traoré são fruto de miscigenação com os povos autóctones da localidade da Senegâmbia, entre os quais tendas, landumas e djolas, que repartiam essas fronteiras e acolheram os mandingas que migraram para essas regiões. Depois de instalados incorporaram, além dos modos culturais, os sobrenomes dos povos que os acolheram. Além do mais, o último rei da aristocracia Kabunké, Janke Wali, era ferreiro de uma das linhagens familiares autóctones acima referidas.

Se perseguirmos os sobrenomes dos mandingas do Mali no século XIII, os mais conhecidos são Koulibaly, Traoré e Keita, que eram sobrenomes das famílias importantes do Mali. No entanto, esses sobrenomes não constam entre os Kabunké, e mesmo após a incorporação de outras famílias à estrutura dos nhantcho, como os Songo, Djassi, Mandjam, Sagna entre os demais, não se encontram os sobrenomes originários dos mandingas de Mali, o que sustenta uma credibilidade ainda maior em relação a essa miscigenação que foi o modelo da fundação de Kaabu, pois as mesmas mudanças em termos de sobrenome também acarretaram algumas alterações principalmente no quesito da matrilinearidade, em que a mulher deixa de ter, e de exercer uma influência da autoridade de poder segundo os costumes mandingas.

Em suma, no Kaabu havia uma pequena dualidade em termos de poder, porque a mulher era a que detinha o privilégio de carregar a herança da sucessão da realeza. Mas não em termos de governança porque ela é sempre atribuída aos homens como um direito inato.

1.4 A continuidade dos Costumes Ancestrais no Islã

Nesta seção analisaremos a vida religiosa dos mandingas, que está traçada dentro das suas estratificações tradicionais dos usos e costumes inerentes aos ancestrais, vinculados às linhagens familiares, assim como as obrigações morais e éticas das ações humanas que são de responsabilidade individual.

Os mandingas como uma comunidade onde os mais velhos e anciãos são responsáveis pela proteção contra os males vindos da natureza ou do próprio homem. Os velhos, na sua maioria, são conhecedores das tradições africanas que receberam dos seus antepassados por meio da fala, e repassaram para as próximas gerações. Mas esses conhecimentos estão correndo o risco de desaparecer por causa da globalização e não preservação dessas bibliotecas vivas, que foram coletadas ao longo dos tempos e memorizadas de forma mais sucinta, esperando para serem repassadas.

Numa cosmovisão endógena, a religião mandinga também é fundamentada no mito sagrado relacionado ao começo dos tempos, ligada a um lugar distante, a um ancestral comum, de onde provieram todos os antepassados dessa comunidade, vinculados à religiosidade tradicional mandinga. Mesmo com a conversão, transpassaram esses usos e costumes para o islã. O exemplo dessa fusão tradicional com o islã se encontra na prática de sacrifício animal que já existia entre os mandingas, e que foi anexada ao contexto islâmico. No entanto, tais sacrifícios simbolizam a presença dos ancestrais na vida dos vivos, e ao mesmo tempo visam alegrar e pedir aos seus ancestrais proteção e bênção para as suas colheitas.

Os relatos de Maalan Galisa contam que quando a primeira gota de chuva tocava o chão, os anciões da corte do rei se reuniram no lugar sagrado de Kansala, com o propósito de pedir aos espíritos ancestrais que a colheita fosse boa para toda a comunidade. Eles só deixavam a corte real no fim da colheita, para receber os presentes e louvores pela abundância que a natureza lhes ofereceu, graças aos sacrifícios que alegraram aos espíritos.

Os muçulmanos mandingas não se eximiram das obrigações do Islã e nem as sobrepuseram à sua tradição ancestral. Aceitar Allah como único deus e Maomé como seu mensageiro, rezar cinco vezes por dia, jejuar nos meses sagrados, dar esmola a quem pede e ir a Meca pelo menos uma vez na vida, não impede a prática da tradição mandinga (BRITO, 1957). Práticas islâmicas e tradicionais convivem harmonicamente entre os mandingas. Mas segundo Brito, os mandingas são menos muçulmanos porque não adotaram a cultura árabe.

Seria interessante poder observar como se deu o processo de introdução das culturas tradicionais dos mandingas de Kaabu no islamismo, no entanto as fontes a que temos acesso não dão conta deste processo, o que contribui, em maior ou menor grau, para a propagação de uma ideia distorcida que tenta legitimar um islã “puro” e outro “impuro”: seria o islamismo

puro e homogêneo nas regiões de norte da África e Ásia, praticada por árabes muçulmanos; e heterogêneo, logo impuro, o islamismo praticado por negros muçulmanos do Sahe²² ou África subsaariana.

As comunidades islamizadas na modernidade demonstram certa inquietação sobre o islã, que está associada aos processos culturais islâmicos e tradicionais, principalmente nas comunidades “hauçás da Nigéria, uolofs do vale do Senegal, e peuls (fulas) de Futa Toro, Futa Djalón e de Bundo e povos soninké” (NICOLAS, 1978), que se referem aos mandingas não islamizados. Ademais, quando se faz essa dissociação, se cria uma divisão e as nuances que diferem um islã ortodoxo, pertencente aos árabes muçulmanos, de um islã alternativo africanizado dos países da África Ocidental. O islã não mudou a forma de pensar dos africanos, nem alterou seus princípios básicos, mas incorporou um elemento novo, que é uma religião que não fazia parte da tradição africana.

Discorremos ainda sobre os mandingas muçulmanos da Senegâmbia, que são congregados em duas confrarias islâmicas, criadas para suprir as ausências da hierarquia religiosa. Em conformidade com Gonçalves (1958) e Vásquez (1999), as duas grandes confrarias que se fazem sentir na Guiné-Portuguesa são Qadiriyya, sendo mais do aparato dos mandingas muçulmanos, e Tijania, congregando aos adeptos fulas. Os principais centros de confraria Qadiriyya²³ Existem hoje nas localidades Jabicunda e Bijine, nas circunscrições de Bafatá, sendo dirigidos por jacancas oriundos do centro de Tuba na Guiné-Francesa, no caminho de Kadé e Labé. A confraria Qadiriyya difundiu-se na África Subsariana e na região da Senegâmbia depois do século XVI.

A Tijania, predominante nas localidades de Ingoré, norte da Guiné-Portuguesa, é praticada por mouros, marabus ou bexerins que ensinam aos seus aprendizes (*talibés*) os recitais e versículos do alcorão (*sura*), advindos de diferentes lugares. Essas confrarias existem hoje nessas localidades que correspondem à Senegâmbia, depois das reformas religiosas, das guerras dos marabus, e da própria expansão do estado teocrático de Bundo no século XIX, que são movimentos islâmicos que fortaleceram com a ascensão dos fulas vindos de Futa Toro e Futa Djalón. Mas esses movimentos não existiam antes do século XVIII. A confraria Tijania é da escola de Malequita. O rito Malequita é feito perante a ascensão de um membro na comunidade muçulmana, a exemplo um almami (chefe religioso). Assunto que trataremos com mais detalhes ao longo deste trabalho.

²² É uma linha divisória entre as fronteiras do deserto de Saara e a Savana do Sudão do Sul, entre o Oceano Atlântico a oeste, e o Mar Vermelho a Leste, atravessando toda a região da Costa ocidental africana.

²³ A confraria de Qadiriyya foi fundada no Iraque, ao sul de Cáspio, no século XI por Abd Al-Quadir El Gilani de Gilan, nascido em 1077, considerado o santo do islã (GARCIA, 2003, p. 79).

Lembramos que Gonçalves (1958) e Vásquez (1999), além de serem europeus — que majoritariamente têm um olhar reducionista sobre as culturas africanas — estão dialogando com as fontes coloniais do século XX, numa época em que havia um maior controle das informações obtidas por meio da oralidade, e nem todas essas informações foram repassadas pelos tradicionalistas africanos. Ainda, algumas informações recolhidas não correspondem à verdade, e muitas delas foram obtidas pela imposição colonial, pois esses eruditos coloniais desempenhavam altos cargos nas regiões adjacentes da metrópole, além do mais, eles não participavam dos ritos culturais africanos para entender o verdadeiro sentido das coisas. Então os tradicionalistas africanos na maioria das vezes forneciam informações falsas para não revelar segredos. Logo, muito do que lemos hoje em dia sobre a história deturpada da África partiu desses processos.

Essas confrarias islâmicas deslocavam os bexerins e almamis às mais profundas das *tabancas* (vilas) para converter as pessoas, usando os meios de transporte mais acessíveis para alcançar essa longitude. Letrados em árabe vulgar, redigiam em tábuas de madeira, que serviam de papel para transmitir o conhecimento. Esses mestres desempenharam uma função preponderante na expansão islâmica, servindo como bastiões da islamização em toda a região ao seu alcance, principalmente nas zonas rurais. A confraria Qadiriyya também abrangia as comunidades de balantas islamizadas com os sobrenomes de Mané e manjacos de Pelundo, islamizados por mandingas muçulmanos.

Paralelamente, a confraria Tijania²⁴ Ganhou adeptos entre os fulas da região de Labe (Futa Djalon), mouros, e grupos saracolés, nalus e biafadas islamizados por fulas livres de Gabu. Com efeito, outras confrarias emergiram em Senegâmbia, como Mouridyya ou Mouridas, fundada por Amadou Bamba (1850-1927) no Senegal, que não faz parte do período aqui estudado, mas vale a pena ressaltar, além de que ela não teve a mesma aceitação e progressão da Qadiriyya e muito menos da Tijania.

Todo esse aparato das confrarias islâmicas teve início com as famílias influentes e conhecedoras dos preceitos islâmicos. Não obstante, existem duas vertentes da família em toda a sua plenitude na África, a primeira tem a ver com a noção de uma comunidade ou povo com o mesmo ancestral em comum, e a segunda tem a ver com o pertencimento a um lugar, onde existe uma autoridade central, que representa os membros desse grupo familiar. O que difere um pouco da sociedade mandinga islamizada, devido a alguns preceitos sobre a família

²⁴ Fundada na Argélia no século XVIII e proliferada no século XIX (1737-1815) por seu grande líder e fundador Abdul Abbas Ahmed Bem Mohammed (VÁSQUEZ, 1999, p. 135).

que foram vinculados ao islã, dentro das estruturas das nobrezas, pertencente às famílias Mané e Sané.

Cabe informar que o islã acentua as diferenças sociais entre as famílias, a exemplo dos próprios *griots* que ascenderam socialmente nessa sociedade, mas são considerados impuros em relação às classes das nobrezas, mas são sábios e verdadeiras bibliotecas ambulantes. Composto as famílias de ferreiros (Kamará, Tchamo, Cassamá) sapateiros (Turé, Fati, e Safá) e agricultores (SILVA, 1969, p. 41). Homens livres não casavam com mulheres de castas consideradas impuras ou inferiores, ainda que por vezes as tomassem como concubinas, pois pela lei do matriarcado mandinga, o homem que casa com uma mulher de casta inferior à dele automaticamente desce para o *status* dela.

Em suma, do mesmo modo que o islã causou alterações nas comunidades africanas, as tradições seculares africanas transformaram-no durante sua proliferação nas localidades em que se foi inserindo. Inclusive, compartilham os mesmos espaços sagrados, nessa inerência identitária que está impregnada e incorporada no modo de ser africano, de um passado não distante, que não abandona o tradicionalismo de usos e costumes ancestrais.

1.5 A islamização/Mandinguização

A partir dos pontos elencados na seção anterior, em relação à fortificação e centralização do poder mandinga e imposição de sua hegemonia, que perdurou até a segunda metade do século XIX — mantendo relações com os povos autóctones entre os quais uolofs, nalus, biafadas, tendas, landumas e fulas — pretendemos analisar os processos de islamização dos mandingas soninké (animistas, nas regiões de Senegâmbia). Também de outras comunidades que até então pagavam tributos aos mandingas, mas mantinham os cultos ancestrais, apesar da expansão e influência islâmica ter sido usada como um mecanismo para centralização do poder mandinga vinculado aos ramos familiares das linhagens Mané e Sané.

O termo mandinguização que é associado à islamização por alguns pesquisadores, porém deve-se ter o cuidado e consideração de que a islamização, segundo Niane (1989), dos mandingas do Oeste e reino do Gabou, deu-se depois da batalha de Kansala, na segunda metade do século XIX. No entanto, o termo mandinguização é relacionado na maioria dos casos à conquista territorial, enquanto que a islamização é agregada aos reformistas fulas vindos de distantes partes da África Ocidental a partir do século XVII — o que não quer dizer que os mandingas de Kaabu desconheciam o islã antes da chegada dos reformistas.

Migrantes mandingas dessa região já tinham conhecimento sobre o islã, e alguns se teriam convertido, mas não eram praticantes do mesmo, porque ainda valorizavam o

tradicionalismo africano. Podemos atribuir isso a dois fatores primordiais: primeiro, o fato do não abandono e da salvaguarda das tradições dos antepassados que esses mandingas nunca deixaram de praticar, e segundo, as relações com os autóctones da Senegâmbia que eram denominados de pagãos, segundo a expressão colonial portuguesa, que também nunca abandonaram os seus legados ancestrais. Esses dois fatores encontram respaldo na vida cotidiana dos mandingas muçulmanos de Kaabu. Por exemplo, dos artefatos que foram encontrados na tabanca de Gabu em Sumacunda, nas proximidades de Kansala, que representam o poder tanto na figura do homem quanto da mulher, simbolizando a arte mandinga vinculada ao islã.

As fontes orais sobre os mandingas de Kaabu, recolhidas no final de século XX, no contexto historiográfico, histórico e etnográfico por Denis Creissels e Cornelia Giesing (2017), remontam a um passado na fala dos Galisa que contam que, em Kangaba e Niane, províncias do Mali, onde eram investidos os reis de Kaabu, ainda se praticavam cerimônias tradicionais no santuário de *Kamabolon*, mesmo com a penetração islâmica. Esses ritos culturais ainda prevaleciam entre os Kabunké até a segunda metade do século XIX, nos lugares sagrados denominados de *timpa* (lugar).

Os lugares reservados para grandes cerimônias eram denominados *manden kaaba* (local de reunião), onde se encontra, no grande vestíbulo, o *bulumbun* (tambor sagrado), usado para a comunicação dos grandes eventos sagrados, incorporado na organização da concepção simbólica dos espaços políticos, sociais e culturais de Kaabu. Onde o respeito pelo sagrado é realçado pelos detentores de poderes, e conhecedores dos lugares sagrados, guiados pelos espíritos ancestrais. Esses tradicionalistas poderiam ser ferreiros, caçadores e até mesmo o rei, chamados de senhores da terra — conhecedores das forças ocultas que a terra contém em seu ventre.

As comunidades fulas, uolofs, sérérés e mandingas do alto Senegal construíram uma coletividade islâmica bem sedimentada aos seus moldes culturais, a partir do século XVI, com a presença do chefe fula Temella e seu filho Koli Tenguela, formando a dinastia *deenianke* a partir de 1512, contribuindo para que mais tarde fosse fundado o primeiro estado teocrático em toda a África Ocidental, Bundo, e a dinastia *Sissybe* por Malick Sy em 1690, final do século XVII.

Havia ainda a presença massiva de *bexerins* (ensinadores islâmicos) e *almanis* (chefes religiosos) que se deslocavam pelas profundezas de toda essa região levando os ensinamentos do Alcorão (livro sagrado dos muçulmanos) às comunidades ditas *soninké* (“pagãs”). Cabe

dizer que do século XVI ao XVIII, o islã na região da Senegâmbia esteve mais atrelado aos fulas do que aos próprios mandingas.

As comunidades que viviam nas delimitações de Kaabu continuam adeptas das tradições costumeiras, sobretudo os próprios mandingas. Se analisarmos todo o contexto historiográfico antes e depois do século XVIII, chegaremos à conclusão de que a adesão ao islã por parte dos mandingas da aristocracia Kabunké, enquanto formação de um estado mandinga pré-colonial, assim como o Gabu colonial, é moderna, ou seja, referente à segunda metade do século XIX, após a queda de Kansala.

Com a influência dos fulas vindos das regiões supracitadas, embora se reconheça que antes desse período havia mandingas muçulmanos (porém em menor número) principalmente nas tabancas que faziam divisa com as regiões islamizadas de Futa Toro e Futa Djalon, o processo de islamização dos mandingas, que mantinham forte apego ao tradicionalismo, assim como com relação aos povos autóctones, se deu num processo lento e quase imperceptível ao longo do tempo.

Não podemos ignorar, ainda, o fato de que houve perseguição por parte dos não-muçulmanos, que compartilhavam os mesmos terrenos; no entanto, isso não foi mencionado nos relatos dos irmãos Galisa em momento algum. Além disso, os Galisa caracterizam como uma verdadeira *jihad* a invasão dos fulas ao território de Kaabu. Tanto os mandingas como os fulas perseguiram as pessoas que ainda mantinham suas crenças ancestrais. O que também faziam os chefes mandingas *soninké* (pagãos, numa etimologia cristã-europeia), sarokolés, djacancas e biafadas, enquanto cultura dominante e detentora do poder em Kaabu; embora marabus e estudiosos islâmicos da sub-região defendem uma expansão mais pacífica, também incorrem em perseguições.

O termo *soninké* também aparece em *La mémoire des Mandinga et des Sòninkee du Kaabu* (A memória dos Mandingas e dos Soninké do Kaabu), nos manuscritos de Tarikh Mandinka de Bijini²⁵, pertencentes às famílias muçulmanas Báio e Casama, Daabo, Saama e Sanaa, residentes de Bijini, que fazia parte da jurisdição territorial dos mandingas de Kaabu, que caracterizam as nobrezas Kabunké como pagãos e infiéis. Esta província Kabunké foi fundada na segunda metade do século XIX por mandingas muçulmanos pertencentes às famílias acima suscitadas.

²⁵ Esta província Kabunké localizado entre as províncias muçulmanas mandinga do centro oeste ao sul do antigo Kaabu que se estende até o vale do Rio Geba, Corubal e se amontoa até Contuboel e Sonaco, próximo aos afluentes de Geba a alguns quilômetros do sul de Bafatá a segunda vila da Guiné-Bissau.

As memórias Kabunké, assim como as fontes coloniais, legitimam o grande papel das famílias Bayo e Casama na expansão islâmica na Guiné-Bissau, denominados por diversos nomes: bexerins, imã ou almamis, maometanos, entre outros. No entanto, as duas famílias mandingas residentes em Bijini criam um distanciamento religioso com os mandingas de Kaabu denominados por eles de soninké (pagãos infiéis). Além do mais, a origem das famílias Bayo e Cassamá de Bijini é associada ao Bundo, um centro de poder dos reformistas islâmicos fulas desde o século XVII.

As famílias Báio e Casama mantiveram *status* social islâmicos na Guiné-Bissau, mas o privilégio da islamização é cedido aos nhantcho (realezas mandingas) Mané e Sané, mesmo sendo considerados soninkés até o século XIX. Apesar do parentesco entre essas famílias, ainda é visível na contemporaneidade o patamar estabelecido desde a hegemonia das famílias reinantes de Kaabu no período entre os séculos XIII a XIX.

A minha vivência entre ambas as famílias durante duas décadas me concederam o conhecimento e experiência desse distanciamento hierarquizado entre as famílias supracitadas. Em compilação à minha experiência, os manuscritos de Tarikh Mandinka de Bijini nos agraciaram dessa hierarquização. Ademais, a influência em termos numéricos das famílias Bayo e Cassamá é bem menor em relação a Mané e Sané na atual Guiné-Bissau. A que se deve esse motivo? A imigração para a Gâmbia e Senegal é uma hipótese que não podemos desconsiderar, porque existe um número significativo da família Báio e Casama.

O manuscrito do Tarikh Mandinka de Bijini é separado em quatro partes, contendo as crônicas e as origens de Kaabu até a sua queda, redigido em língua árabe, recolhido e transcrito em mandinga, português e francês. Apresenta-nos um conjunto de informações sobre a aristocracia Kabunké, como uma identidade mandinga que manteve os seus costumes milenares ao longo de seis séculos.

A língua é uma identidade cultural, social, política e econômica de qualquer civilização; ela é o epicentro da história e da historiografia desde a antiguidade até os nossos dias. Refletimos e redigimos historicamente por meio da língua, das narrações contadas e repassadas através da fala ao longo do tempo. Porque a memória é muito grande para ser guardada por uma única pessoa, segundo as memórias coletivas dos mandingas de Mali.

Nos limitaremos a considerar que o islã foi um meio para a unificação e centralização do poder mandinga em Kaabu, pois seus líderes mantinham duas crenças: o islamismo e os costumes tradicionais, que eram proibidos por muçulmanos. Havia influência dos líderes muçulmanos como os marabus, os *almamis* ou *imãs* (chefes religiosos), que governavam os

estados teocráticos, a exemplo dos fulas de Bundo. As memórias coletivas da Senegâmbia nos contam que os fulas de Kaabu na sua maioria são provenientes da localidade de Bundo.

Creissels e Giesing (2017) analisaram uma conversa do sábio marabu Cheikh Omar Tall com o Janke Wali na sua visita à Kansala, na qual o rei dos mandingas lhe ofereceu gado como presente, para “glorificar” a presença de seu hóspede. Esse momento específico, que é tomado pelos pesquisadores como um simples diálogo entre o sábio e o rei, deixa a entender a não cedência do próprio rei dos mandingas ao islã, que mesmo convertido não era praticante, porque ainda era devoto às tradições ancestrais do seu povo.

Mamadou Jao (2002) informa que não foram os primeiros fulas aqueles liderados por Tchikan Embaló e seu filho Kunta Meta, vindos de Bundo, os principiantes dessa islamização do reino de Kaabu, mas sim seus descendentes, que ainda consumiam aguardente. No entanto, esse processo de islamização estendeu-se a outros povos como balantas (aqueles que resistem numa tradução crioula), que eram atormentados, perseguidos. No entanto, os balantas preservaram em suas crenças e tradições islâmicas as memórias de Kaabu, ostentando os sobrenomes Danfá, Sadjó e Mané, que são típicos entre os mandingas soninké. Hoje em dia os balantas islamizados ou balantas Mané/Mansonkas, como são apelidados, se encontram na sua grande maioria na zona norte da atual Guiné-Bissau, na localidade de Mansoa.

A partir das informações históricas de Boubacar Barry (2000) sobre o Kaabu como uma grande entidade histórica da Senegâmbia, temos que ele precisa ser estudado antes do século XVIII, dando ênfase às estruturas sociais dos povos autóctones antes de sua formação, que foi demarcada pelas conquistas dos mandingas. Deve-se ainda levar em consideração a batalha de Kansala, assim como os processos de islamização em relação aos povos que compartilhavam os mesmos espaços do Reino Confederado de Kaabu.

Essas pequenas relações podem responder a perguntas tais como: por que o islã não é unânime entre fulas e mandingas que são em maioria de fé islâmica? E por que ainda mantêm as suas crenças ancestrais incorporadas ao islã? Ainda, o quanto o estado Kabunké ajudou na formação dos estados modernos de países como Guiné-Conacri, Guiné-Bissau, Senegal e Gâmbia? Perguntas aqui respondidas, seguidas de outras respostas que serão dadas ao longo deste trabalho.

Considerações finais

Quando se trata do Reino Confederado de Kaabu, num panorama mais abrangente dos estudos da costa da Guiné-Bissau, num passado não muito distante, é mais fácil encontrar documentos coloniais que procuram enaltecer seus fanatismos e dominação de um império

marítimo sob um olhar dos mais reducionistas, que vai contra os princípios endógenos e culturais dos povos considerados por eles inferiores, não-civilizados e animistas, tudo em razão de sua própria incompreensão e incapacidade de entender o outro apenas como diferente.

Muitas dessas narrativas históricas em África, assim como seus pesquisadores, sofreram influência da colonização, que soube manipular os povos autóctones a ponto deles incorporarem uma forma reducionista e inferiorizada para escrever e descrever a história do continente, usando inclusive o método da oralidade, que é tão antigo quanto a própria etnografia. Mas hoje renegam a oralidade nas pesquisas, esquecendo que usaram da mesma fonte para narrar a história dos povos.

Eximindo qualquer possibilidade de relações intercambiáveis que foram desenvolvidas nessas localidades, numa espécie de revezamento dos povos que aí habitavam, costurando uma ligação de parentesco apesar dos problemas territoriais, sociais e culturais que existem entre eles, assim como em qualquer sociedade que mantém uma convivência à base do respeito e da solidariedade, independentemente do pertencimento às mesmas linhagens ou famílias consanguíneas.

Os mandingas, assim como os fulas, ajudaram na propagação do islã em toda a África Ocidental e após o fim do império mandinga e, derrotados pelos seus vizinhos fulas, acendeu outro regime: fulado ou fulanização, que no entanto não durou como o império mandinga por causa da interrupção da dominação colonial e conflitos por territórios com outras etnias como os balantas e biafadas.

Apesar de não existir consenso com relação à chegada dos mandingas na atual Guiné-Bissau, cronistas e eruditos como Valentim Fernandes (1940), Almada (1946), da Silva (1969) e outras referências, supõem que os mandingas ocuparam a região compreendida entre a margem sul do rio Gâmbia e a terra de Guinala (atual Quinara), junto ao Corubal no sentido oeste e leste e povoaram o território situado entre a foz da Gâmbia até muitas centenas de quilômetros para o interior nos séculos XVI. Carlos Lopes (1989), um dos mais renomados historiadores guineenses, na sua descrição geográfica de Kaabu e seus vizinhos também atenta uma data próxima do século XIV, no florescer do império mandinga, em conformidade com Proença Garcia (2003). Enquanto que Mamadú Mané (1989) fala da migração dos mandingas do Mali para o império de Kaabu ainda no século XIII.

Talvez não seja sábio entrar no confronto teórico que envolve a chegada dos mandingas, mas também não podemos fugir dele, porque no próprio texto delimitamos essa chegada a partir do século XIII. Além do mais, os séculos são sempre um problema no campo

da historiografia, que por vezes está ultrapassada no campo de debate. Por tais razões demos mais prioridade em algum momento às relações e convívio entre esses povos, porque pelo que foi escrito tanto por pesquisadores africanos, assim como as fontes coloniais, é uma história que valoriza muito os mandingas, o que de alguma forma acaba repudiando outros povos, que tiveram um papel preponderante antes e depois da conquista dos mandingas ao Kaabu.

Esperamos que este estudo e suas análises desenvolvidas a partir do processo de migração dos fulas e mandingas até a costa da Guiné-Bissau, formando hegemonias identitárias e religiosas perante os percursos de conquista, se faça presente nos debates e possa contribuir nos estudos da organização social dos mesmos, perante esse percurso migratório. Pois o processo migratório e de conflitos internos entre famílias das mesmas linhagens e ancestralidade em comum àquele tempo compõem o epicentro das relações de parentesco na região que corresponde à antiga Senegâmbia no tempo atual.

Esse pertencimento a uma família mais alargada ajudou na consolidação dos mandingas e fulas na costa ocidental africana. Os mandingas partiram do Mali, estendendo seus parentescos até sedimentar em Kaabu, tendo todo um processo de conquista em relação aos povos autóctones como nalus, biafadas, banhus e outros. Os fulas chegaram à África Ocidental com os seus grandes guerreiros, a exemplo de Koly Tenguela (1512) e Malick Sy (1690), conquistando as regiões onde passaram, e formando linhagens como *deeniyankee*, *torobe*, *syssibe*, *jawbé* e muitas outras, fato que ajudou na consolidação de todo o Futa Toro e Futa Djalon.

Os nomes que mencionamos no texto como fulas, fulbe ou peule, soninké, mandinga ou mandinké, diola ou dioula, sendo estes últimos conhecidos como grandes comerciantes, são denominações que já existiam, mas que foram sendo modificadas consoante as diversificações linguísticas dos povos, e alguns deles aparentemente têm os mesmos significados como fulbe, fula e peúle, mas pronunciadas de maneiras diferentes, dependendo da região.

Evitamos, ainda, a denominação “etnia” que, na forma como é empregada, em geral, traz subentendida a ideia de diminuição de uma raça em relação à outra; preferimos, assim, termos como “povo” ou “comunidade”. Segundo Amselle e M’Bokolo (2017), no livro *Au Coeur de L’ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique* (No Coração da Etnia: etnias, tribalismo e Estado em África), o termo etnia é do grego *ethnos* que significa povo ou nação, surgido recentemente, em 1896, equivalente à tribo, que vai determinando a superioridade de uma raça sob domínio de outra.

A nossa busca em relação ao papel das mulheres nhantcho da nobreza mandinga tem a ver com a invisibilidade que o islã e a colonização ajudaram a sedimentar a partir das memórias de Maalan Galisa. A maneira como os tradicionalistas lembram-se da mandinguização da região de Kaabu, em geral invisibiliza a presença do poder matriarcal a favor do patriarcado, porque esses tradicionalistas vivem numa sociedade hierarquizada e generificada, com um papel proeminente dos homens.

Em suma, pretendemos que este trabalho constitua numa pequena contribuição às produções já desenvolvidas sobre os povos da localidade de Kaabu, antes e depois da anexação religiosa islâmica dentro das suas estruturas sociais, econômicas e ancestrais, levando em consideração as nuances intercambiáveis que se desenrolaram nas relações dos povos autóctones e os que migraram pelas redondezas do grande Reino Confederado de Kaabu.

CAPÍTULO 2: A SOBERANIA DA MANSÁIA NA ESTRATIFICAÇÃO DOS NHANCHO DA ARISTOCRACIA KABUNKÉ.

Este capítulo fala do papel político, econômico, militar e social da mulher africana, que é tão antigo quanto a história da humanidade, que apenas nos últimos anos começou a ser divulgado na academia africana e diaspórica e, sobretudo, a partir de uma visão endógena — de dentro da África para fora.

Inicialmente, feitos históricos do compartilhamento do poder entre homem e mulher na sociedade mandinga da Bacia do Níger ao velho *Djolibá* (Grande rio, numa etnologia mandinga), até os rios da Senegâmbia foram conhecidos graças às fontes orais, manuscritos dos *tarikis* (historiadores) árabes e fontes colônias provenientes da recolha das tradições mandingas do Oeste.

Os mandingas da aristocracia Kabunké/Kaabu — referido em fontes guineenses e portuguesas como Ngabou, N’Gabu ou como Império do Gabu, estado africano organizado por lideranças de origem mandingas não islamizadas, cuja influência política se estendia das atuais Guiné-Bissau e Guiné-Conacri até a Gâmbia e Casamance — embora não dispusessem de organismos administrativos definidos ou de um aparelho centralizado de governo, governavam seu estado segundo uma confederação de povos de língua senegalo-guineense, mandinga e fula, congregando indivíduos de origem uolof, sererê, diula, bainuk, balanta, bijagó, papel e biafada, entre outros.

Originalmente era parte integrante do antigo Mali, estando até o início do século XVI sob a autoridade dos mansês (rei). Com o enfraquecimento do Mali, os antigos representantes locais do governo, chamados *farins*, organizaram as bases de poder do Estado, concentrando o poder em um conselho de chefes das principais linhagens, chamado nhantcho (nobrezas mandingas), que passou a ser uma aristocracia militar governante cuja sede era a cidade de Kansala. Gradualmente influenciado pelos povos fulâni/peul/fula a partir do século XVIII, o Kaabu passou a se enfraquecer, resistindo a diversos ataques das lideranças muçulmanas que lhe moviam uma *jihad* a partir do Futa DJALON (maciço montanhoso no centro da atual República da Guiné, estendido da fronteira da Costa do Marfim à do Senegal, paralelamente ao litoral). Sua capital foi sitiada e atacada pelas tropas lideradas por Alfa Molo, até ser conquistada e ocupada em 1867.

Agregados em uma simbiose multicultural das diferentes comunidades, pois repartiam o terreno com outros, começando desde os balantas, djolas ou jolas, fulas e banhus até os saracolés, felupes, uolof entre os demais, que partilham ainda os mesmos espaços dos estados modernos que compunham a aristocracia Kabunké: Guiné-Bissau, Senegal, Guiné-Conacri e Gâmbia. As tradições milenares, artes plásticas e instrumentos musicais como a *kora* (uma espécie de harpa) comprovam estas miscigenações.

Em todas as epopeias e mitos da fundação da aristocracia Kabunké, é enaltecida a história de uma mulher de origem mandinga, banalizada pela tradição oral em coadjuvação à historiografia e narrativas coloniais e sábios muçulmanos que vivem numa posição de hierarquia. As tradições orais a cristalizam como filha do mansã de Mali, que fugiu e foi encontrada por caçadores de origem fula nas grutas não distantes do Kaabu, onde teve três filhas que fundaram as três primeiras províncias de Kaabu (Sama, Pathiana e Djimara), que constituem a estratificação das linhagens nhantcho.

As linhagens de sucessão do poder dos mansã (reis mandingas) de Kaabu eram incumbidas e confiadas à irmã do rei, que não era necessariamente o líder de toda a comunidade, mas que resguardava o dom e o espírito dos ancestrais mandingas do oeste. Para as sociedades antigas da África Ocidental era permitido o homem ter várias esposas, que por ventura não poderia servir a todas na mesma dimensão, por isso os filhos provenientes do matrimônio eram questionáveis por parte paterna. Concebendo desta forma a mulher, o elo que costura e unifica o poder dominante dos homens.

Os governantes mandingas tinham várias esposas uma delas era *baramuso*: a preferida, que se encontrava numa posição privilegiada em relação às demais esposas da autoridade central. Mas vejam, não necessariamente eram aquelas que detinham o poder compartilhado, denominado de *Kasa (Qasa)* — equivalente ao poder do mansã, título dado à primeira esposa. Observa-se ainda, que às favoritas são atribuídos os fracassos dos seus maridos.

Os vestígios do passado como as estatuetas de *sónó fêmea*, bastões de comando que simbolizam o poder da *mansãia* (realeza mandinga), decoradas de esculturas que apresentam características de uma mulher, são figuras que elucidam repartição de poder na hierarquia matrilinear dos mandingas de Kaabu. Invisibilizado ao longo dos tempos pelos próprios detentores dos saberes africanos, “*djelis*”, em coadjuvação com o islã, o cristianismo e a colonização europeia.

Os *sonoje* da Senegâmbia são insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas — “*sónó fêmea*”, composta de hastes de metal com braços laterais curvos e

decoração na extremidade. São decorados com esculturas, e as cenas representadas sugerem por vezes o compartilhamento de poder entre governantes masculinos e femininos. Na maior parte das vezes, podem-se ver figuras eqüestres com padrão de representação masculina, mas em alguns casos são mulheres que aparecem representadas: “uma esculpida de forma ereta assenta os pés sobre duas cabeças estilizadas. Na peça preservada na Universidade de Yale, a representação dual da autoridade é mais explícita” (MACEDO, 2018, p. 15). Ou seja, a decoração mostra duas figuras eqüestres, uma masculina e outra feminina, ambas portando nos ombros bastões de comando.

O semblante da mulher reproduzida no *sónó fêmea* rompe com o passado romantizado das antigas sociedades mandingas, politicamente elitizado pelos detentores dos saberes islâmico e culturalmente soberbo aos tradicionalistas que ignoram o compartilhamento do poder na sociedade Kabunké, que sobreviveu a todas as turbulências políticas, religiosas e conquistas territoriais desde a idade medieval africana até ao moderno. O *sónó* da antiga Senegâmbia e a arqueologia da memória cultural mandinga na África Ocidental simbolizam as formas tradicionais de poder do mundo mandinga.

As fontes da nossa pesquisa serão demarcadas metodologicamente em estudos do passado e recentes que serão retratados ao longo do texto; descobertas arqueológicas por meio de insígnias encontradas na localidade de Sumacunda (território pertencente ao antigo reino de Kaabu mandinga) que preconizam residualidade do poder na formação dos estados mandingas antes de Kaabu. As precariedades das produções endógenas escritas em relação ao compartilhamento do poder centralizado da confederação dos mandingas da Senegâmbia do século XVIII e XIX dificultam os trabalhos dos pesquisadores interessados na estratificação matrilinear Kabunké.

Neste debate implicaremos as fontes historiográficas do poder compartilhado da estratificação *nhantcho* (nobrezas mandingas) na formação da aristocracia Kabunké, acentuando-se nas linhagens dos reis asseguradas por mulheres, mas cujo monopólio de poder estava centralizado nas mãos dos homens.

Estas informações foram repassadas por *djolof de Baol*, *Wagadu*, *diafounu* e famílias originárias do reino de Kaabu que eram de origem matrilinear. Bakari Sidibe e Sénéké Mody Cissoko em 1975-1976, dois tradicionalistas que participaram do congresso dos estudos e história dos mandingas do oeste em Londres, nos conduzem a entender os processos de sucessão do poder Kabunké.

Os quatro períodos indicados na *Histoire des Mandingues de L'ouest* (A História dos Mandingas do Oeste), definidos por Djibril Tamsir Niane (1989), trazem menção sobre a

linhagem matrilinear desde o período da sua formação, unificação e centralização do poder do século XIII ao XVI, assim como a independência e o desenvolvimento territorial, político e econômico do estado Kabunké com o império de Mali no século XVII e XVIII e, por último, a queda da aristocracia *nhantcho* na segunda metade do século XIX. Kaabu independente no século XVIII, Niane destrinchou intensamente sobre as nobrezas dos *mansã* com mais ênfase na figura masculina de Biram Manseté e outras personalidades com quem manteve relações comerciais no tráfico de escravos do Atlântico. Assim menosprezando o papel da mulher mandinga *nhantcho*, que segundo ele estava acomodada a uma liberdade sexual e sem grandes poderes.

Djins (gênios africanos) apontam um modelo social Kabunké proveniente das tradições de autoridade do reino mandinga, com uma estrutura organizacional onde as mulheres detinham poderes e privilégios.

As compilações das várias fontes da epopeia mandinga de Kaabu pouco destacam a divisão de poder entre homem e mulher, mesmo sendo essa tramitação do poder por via matrilinear, e tradicionalistas são iniciados pelos costumes jurídicos mandingas islamizados (processo de integração do continente africano ao mundo dito muçulmano, maometano ou islâmico). Preferem vangloriar uma descrição patrilinear, militar do Kaabu.

Um dos maiores empecilhos da historiografia originária mandinga tem sido a confiabilidade das memórias ancestrais orais e escritas, paulatinamente corrompidas pelos próprios detentores de conhecimento africanos, “homens” que ao longo dos tempos preservaram e mantiveram uma história hierarquizada em suas posições sociais.

Foram impostas com intuito de apagar realidades outrora existentes “linhagens matrilineares” e formas de poder no mundo mandinga, embora em comunidades não islamizadas houvesse um deslocamento de poder feminino e masculino que era compartilhado. Repare que este período retrata uma fase de esvaziamento das instituições da autoridade compartilhada.

O pingente masculino desnordeou o sagrado para suprir e inferiorizar a mulher no passado, criando ideologia e dramas que são vividos cotidianamente, enquanto se defendem um ao outro. Mesmo com a necessidade de uma exigência e reflexão histórica e antropológica que deve ter seus prolongamentos.

Sènèkè Mody Cissoko (1969) aponta a posição de governo das mulheres na antiga *mansãia*, a partir de dados recolhidos das tradições orais de reinos antecessores do Kaabu como Niomi, Badibu, Diahra e Kiang. As tradições orais afirmam que as primeiras soberanias dos mandingas foram de mulheres, e mesmo após a vinculação da sucessão masculina. As

mulheres velhas do clã eram investidas do poder real denominadas de *mussu mansã* (que significa literalmente mulher rainha). Estas fontes foram contadas por seus vizinhos sérérés, diolas e fogny que admitiam a sucessão do poder dos mandingas da Senegâmbia, impregnadas no sistema matriarcal.

No Badibu e Niomi as mulheres mais velhas do clã foram investidas do poder real simbolizando o compartilhamento de poder. Por outro lado, elas tinham direito a representações nas assembleias. Compunham os tribunais que julgavam mulheres, o que geralmente não acontece entre os mandingas de Kaabu, pelos motivos descritos acima.

Numa das conferências proporcionadas pela sociedade SCOA (Associação para a pesquisa científica em África negra) em 1975-1976, foram convidados vários especialistas europeus e tradicionalistas africanos, conduzidos por Wa Kamissoko ou Wa de Kirina, que conta as glórias do Mali na pessoa de Sundiata Keita até a sua queda. Wa de Kirina escureceu todas as perguntas com base na oralidade e os ensinamentos mandingas repassados por ele, pois ele sabia as respostas porque foi iniciado na casta dos detentores de conhecimentos africanos, os que possuem o dom da fala, os “*griots*”.

Quando perguntado sobre o papel político das mulheres na história dos mandingas por Madina Ly-Tall, investigadora que no momento empenhava-se nos estudos sobre a história das mulheres pré-coloniais antes do século XIII, expõe até que ponto os tradicionalistas africanos mantiveram e sedimentaram o vínculo masculino da cultura como protagonistas e as mulheres como coadjuvantes. Numa das intervenções, a historiadora pediu a Wa de Kirina que explicasse em detalhes como era o procedimento da transmissão do poder dos negócios, se teria sido ela pelo “lado materno” ou “lado paterno”, a resposta de Wa foi a seguinte: em todas as aldeias a jurisdição mandinga era transmitida por via paterna, através da regra exclusiva *fasiya*, a “semente dos pais”.

Em outra parte da conferência, Madina-Ly volta a perguntar sobre o lugar das mulheres mandingas em funções do poder, ao que o tradicionalista repeliu em responder. Imprensado por Hampaté-Bâ, que lhe pede para responder de uma forma precisa e direta, se de fato as mulheres ocupavam posições de privilégio no ofício do poder, cercado pelas perguntas dos dois tradicionalistas e conhecedores dos saberes mandingas, Wa de Kirina responde:

Em que consistia o poder das mulheres? Aquelas que eram dotadas por Deus de conhecimentos excepcionais colocavam esses conhecimentos a serviço de seu marido antes de traí-lo quando tivesse uma oportunidade. Com efeito, foram muito numerosos os mansas que morreram pela falta, pela traição de sua esposa. Penseis a maneira como Niani Massa Kara foi traído por sua esposa e entregue a Mande Fakoli, por causa de uma botija cheia de ouro. Fora esses casos extremos, o certo é

que tudo o que um homem pode conseguir, é uma mulher que o ajuda a acumular poder (CISSÉ; KAMISSOKO, 2000, p. 268-269).

Apesar dessa resposta de Wa de Kirina, que se baseou na culpabilidade das esposas favoritas dos mansã, é de se pensar que na comunidade mandinga pré-colonial, houve sim um compartilhamento de poder feminino e masculino, por mais que tenha sido invisibilizado durante os trajetos históricos dessa comunidade da Bacia do Níger até os redutos de Kaabu.

Após a conferência de SCOA, Wa de Kirina viajou para França em 1976, depois de um mal estar, foi levado ao médico e diagnosticado com um câncer nos ossos de origem desconhecida e em fase avançada. Ele volta para a sua aldeia natal e depois para Dankan-Korini, próximo a Siguiri na atual Guiné-Conacri, uma localidade pertencente ao antigo império mandinga de Mali, e em pouco tempo morre um dos grandes *griots* de Mali.

A morte repentina e precoce de Wa emergiu algumas inquietações e contradições; Wa de Kirina morreu porque havia violado os segredos históricos do Mali, uma versão é que ele procurou igualar-se aos grandes mestres do *Komò*. Outras fontes tradicionais do Mali afirmam que Wa de Kirina foi envenenado pela sua casta de *griots*, por essa ofensa em falar o que não devia na conferência. Como diz o ditado africano; “nem tudo que se vê pode ser falado”.

O contributo de Wa de Kirina como detentor de saberes africano é inegável, e a forma como ele respondia às questões por meio da oralidade demonstra a sua potencialidade em termos de conhecimento das tradições mandinga com influência islâmica. A tradição cristalizou o poder absoluto masculino mesmo sabendo que na sociedade mandinga pré-colonial era vinculado ao sistema patriarcal, como descreveu Ly-Tall (1979), que as mulheres mandingas desempenhavam um papel importante na família, economia e principalmente nas questões políticas, em colaboração, respeito e ajuda mútua com os homens.

Os manuscritos de Tarikh Mandinka de Bijini nos presenteiam com uma notável contribuição historiográfica das memórias dos mandingas soninké de Kaabu. Bijini é conhecida como uma diáspora mandinga muçulmana do Oeste e do sul do antigo Kaabu independente do século XVIII, entendendo Rio Geba com uma cultura expressiva mandinga e árabe provenientes dos movimentos militantes islâmicos na África do oeste, por intermédio dos mouros, imã e majoritariamente bexerins (educadores islâmicos).

As crônicas documentais de Tarikh Mandinka de Bijini foram repassadas pelas famílias centenárias de Badora (Báio, Saama, Daaboo, Sanaa), escrito inicialmente em árabe e traduzida em língua mandinga, retratando o estado Kabunké como animista. As famílias Báio e Daaboo são consideradas propagadoras do islã na região da atual Guiné-Bissau, e constituem hoje uma comunidade minoritária islâmica.

Os eruditos letrados de Bijini outorgaram aos historiadores, pesquisadores e amantes da história mandinga muçulmana do Kaabu, os textos escritos em notas e as histórias orais das crônicas, genealogias e listas dos chefes das famílias e dos *almamis* (chefe religioso) da comunidade mandinga da *tabanca* (vila) de Badora, da aristocracia Kabunké. Mas em nenhum momento mencionam o papel da mulher neste processo.

O poder passou a ser transmitido por sobrinho, e não por filhos da princesa, os ditos *nhantcho*, enquanto os filhos de reis são excluídos da sucessão real, mas são nomeados governadores de províncias (*farins*). Para não perder o vínculo da nobreza são denominados de reis guardiões das fronteiras. Muitos deles acabaram por criar uma autoridade soberana independente do poder do rei, recolhendo os impostos e ficando com maior lucro, e nos casos mais extremos rejeitando o chamado da autoridade central, quando a aristocracia é ameaçada.

Estas fontes recolhidas nada dizem sobre a participação da mulher em toda a faceta da sociedade malinké apesar da negação do mesmo. O viajante Ibn Battuta descreve que a primeira esposa do rei tinha os mesmo privilégios que seu marido e que compartilhavam a governança (DEFREMÈRY; SANGUINETTI, 1854). A mulher era considerada a matriarca da família, o bastião da economia familiar que era produzida tanto em campos familiares quanto em *nako* (campos particulares), para poder garantir a sobrevivência e mantimentos básicos (comida e roupa) para seu marido e filhos.

A mulher somente não participava do comércio a longa distância; mas ela criou um mercado interno de trocas dos produtos vindos dos campos particulares que eram cuidados por elas nas horas vagas, quando não trabalhavam nos campos familiares. Esta pequena horticultura é que mantinha o sustento de famílias enormes, ligadas por laços sanguíneos.

Em relação à nobreza mandinga dos mande pré-colonial do século XIV, e com relação ao império de Kaabu, nota-se que ambos dispunham em comum da sucessão por parte do sobrinho do rei que se casava com a sua prima paterna, pois o rei era pai e tio do seu filho. Isto é, se levarmos em consideração as descrições sobre o reino de Mali por Ibn Battuta, deixando desse modo o poder centralizado nas mãos da família real (DEFREMÈRY; SANGUINETTI, 1854).

Enquanto que no império de Kaabu quem carregava a herança da realeza era a irmã do rei pertencentes às linhagens Mané e Sané, o poder era rotativo nestas famílias. Mesmo após a anexação da família Songo, Mandjam, Djassi, Sanhã e entre as que desempenham os cargos de chefes de província, os *farins*, que não tinham por nascença direito ao trono da realeza, mas sim, podiam adquiri-lo por meio do casamento com uma *nhantcho*.

Em conformidade com Mamadú Mané (1989) no seu contributo sobre Kaabu como uma das grandes entidades do património histórico senegambiano, em relação aos mitos da fundação da aristocracia do império mandinga, vale salientar que teve seu primário através da linhagem de uma mulher de nome Balálá Tinkida, também conhecida de Tenembá, que era uma das filhas do imperador de Mali que fugiu e viveu por muito tempo nas grutas, onde misteriosamente teve três filhas de nome Djimara, Pathiana e Sama, tendo cada uma delas fundado as três primeiras províncias do império de Kaabu. Tenembá é banalizada a favor do mítico fundador e conquistador do império de Kaabu, Tiramakan Traoré, que a mando do imperador Sundiata Keita conseguiu conquistar as terras além-mar, localidades de foz da Gâmbia no grande rio. Após a sua morte, seus filhos fundaram a dinastia Mané e Sané em Kaabu.

A historiografia mandinga do século XIII e XIV destaca a formação da confederação de Kaabu das linhagens matriarcais de *mussu-mansaiã* (mulheres rainhas), por meio de uma padronização do patriarcado em relação à matrilinearidade, mesmo sendo a tradição costumeira viabilizada a partir da mulher misteriosa, Tenembá.

2.1 Poder e gênero

A pequena nuance historiográfica da chegada dos mandingas aos territórios senegambianos chama atenção a muitos pesquisadores e historiadores interessados em estudar os mandingas, mas os mesmos deixam fugir em detalhe o processo da hibridação e sincretismo cultural e religioso das múltiplas comunidades que habitavam estes terrenos. Esta realidade mesclada ao desinteresse dos pesquisadores na análise de gênero carente de dados de maior consistência para o seu estudo, explica um gradual distanciamento dos homens que usam a máscara do esquecimento que inibe a presença da mulher mandinga no poder.

A apreensão de gênero deve cingir na interpretação dos fatos sociais, econômicos, políticos e ideológicos edificados; mas não apontando a mulher como imatura ou de um imaginário suplementar a uma agregação de acesso ao poder político, social, econômico e militar, que marginaliza mulheres na tomadas audaciosas dos poderes em atividade.

As memórias coletivas dos fognys, balantas, djolas, felupes, biafadas, nalus entre os demais, islamizados em parte, nos contam que os mandingas suprimiram os nomes das linhagens e famílias originários do Mali como *Keita*, *Sissoko* ou *Traoré* adquirindo, deste modo, os nomes Mané e Sané, que pertencem às comunidades fluviais da Senegâmbia.

Carlos Lopes (2005), com mais propriedade na sua descrição sobre o Kaabu e seus vizinhos, destaca que a gênese que emana a formação do império confederado está vinculada à epopeia do conquistador Tiramakan Traoré, mas que foi sempre governado pela dinastia matrilinear dos nantcho das linhagens Sané e Mané, que é atrelada nas historiografias regionais de toda a Senegâmbia.

Entretanto, há uma necessidade prévia e imperativa na desconstrução das categorias de análises em relação ao discurso do gênero, sobretudo das narrativas que foram produzidas por homens em toda a esfera historiográfica da região, no qual a fala e o pensamento da mulher foram sempre relegados ao segundo plano. A valorização do poder compartilhado das mulheres nas aristocracias mandingas da África Ocidental exige uma narrativa histórica dos seus legados. Na epistemologia africana há um desafio em relação ao gênero. Oyèrónké Oyéwumí afirma, no texto *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas* (2004), que na sociedade iorubá tradicional de sudoeste da Nigéria, é a antiguidade, e não o gênero, que organiza as relações sociais. Algo parecido pode ter ocorrido entre os mandingas da África Ocidental, onde também a tradição familiar é muito forte e se baseia na idade, e não no gênero. Uma comunidade que valoriza os mais velhos permite que a mulher, sendo mais velha, possa desempenhar uma autoridade de poder. A autora está se referindo a uma comunidade iorubá antes da penetração islâmica e da colonização, em que as mulheres detinham poder dentro do núcleo familiar.

Estas categorias de gênero, onde a mulher é sempre excluída nos processos da tomada de decisões fundamentada no ético religioso e político influenciaram os sistemas matriarcais das sociedades africanas tradicionais, passando a ser impregnadas e fundamentadas dentro das estruturas culturais, criando uma alteração dos discursos que inviabilizam o poder das mulheres.

Naffet Keita enfatiza, no seu belo texto *Do visível ao invisível. Mulheres em questão no Mali: tradição, evolução ou repetição* (2005), que na tradição malinké não é o gênero que define o poder ou a governança, mas sim a germinação dos antepassados que é complementada pela linhagem familiar, por isso tanto a mulher como o homem podiam exercer um poder governativo.

Com relação à visibilidade e invisibilidade das mulheres na sociedade bambará Malinké, onde a domesticação e divisão do trabalho das mulheres em relação ao homem guerreiro, caçador, e os demais saberes africanos criam um olhar de dependência e a valorização do *status* social do homem em relação à mulher. Por exemplo, os cânticos feitos

pelos *dieli* (um *griot* músico ou embaixador) são exclusivos para os homens valentes, excluem o valor do trabalho da mulher que transporta a água, que trabalha no campo familiar e particular criando um mercado interno de troca, e ainda mantém a sua família com alimentos e vestimenta, com base no seu trabalho cotidiano e participação ativa na economia social e familiar.

Vejamos que o autor se refere à mulher malinké num contexto pré-colonial com base numa construção social moderna que idealiza a mulher como doméstica, submissa e sem nenhuma presença no que tange ao poder político e econômico, além de ser reprodutora, e o mesmo verifica-se entre os mandingas de Kaabu.

A análise e o discurso do gênero são recentes em África numa dimensão da pesquisa, mas a sua exigência é categorizada *a priori* para a explicação dos fatos sociais do passado. No entanto, escurecer o lugar e o olhar das mulheres na modernidade é uma demanda imperativa. As instituições deste passado vinculadas à glorificação dos homens das antigas sociedades africanas segregam as mulheres a um viés subjetivo e restrito do modelo social almejado, que foi esquecido no tempo pelos tradicionalistas e detentores dos saberes africanos.

De acordo com fontes orais recolhidas na Senegâmbia nos séculos XIX e XX, por exemplo, a narrativa de Maalan Galisa (2009) que são *griots* mandinga da atual Guiné-Bissau, narram a epopeia da fundação e queda do estado aristocrático de Kaabu, mas em nenhum momento verbaliza a importância da mulher no poder político e social, além de ser a geradora da herança da nobreza Kabunké.

A negação da presença da mulher no poder político nas versões de Malaam Galisa, que aceitam as linhagens matriarcais das mães (*nhantcho*), e o afeto materno dos irmãos heróis *korin* (bastardos) Londi Niman e Terena Niman de *Tumana* (uma das províncias de Kaabu), nos demonstra a importância das mulheres no estado de Kaabu. O nome Niman provém dos mandingas porque os dois eram rápidos e alcançavam as suas vítimas sem ao menos perceber, e também eram bons com a espada. A mãe deles era uma mulher livre, mas que dependia das sobras do seu marido para alimentar os seus filhos, que decidiram tirar a mãe dessa situação se vingado do pai, o que podemos relacionar com a epopéia mandinga do Mali e com a valorização da mãe descrita por Madina Ly. A autoridade dos homens do mandé provinha das suas mães, matriarcas da família, que não eram esquecidas pelos filhos, que presenteiam suas mães e cuidavam delas, pois foram as mães que os alimentaram e cuidaram toda a vida.

As tradições africanas valorizam o papel da mulher na família, economia e política como matriarca que unifica e estrutura todo o tecido social. No entanto, os legados sobre a

autoridade do poder da mulher na África pré-colonial podem ser rastreados e percebidos em canções, mitos, provérbios dos *griots*; elucidando a imagem que a sociedade arquitetou em relação à mulher. Em detrimento do que foi construído pela sociedade moderna, e que deturpam a imagem dessa mulher guerreira sem ao menos reparar essa divisão tênue que define o papel de cada uma delas para a progressão da comunidade.

As mulheres tyapis de *Kolinka*, localizada ao sul da Guiné, mantiveram e resguardaram seus costumes ancestrais, também interviam frequentemente nos regulamentos das questões importantes e, ao mesmo tempo, presidiam alguns casos de eleições dos chefes dos regulados das suas aldeias até século XIX. Nas cerimônias de sucessão as mulheres investiam os homens destinados a serem reis da linhagem matriarcal. Na altura essa região estava sob controle dos fulbe de Labé (atual Guiné-Conacri).

Entre os *bijagós*, as mulheres é que comandavam as cerimônias e ritos de passagem dos homens, mesmo nos lugares que constituem uma legitimação do domínio do poder masculino na África moderna. A transversalidade do gênero não é definida pelo sexo nas questões de poder nas sociedades africanas tradicionais. Cumpre informar que as fontes dos irmãos Galisa são provenientes da recolha das tradições orais, além do mais são *griots* mandingas da atual Guiné-Bissau.

Keita (2011) entende a dominação simbólica da mulher nas sociedades Bambará, Songai e, principalmente, entre os Tuaregues, onde a natureza da estrutura social é matriarcal, e concede um lugar de privilégio às mulheres que sentavam ao lado dos seus maridos em grandes *tamenokalats* (as assembleias aproveitando desse privilégio, podendo dar suas opiniões nas tomadas das grandes decisões).

Nessa mesma sociedade bambará as mulheres são detentoras e chefes da pecuária, e, sobretudo, em agricultura agregada à economia familiar e social. Além disso, a mulher participa das pequenas e grandes batalhas como os seus maridos. As sociedades aqui referidas são diferentes das mandingas, mas com algumas especificações bem semelhantes no que compete ao espaço da mulher, que determina um poder dentro das suas estratificações, assim como os de Kaabu.

A influência islâmica em menor dos casos perpetuou uma pausa em termos do *status* das mulheres nessas sociedades, apesar de sua função insubstituível na reprodução, “ela” jamais intervém como vector de progressão e desenvolvimento para a sua organização social. Assim, restringindo-as em termos de exercício de poder político, bem como na conseqüente submissão aos homens, mesmo nos lugares onde as mulheres determinam uma independência.

Exemplos são as decisões sobre casamento e circuncisão como costume mandinga associado ao islã.

Quando se trata dos nhantcho, principalmente, dos irmãos *Korin* da província de Sumacunda, capital de Tumana, verifica-se o significado das mães nhantcho serem livres, enquanto os seus filhos bastardos, e reconhecem apenas Tiramakan como o modelo fundador de Kaabu, uma narrativa que favorece sucessão patrilinear em Kaabu.

Os Galisa reforçam o ponto de vista da cultura mandinga em filiação matrilinear que está próxima de escravidão e de desordem, porque o filho de um escravo pertence ao senhor, portanto, é classificado como sua mãe e permanece no mesmo lugar. Entretanto, é de salientar que existe uma contradição e diferentes perspectivas interpretativas dos nhantcho em Kaabu. Os sobrenomes das mães dados aos filhos entre os mandingas podem sinalizar a constituição dos segmentos matriarcais que correspondem à inúmera de processos fisionômicos conhecidos nas sociedades patrilinear da região. Em outras palavras, por mais que houvesse uma transmutação de poder matriarcal para o patriarcal no quesito da formação dos mandingas de Kaabu, ainda é perceptível alguns resquícios da autoridade do poder das linhagens das *musu mansaiã* (rainhas mandingas).

Na abordagem sobre *musu mansã* de Kaabu, Abrantes (2018) e Macedo (2018) enfatizam que o Kaabu era uma confederação dirigida em sua maioria por mandingas, onde o poder era rotativo entre os nhantcho que dominavam as províncias de Sama, Djimara e Pathiana — filhas de Tenembá ou Tinkida Balálá, somente podia ser *mansã* quem pertencia os nhantcho.

O requisito para ser rei era ser filho de uma *nhantcho*, que são descendentes de Tenembá, nobrezas mandingas Sané e Mané. Essas mulheres não eram comuns em relação a outras, além de pertencer à realeza algumas delas eram filhas de castas de ferreiros, tecelões, entre outras profissões que exerciam uma influência política da estrutura Kabunké. Detinham um dever privilegiado dentro da concepção monarca da estratificação da autoridade do império de Kaabu, que vai muito além da divisão dos trabalhos. Ariane Djossou, em *Culturas Africanas e Maternidade: sobre alguns mitos fundados em países nagôs* (2012), na sua concepção sobre as culturas africanas e maternidade, traz uma crítica em relação à figura da mulher nas sociedades africanas, na qual universo está organizado de acordo com a dualidade complexa da cosmogonia porque o recurso ao simbolismo do sexo dita o universo das relações humanas.

Precisamos subverter essa lógica paradigmática em termos da valorização do lugar de fala em termos discursivos do gênero, porque toda categoria de análise conceitual

contemporânea africana é associada ao corpo da mulher. Pensamento religioso e cultural influenciado pelo ocidente, o que desnorтеia por completo sobre o ser mulher africana.

O feminismo como um conceito mais recente que afeta diretamente as mulheres urbanas, não faz parte da proposta deste trabalho, mas observa-se que não é algo rejeitado em África, embora seu alcance não se faça presente nas profundezas rurais, por motivo dos ensinos precários e a falta da estrutura organizacional bem perceptíveis e, por último, a precariedade de bibliotecas em grandes cidades.

Em suma, diríamos que a academia, como uma instituição de mudança, nos proporcionou interesse em estudar o conceito das mulheres africanas no passado, aspiração à igualdade não é mais o trabalho de poucos, mas tornou-se um fenômeno entre as pesquisadoras e pesquisadores em parte não-africanos. Nas condições atuais estas mutações historiográficas do papel político, econômico, militar e social da mulher mandinga na sociedade Kabunké não são mais imaginárias, mas sim realidades reinventadas por lutas de classe e inclusão das mulheres na história do Kaabu. Finalmente a mulher está sendo incluída na historiografia Kabunké como uma categoria política, fomentando novas estruturas e criando hipóteses que nos obrigam a rever a mulher como uma agente ativa na estratificação *nhantcho*, e ao mesmo tempo respondendo perguntas silenciadas pela historiografia.

2.2 As narrativas coloniais com relação à soberania das mulheres na aristocracia Kabunké

Esta unidade narrativa apresentada por meio de registros escritos coloniais durante a fase de conquista permitiu aos africanistas e administradores-etnógrafos conhecimento detalhado sobre os povos sob sua guarda, mas as conjunturas em que os textos foram recolhidos nas línguas autóctones e traduzidos em francês, inglês e português distorcem as realidades históricas africanas na forma que pretenderam representá-las.

É de conhecimento geral que as ditas fontes coloniais sempre relatam a história do outro com inferioridade, subjugando-a. Na tentativa de suprir e desconstruir essas historiografias alguns e algumas pesquisadoras concebem novas ideologias políticas do saber e saberes endógenos (locais) da África que adulteram as realidades africanas. Porém, é de explicitar que os relatos de viajantes, cronistas e eruditos coloniais serão analisados com um olhar mais minucioso e crítico, mas sem necessidade de um diálogo mais profundo, sem necessidade de prolongar debates às vezes canônicos e ultrapassados.

Como bem descreveu V.Y Mudimbe sobre *A invenção da África* (2013), em substituição a sua *Gnose* (conhecimento), os intelectuais africanos não precisam de ideologias

que respondem o ocidente, mas sim de descolonizar o pensamento acadêmico africano que desnor-teia a historiografia do continente e cria discursos de alteridade mesmo nas categorias de análise e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental nas descrições afrocêntricas. O continente dispõe de intelectuais não-eurófonos que produzem conhecimentos locais, idealizados por africanos, segundo Omar Kane, no seu livro intitulado *África y la producción intelectual no eurófona in: introducción al conocimiento islámico ao sur del Sahara* (2011). Sábios muçulmanos árabes, mandingas, fulas, djolas, serérés, contribuíram de uma forma magnífica em toda a área do saber da modernidade.

Os *Manuscritos de Valentim Fernandes* (1507) referem os costumes e leis das comunidades onde ele vivia nos rios navegáveis da Senegâmbia, trazendo o exemplo dos banhuns, felupes, biafadas e mandingas que dominavam militarmente essa região do século XIII ao XIX, sob jurisdição dos mãimãsa (rei mandinga). De acordo com o seiscentista, quando morre um rei seja em batalha ou não, os povos que habitam o rio de Gâmbia, principalmente os mandingas, costumam sepultar os mortos com os seus pertences, armas (azagaia, arco e flecha), primeira esposa e sua criada particular para lhes servirem no outro mundo.

As afirmações que comprovam um olhar reducionista sobre a submissão da mulher em relação ao homem não passam de um mito recolhido no século XVI por um cronista europeu, e foram repassadas de gerações após gerações para suprimir a presença da mulher como entidade que exerce uma determinada influência e poder nessas comunidades de uma forma negativa, consagrando a fidelidade e as diferenças de gênero masculino num viés da mulher dependente na sociedade mandinga. Um passado romantizado pelos *griots* e concebido com a colonização e a islamização na sociedade africana. É de saber que esse mito fundador das linhagens dos nhantcho descrita por Valentim Fernandes, um livreiro de origem germânica que viveu em Lisboa, deriva dos povos jalofos. Algumas fontes afirmam que Fernandes não chegou a estar nos lugares que ele descreveu.

As mesmas descrições sobre o mito fundador nhantcho ganharam novas dimensões com André Álvares de Almada, oficial cabo-verdiano nascido de pai português e mãe africana que atuou como capitão na cidade de Ribeira Grande, Ilha de Santiago, com larga experiência comercial com os povos da Senegâmbia e Guiné nas décadas finais do século XVI. Escreveu em 1594 o *Tratado Breve dos Rios (ou dos Reinos) de Guiné do Cabo Verde*, um dos mais detalhados registros de cunho etnográfico sobre os costumes, instituições políticas e atividades econômicas dos grupos que habitavam o litoral dos atuais Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné-Conacri e Serra Leoa. Na sua viagem à costa da Guiné, relatou os costumes e

sucessão da herança entre mandingas e outras sociedades da senegambianas, jalofos de Casamance. Narrativa traçada nos primórdios da chegada dos mandingas no rio Gâmbia. Interessa observar, também, que a mesma situação foi narrada por André Donelha em 1625, mas com uma diferença fundamental: o agente que realizou o ritual de cura não era um bexerim, mas um jambacos. O papel do historiador é perceber que esta narrativa foi recolhida por intermédio de um muçulmano no caso bexerim, mas para um não muçulmano esta narrativa teve seu acontecimento por um curandeiro não muçulmano. O reino uolof era grande e poderoso e os mandingas, assim como outros grupos que viviam sob seu espaço territorial, pagavam tributos e eram governados por um sistema de sucessão patrilinear, ou seja, de pai para filho.

Contudo, a sucessão matrilinear teria o seu início entre os jalofos quando o rei daquela comunidade ficou doente de lepra. A seguir, o cronista explica a preferência dos sobrinhos na sucessão ao governo a partir das consequências decorrentes dessa doença do governante. Passando um tempo com lepra, a situação do rei piorou e foram chamados os curandeiros e conhecedores dos preceitos islâmicos *bexerins*, na qual determinaram que o rei devia ser curado com folhas medicinais, mas primeiro precisava tomar banho com sangue dos seus dois filhos, mas suas esposas rejeitaram porque esses iriam suceder o rei após a sua morte. Quando essa notícia chegou às irmãs do rei, elas rapidamente se prontificaram a sacrificar seus filhos para o bem-estar e saúde do irmão e da comunidade, e assim foi feito e o rei recuperou a força. Passado isto, o rei salvo pelas irmãs mudou a sucessão de poder patrilinear para matrilinear, confiando a soberania aos sobrinhos. Baseado nestas evidências legendárias recolhidas por Almada, é aceitável que a sucessão matrilinear adotada por mandingas, papéis e outros que partilhavam as margens do rio Grande teve seu início com os jalofos. Mas não podemos aceitar este mito como verdade absoluta, ainda mais vinda dos relatos coloniais.

Por outro lado, podemos questioná-lo. Os mandingas da aristocracia de Kaabu contemplaram o mesmo sistema de sucessão na estrutura nhantcho; assim como os papéis que possuem a sucessão por meio das linhagens de *djagras* (famílias sagradas suscetíveis à herança dos régulos). Entretanto, observa-se que os *regulados* (sucessão) de poder patrilinear dos fulas de Gabú, em algum momento permitiu-se um modelo político por viés matrilinear: “após a morte de Selu Coiada irmão do regulo Bacar Guidale, quem o sucedeu foi o Monjour Balô filho de Guidale” (CAROÇO, 1948, p. 168). As fontes orais e coloniais retratam o regulado de Monjour como turbulento até o fim do seu reinado. Apesar dos fulas não serem da realeza mandinga, vale a pena observar a influência matrilinear das comunidades que pertenciam ao estado mandinga Kabunké.

As descrições do governador Jorge Vellez Caroco na década de 1930, cargo que o seu pai ocupou na década de 1920, evidenciam-nos sobre a história de Gabu colonial por meio das

fontes orais recolhidas em línguas tradicionais e traduzidas em línguas estrangeiras, confere os manuscritos de *Tarikh Mandinka de Bijini* e outros. Este lugar de privilégio do colonizador concedeu-lhe possibilidades na aquisição de documentos e fontes primárias.

Augusto da Silva (1969) descreve usos e costumes jurídicos dos mandingas, apontando a mulher mandinga como uma mera reprodutora para a continuidade das linhagens, sem pelo menos enfatizar sua autoridade em relação ao nhantcho, mesmo sabendo do poder compartilhado retratado e esculpido nas insígnias de bronze encontradas na localidade de Sumacunda (tabanca pertencente ao Kaabu aristocrata). Objetos estes que representam a simbologia da autoridade *mansãia* (rainha) da aristocracia mandinga. Em outras palavras, em todas as governanças do poder Kabunké é reconhecida a função prestigiosa da mulher mandinga, mas esse atributo é incorporado aos homens, encobrindo a valentia das *musu mansã* principalmente no que toca com as oralidades tradicionais.

Todavia, existem mais narrativas que podemos realçar sobre o poder das mulheres que viviam nos entrepostos do rio Gâmbia até as localidades de Cacheu e Corubal. Apesar de algumas não serem mandingas, que são o foco do nosso trabalho, vale a pena realçar o poder de outras mulheres, que deixaram seus legados nas suas respectivas sociedades, e que possivelmente foram influenciadas pelas formações das mulheres mandingas antes do império de Kaabu.

A escassez de fonte histórica induz ocultação historiográfica da autoridade da mulher, renegando o poder compartilhado da mulher na comunidade africana, criando um discurso de superioridade de gênero infringindo uma aplicabilidade em termos expositivos das políticas de desenvolvimento das diversas formas importantes no distanciamento dos movimentos das mulheres africanas. Emanando a progressão na forma de pensar e agir, vale lembrar que todas essas facetas tiveram seu início no passado, repassado de geração após ela, encobrindo a presença notável dos governos mandingas antes e perante a formação da aristocracia monarca de Kaabu.

Em suma, esse passado que remonta os séculos de glorificação dos homens mandingas, encobrindo o papel político da mulher na sociedade africana não foi diferente dos Kabunké; toda a sua linhagem de sucessão está inerente às mulheres. Mesmo assim, a historiografia prioriza o que foi uma construção social por parte dos homens, deixando a matrilinearidade enquanto buscam privilegiar o patriarcalismo.

A atual Guiné-Bissau é uma prova viva desses fatos históricos com relação à matrilinearidade, muito embora a sucessão matrilinear da modernidade respingue o passado vinculado ao patriarcalismo sob influência remanescente do islamismo, e da colonização presente em toda a África Ocidental, principalmente nos grupos com mais adeptos islâmicos, nesse caso, destaca-se os fulas e mandingas.

Considerações finais

À guisa do fechamento deste texto, pretendemos que o leitor perceba a concepção do poder e modo de organização da sociedade mandinga, cuja função governamental da realeza e sucessão estava entrelaçada no compartilhamento do poder entre homem e mulher durante o seu apogeu na África Ocidental.

O prestígio reservado dos mandingas às suas esposas e irmãs estabeleceram uma das sucessões de poder mais interessantes do alto Níger, passando pelo velho rio *Djolibá* até o rio Senegâmbia, que liga o rio Corubal e Geba, e que pertencente aos antigos territórios dominados por *mansãs* de Kaabu.

Numa leitura atenta da análise do gênero pelas pesquisadoras africanas e não-africanas datadas de evidências do passado trazem debates e escritas do papel determinante da mulher na sociedade tradicional africana, a exemplo de Madina Ly-Tall, que resgata o passado invisibilizado do poder compartilhado das esposas com os seus maridos, suprimindo qualquer hipótese de submissão ou dependência que se mascara com a divisão do trabalho.

Nosso trabalho não é dizer se uma memória é ou não confiável enquanto representação mais ou menos exata do real. Ao trabalhar com essas memórias e tradições orais, interessa-nos compreender como elas narram o passado e investigar o porquê de narrá-lo dessa forma. Outros conhecimentos podem ser extraídos da própria narrativa na medida em que essas obras são confrontadas com outras fontes, principalmente arqueológicas ou escritas, procedentes do próprio período narrado.

Joseph Ki-Zerbo (2006) acrescenta o intuito de repensar e descolonizar o pensamento acadêmico africano, a partir de uma perspectiva de dentro para fora, sem a exclusão de sexo. Oyèrónké (2004) fala da não separação de outros contextos de gênero, como raça, que às vezes mascara todo o processo em relação à visibilidade da mulher no continente africano, que não é dissociável entre os iorubás da Nigéria. As desconstruções em relação ao gênero têm associado ao o feminismo que, com base na família nuclear europeia, vincula o pai a mãe e filhos excluindo outros membros da família, o que é diferente na África, onde a família é mais ampla, ligada pelo consanguíneo (OYÉWUMÍ, 2004). Nas memórias coletivas Kabunké, coletadas na língua e nas tradições orais dos mandingas do reino confederado de Kaabu, consta que na formação da aristocracia matrilinear, onde a mulher é consagrada como poderosa, merece uma atenção considerável, apesar de sua essência matrilinear ter sido substituída pelo patriarcado, e ainda sim é conservado nos costumes milenares o papel dessas mulheres, que não se aplica na prática entre os mandingas de Kabunké.

Enfim, a maioria dos povos que compartilharam o solo de Kaabu a exemplo de papeis, tendas, mansonkas, nalus, landumas, padjadincas entre outros, tinham uma sustentabilidade

cultural matrilinear que foi desprovida das estruturas sociais em outras comunidades acima citadas.

CAPÍTULO 3: A FORMAÇÃO DOS ESTADOS E DINASTIAS FULAS NA SENEGÂMBIA.

Este capítulo aborda o contexto histórico dos fulas de Futa Djalon e Futa Toro da costa ocidental africana, das conquistas territoriais e religiosas à construção dos estados teocráticos do *imamado*, palavra de origem *touculur*, que se refere aos fulas ou fulanis, nativos oeste-africanos, falantes da língua *pulaar* e habitantes principalmente dos atuais territórios de Mauritània, Senegal e Gâmbia.. Do árabe a palavra *al-imam*; que designa o título dos chefes religiosos do Futa Toro e do Futa Djalon.. Além disso, o capítulo tem como objetivo discorrer sobre suas relações com os mandingas que dominavam até então a aristocracia de Kaabu, antes da batalha de Kansala do século XIX.

O Kaabu, — estado africano organizado por lideranças de origem mandinga não-islamizada, conforme apontado nos capítulos anteriores — embora não dispusesse de organismos administrativos definidos ou de um aparelho centralizado de governo, funcionava como uma confederação de povos de língua senegalo-guineense, mandinga e fula, congregando indivíduos de origem uolof , sererê, diula, bainuk, balanta, bijagó, papel e biafada, entre outros.

As fontes orais provenientes das memórias coletivas e dos guardiões dos saberes africanos das sociedades senegambianas, sobretudo os Kabunké, é repassada em línguas fula; com suporte das fontes escritas francesas e portuguesas, possibilitou-nos acervos de consulta para a realização desta parte da pesquisa. Outras fontes provêm de textos escritos em árabe por cronistas afro-muçulmanos.

A produção de material bibliográfico por pesquisadores portugueses interessados em dados etnográficos sobre os povos da Guiné colonial, chamada de Guiné-Portuguesa, de onde provém parte das informações utilizadas neste capítulo, obriga-nos a uma reflexão sobre o contexto em que se começou a escrever sobre África. Aqui, escreveremos a partir de um viés com parâmetro endógeno (local), a partir das realidades dos próprios africanos que corroboram na produção acadêmica dos saberes em toda a região da Senegâmbia, através de textos e documentos publicados em língua portuguesa, mas também produções historiográficas francófonas e anglófonas.

Tal produção é formada por três campos históricos que cercam os terrenos da Senegâmbia, depois do fervor dos mouros vindos da Mauritània para o rio Grande: o espaço berbere, o espaço wolof- Fula, espaço fula-mandinga. Todas tiveram um aparato influenciador

soninké. Esta última palavra tornou-se, em Guiné-Bissau e Gâmbia, uma designação para distinguir os grupos aparentados dos mandingas, mas não islamizados, como sossos, saracolés e biafadas, numa visão colonial reducionista europeia, principalmente portuguesa. Tal sentido permaneceu vinculado a estes grupos de revezamento mercantil que manteve relações e as oscilações das esferas políticas, como a língua e as localizações geográficas das identidades coletivas que permanecem, mesmo com os conflitos das dinastias que se proliferaram a partir do século XVI.

Mamadu Mané (1989) e Carlos Lopes (1989) enfatizam que as populações que habitavam a imensidão senegambiana eram ligadas pelos rios que fluíam da Gâmbia, Casamance, Cacheu, Geba e Corubal. Esses povos construíram uma entidade do patrimônio histórico senegambiano, e um berço do tradicionalismo das heranças dos *griots*, mantendo, ao mesmo tempo, uma relação política e comercial. Homogeneidade cultural e linguística da área Saariana à Bacia do Níger, em espaços políticos ocupados por mandingas do Mali em Ngabou (Kaabu). Segundo Mamadou Fall (2016), estas sociedades itinerárias dos terrenos de Sahel foram capazes de criar uma comunidade transcultural e geopolítica que transpassa as delimitações territoriais demarcadas pelo ocidente, aproveitando dessa desigualdade para sedimentar uma relação baseada nas trocas intercambiais endógenas, o que só se equipara à identidades desses povos. Preocupado com os terrenos de Sahel e a homogeneidade cultural que encontramos na proximidade linguística de comunidade tradicional e formas políticas, religiosa e econômica, do deserto Saariano ao ciclo do Níger, sociedades nômades e sedentárias foram capazes de criar uma comunidade transcultural chamada Senegâmbia que o fato colonial se transformaria em AOF²⁶ no final do século XIX.

Diversidade e suas nuances dialéticas resguardam o solo e a troca de bens e serviços, símbolos que identificam o território ainda hoje de acordo com os planos pós-coloniais, apesar da força do crescimento urbano, esta referência do território de fulado - regimes com princípios do islã na região no sul da Gâmbia. Foi sede de um reino islâmico, criado no ambiente das *jihads* que sacudiram a África Ocidental no século XIX. E outras comunidades persistem na consciência individual em referência reivindicado a um vácuo histórico que não pode ser resolvido por qualquer construção política.

No livro *Senegâmbia: o desafio da história regional* (2000), Boubacar Barry afirma que o Kaabu era um ponto estratégico nessa circulação comercial, e servia de traslado entre diferentes povos que vinham nessas margens tanto pelo comércio quanto pela procura de

²⁶ África Ocidental Francesa.

novos lares, por vezes carregando a fé islâmica, como no caso dos reformistas fulas. O autor ainda lança um desafio aos pesquisadores em estudar o Kaabu do século XIX, pois este guarda resquícios de um passado, apesar da turbulência e domínio colonial, há uma história a resgatar, construir historiografias que possam ajudar as organizações sub-regionais de países como Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau no desenvolvimento a desejar.

3.1 Estabelecimento dos fulas na Senegâmbia

A chegada dos fulas no final do século XV alterou o cenário da Senegâmbia em termos político, militar e sobretudo religioso. Reformistas islâmicos criaram estados teocráticos a partir da formação dos descendentes de Koly Temela da família *deeniankee*, que ocupou a centralidade do poder até o século XVIII. A partir do século XVII, houve uma islamização massiva por parte dos fulas com a formação do *imamado* — centralização do governo nas mãos de um chefe religioso que pode ser um almami ou mesmo um chefe de família, em Futa Djallon ou movimentos islâmicos em outras regiões da Senegâmbia. Cabe salientar que houve uma aproximação e intensificação maior em termos políticos, militares e, sobretudo religiosos dos fulas e mandingas Soninké a partir do final do século XVIII até XX.

No livro *Lá première hégémonie peule* (A primeira hegemonia peule), Oumar Kane (2004), narra a história da expansão dos fulas do século XVI a XIX em Futa Toro, África Ocidental, desde a chegada de Koli Temela a Almami Abdul, que tiveram papel influente e sociocultural na zona Sudano-Saheliana. O império constituído por Temela e seus descendentes exerceu uma verdadeira hegemonia na região da Senegâmbia em seguida do colapso do império do Mali, no século XV, e do rompimento do império jolof do século XVI. O impulso dos mouros na construção do *imamado*, as guerras dos marabus, a presença europeia e a expansão dos reformistas fulas vindos de distintas partes da África Ocidental permitiram a ascensão do islã nessas regiões.

A história de Futa Toro e dos governos fulas se deram a partir de Temela após suceder o seu pai do século XVI a XVII; manteve o apogeu neste vasto império influenciando outros regimes. Após a queda da dinastia dos *deeniankee*, surgem novos governos teocráticos constituídos na sua maioria de personalidades cujos sobrenomes são: Bah, Jallo, Soh, Sy, Barri, Embaló e Balde, entre outros que se encontram entre os sobrenome dos fulas da atual Guiné-Bissau. O mais conhecido desse regime é Malick Sy, fundador de Bundo e da linhagem *Torobé* em 1690, dominando os povos fulas, wolofs, seréres, mandingas-soninké, entre outras. *Torobé* ou *Torodo* aplica-se a cada um dos homens de religião muçulmana de ascendência fulani, que desde o século XVII, a partir da região do Futa Toro, promoveram

diversos movimentos de reforma político-religiosa que levaram à difusão e popularização do islã na África Ocidental como, por exemplo, Bundo; uma região situada entre os cursos superiores dos rios Senegal e Gâmbia, próximo ao reino de Kayor, entre o Futa Toro e o Futa Djalon. Em 1690 o reformador Malick Sy instalou-se na região, dando origem a um Estado de feição islâmica, congregando fulas, mandingas, soninkés e uolofs.

Tal designação, segundo Omar Kane (2004), é denominada *deeniankee* por causa da classe política que emergiu no final do século XV a XVI por Koli Tenguela, que herdou o trono deixado por seu pai, Temela, em 1512. As características do poder eram baseadas pelas linhagens de famílias privilegiadas como Yaalalbe, Sayboobe e Sammankoobe, que detinham o monopólio do poder político e social na formação de reinos, estados e governos teocráticos dos descendentes de Koli Tenguela. No mais, o nome provém do lugar onde pastava o grupo de fulas liderado por Temela.

A base da econômica da dinastia *deeniankee* era a criação de gado e trocas comerciais com seus vizinhos, a exemplo dos jolof, mandingas e sérérés. As instituições políticas dessa sociedade são orientadas num esforço de estabelecimento de sistemas de poder político que passou de oligarquia a monarquia e depois para teocracia com os reformistas islâmicos fulas. Onde as linhagens de soberania são matrilineares antes da penetração islâmica, reconhecida a predominância deste sistema, onde a autoridade ocupa uma posição de privilégio no caráter do exercício da sua função dentro desse aparelho político.

Alguns pesquisadores do período colonial pensavam que Temela e Koli Tenguela fossem uma mesma e única pessoa, mas o primeiro era o pai do segundo. Temela migrou com seus guerreiros desde a região dominada pelo Império Songai, por volta de 1480, na companhia de seu filho, conhecido como *o conquistador*. Esta explicação equivocada foi muitas vezes repetida pelos primeiros pesquisadores desta temática, que não levaram em consideração que Temela morreu durante a grande invasão fula referida por André Álvares de Almada (1946) numa batalha com os biafadas nas proximidades do Rio Grande. A falta desta informação gerou a confusão e permaneceu como uma lacuna na história da chegada dos fulas na Senegâmbia.

As fontes orais da Senegâmbia na pessoa dos irmãos Galisa reproduzem também esta confusão na identificação entre o pai e o filho, repetindo o erro cometido por André Álvares Almada. Mas esta interpretação foi questionada por Teixeira da Mota (1970), no seu contributo sobre as relações de fulas e biafadas no Rio Grande do século XV. Diz este pesquisador português que em nenhum momento Koli havia conquistado esta região, mas que houve uma tentativa mal sucedida por parte dos fulas liderados por Dulo Demba (1450-60),

que possivelmente seria desse movimento islâmico que se fez presente em toda a Senegâmbia. Pela data mencionada, é improvável ser o próprio Koli Tenguela, que herdou o trono deixado por seu pai em 1512, há mais de meio século dessa batalha, e que morreu em 1537, antes da centralização do poder por parte dos *deeniankee*. Divergências perante a sua chegada a Futa Djalon e a forma como se apresentou gerou debates e controvérsias no campo historiográfico da região. A versão mais conhecida nas tradições orais em toda a Senegâmbia, diz que Koli Tenguela ou Temela teria sido um dos filhos do imperador Sundiata Keita do Mali, ou um irmão de Askia Mohamed, que após uma mal sucedida disputa de poder, tendo levado a pior, abandonou o Songhai e se deslocou para Futa Djalon.

Talvez o mais importante destas fontes não fosse a forma como foi destacada a chegada da caravana dos fulas liderado por Temela à Futa Djalon, mas sim o fato de em pouco tempo terem passado de dominados a dominantes de pequenos pastores; passaram a ter todo o rebanho de Futa Toro, levando consigo suas tradições, línguas e sobretudo o islã aos povos que outrora os receberam, o caso dos mandingas soninké, os wolofs, sererés, entre os demais autóctones da região.

Os fulas iniciaram suas trajetórias conquistando pequenas vilas, uma delas era Fórria, e depois ao centro do poder mandinga. O espaço geográfico denominado de Fórria corresponde ao antigo território de Bolola ou Buba, abrangendo o rio Corubal ao norte e rio Cacine ao sul, habitado pelos biafadas, mandingas, nalus, e landumas e fulas de vários subgrupos. Subscreeve a existência de poucas fontes literárias dos fulas e os que têm são de uma época retrasada. Avelino Teixeira da Mota (1970) nos concedeu uma análise das relações dos fulas e biafadas no Rio Grande; após a chegada dos fulas nesta região emergiu nova força dominante, impulsionada pelos princípios teocráticos, empurrando para dentro as pequenas sociedades a exemplo dos biafadas; em seguida começaram a expandir seus terrenos e ao mesmo tempo converter os dominados quer de uma forma pacífica ou forçada, numa ideologia islâmica da confraria *Tijania*. Interessante o quanto o islã conseguiu penetrar nas profundezas, onde o cristianismo sequer imagina adentrar.

Mota acrescenta que segundo a lenda senegambiana, teriam sido auxiliares fulas do famoso conquistador Koli Tenguela na passagem do século XV para o século XVI. A designação do rio Corubal tem origem nos pequenos subgrupos fulas que habitavam esta região. Mantinham relações com os biafadas, mandingas, cocolis e landumas. Algumas dessas comunidades, a exemplo dos biafadas, foram influenciadas por mandingas vindos do norte durante a sua expansão territorial Kabunké. No artigo de Avelino Teixeira da Mota, ele estuda relações de fulas no momento em que passava no Rio Grande, que abrange uma designação

conjunta de outros canais como de Bolola-Rio Grande de Buba, cujo acesso se fazia usualmente pelo norte, pelo canal de Pedro Álvares.

Os fenômenos políticos e sociais no contexto senegambiano manifestam correlações muito fortes em termos de configuração e manifestações sociais que os identificam umas com as outras. Iniciando com as qualidades de direitos presentes nessas sociedades, as obrigações coletivas e individuais, os privilégios e a hierarquia que concedem a algumas famílias por meio do islã, e todas as facetas sociais que distinguem estas instituições que reagrupam as células e as entidades socialmente reconhecidas.

A instituição política da hegemonia dos fulas da África Ocidental, onde há uma detenção de poder político e social centralizado nas linhagens familiares, a exemplo dos *deeniankee*, implica necessariamente a posição de um *status* social que justifica os aparelhos privilegiados. No entanto, o papel desta classe privilegiada é complexo, pois tudo que lhe resta é a concentração de poder e riqueza, além de desempenhar um papel político e econômico para o desenvolvimento desta sociedade. Entretanto, há um entendimento das ações do poder como fenômeno social que coincide seus poderes no quadro territorial, o caso dos fulas nas regiões acima mencionadas.

Pathé Diagne (1976) descreve no seu livro intitulado *Pouvoir Politique Traditionnel en Afrique Occidentale* (Poder Político Tradicional em África Ocidental), que a formação dos impérios no espaço Senegalo-tecuriano acelerou a miscigenação de realidades múltiplas e heterogêneas. A consolidação política que se sucedeu é particularmente favorecida pela força dominante, a destruição de etnias e elaboração de um governo com princípios religiosos islâmicos, com espaços culturais mais vastos e diferenciados aos de autóctones. Estas identidades políticas e culturais foram assimiladas nestes processos de revezamento dos terrenos da Senegâmbia. Os movimentos de migração de mandingas soninkés e fulas reformistas islâmicos vindos de distintas partes da África para a Senegâmbia afetaram a estrutura organizacional das sociedades autóctones, invisibilizando todas as composições dos estados dessas sociedades. Mas certos grupos mantiveram estruturas organizacionais como parte da sua evolução. Contudo, absorveram definitivamente os elementos estrangeiros linguísticos e culturais.

O império muçulmano teve condições favoráveis para a sua expansão nos lugares mais recônditos do continente, pela similaridade dos usos e costumes tradicionais africanos compatíveis ao islã. O comércio facilitou as elites convertidas a manter seu poder e justificar suas posições na difusão do islamismo. Como um entrave ao cristianismo, e não hegemônico. Os meios de comunicação modernos que dispunham os propagadores ajudaram no avanço do

islã, permitindo a deslocação para os confins dos territórios e ensinar as palavras do Alcorão — onde as crianças aprendem os versículos do alcorão essencialmente no que tange à oração— e preservar as culturas locais que foram anexadas aos princípios islâmicos e africanizados aos moldes culturais ancestrais.

Práticas islâmicas por parte dos africanos é apreciada de uma forma negativa, como um islã negro por causa da miscigenação cultural dos usos e costumes africanos adicionados dentro do mesmo, pois ambas andam de mãos dadas, onde os que se convertiam passaram a pertencer a uma sociedade dentro do islã, atrelado às culturas tradicionais dependendo da região da África. Vincent Monteil (1967) argumenta, por exemplo, que na África negra o islã ganhou novos contornos nas sociedades que a ele aderiram. O que ele chama de “islão negro” são elementos embrionários da resistência à presença islâmica, que ele considera como fatores de deturpação de um islã originário, mais puro. O islã negro-africano seria menos rígido do que aquele observado na Arábia ou na África do Norte. Neste tipo de interpretação colonialista o islã tende a ser visto como hegemônico, sem considerar o papel dos africanos.

Numa das passagens do artigo de David Robinson (1985), denominado *L'espace, les métaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain* (O espaço, as metáforas e a intensidade do islã oeste-africano), este autor argumenta que há uma presença notável dos costumes africanos dentro do islã, a vinculação das línguas africanas com o árabe como uma língua de comunicação para facilitar principalmente as orações que estão redigidas e falados em língua árabe, a exemplo dos fulanis, hauçás, sererés, entre outros. Ao mesmo tempo, há um esforço contínuo para estabelecer lugares sagrados na África Ocidental; túmulos de certos estudiosos no ciclo do Níger se tornam objeto de peregrinação. Assim, Dingiray, cidade onde O Xeji de Umar Tal foi sepultado, torna-se um lugar sagrado para quem pertence à sua tradição.

A respeito do islamismo na Guiné-Portuguesa e o papel dos fulas e mandingas em relação a progressão do islã; na carta enviada ao comandante Avelino Teixeira Da Mota, Júlio José Goncalves (1958) critica de uma forma gritante a repercussão do islã com relação aos brancos que convivem com esses povos islâmicos, que por conseguinte cederam as suas práticas milenares em relação aos amuletos feitos para dar boa sorte e proteção contra as doenças — é feito com papel ou couro de animais ou com algum pingente que é amarrado ou pendurado em uma das partes do corpo ou guardado em algum lugar do mesmo ou em casa. Mas certos especialistas no islã da África Ocidental distorcem os processos impostos pela islamização, esquecendo que o próprio islã se acomodou na África Ocidental. A existência de ritos não-muçulmanos de forma alguma indica manutenção estrita de um universo tradicional; pelo contrário, na maioria das sociedades afetadas pelo islã, o grande comércio e a formação

de reinos perderam progresso em grande parte de sua cosmologia antiga. Pois, o que persiste são principalmente espíritos locais, lugares santos e talismãs que nunca foram abandonados.

Estas interpretações nos levam a concordar com o artigo de Eduardo Costa Dias, *Da escola corânica tradicional à escola Arabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?* (2005), quando diz que o islão exercido pela maioria dos crentes senegambianos não corresponde ou não é para a generalidade das comunidades muçulmanas da África Ocidental, porque os chefes religiosos ditos tradicionais, na sua maioria não conhecem a teologia islâmica das escolas tradicionais que ensinam os alunos as preces islâmicas e como é ser muçulmano. Laicidade que opõe ao ensino confessional das *kuttâb* e das *madrass* (lugares de aprendizagem do alcorão), assente numa interpretação local do islã, uma ortodoxia arabizante no conteúdo dos conhecimentos transmitidos e acrescentam ao currículo das escolas corânicas tradicionais novas matérias que respondendo às necessidades criadas pela modernização das sociedades, procura evitar a laicização ou o “desvio” religioso, por via do sistema escolar dos muçulmanos.

3.2 A formação dos estados teocrático fulas

Após a morte de Koli Tenguela em 1537 na tentativa apressada de conquistar os uolof de Kajoor, surgiram outras dinastias e novas formas de instituições políticas de modelo “marabuto ou marabus - numa etimologia árabe e uolof *tuub* (converter ao islã)” (M'BOKOLO, 2009, p. 460), resultado de uma evolução interna com princípios religiosos de um islã africanizado.

Um dos percursos desse regime dos *marabus* foi Nasir Al-Din, líder político afro-muçulmano do grupo bérbere Lamtuna, nascido no Sul da Mauritânia. De 1644 a 1674 liderou uma aliança com as tribos Sanhaja como uma tentativa de repelir os árabes de suas áreas de ocupação na parte ocidental do Deserto do Saara. O conflito, conhecido como Guerra de Char Bouba, ou Guerra dos Trinta Anos, terminou com a derrota dos berberes, que ficaram reduzidos a papéis subordinados na hierarquia do poder estabelecido pelos arabo-bérberes.

Os mesmos ideais foram seguidos por Malick Sy, fundador do estado teocrático de Bundo em 1690 dominando os povos fulbe, uolof, seréré, mandinga, entre outros. Pertencente à linhagem *Torobe* — “aqueles que oram em conjunto” (M'BOKOLO, 2009, p. 469). Essas narrativas foram contadas por fontes orais da Senegâmbia, os *griots* — guardiões fiéis das tradições africanas que desempenham o papel de romper com o silêncio do esquecimento e de

exaltar as tradições glorificando em cânticos os nomes das personalidades que marcaram suas épocas.

De acordo com o manuscrito de Cheikh Moussa Kamará, publicada pelo Instituto Francês da África Negra (IFAN), com ajuda de Gaden e Delafosse, *Zuhur al-Basatin* (Florilégio au jardin de l'histoire des noirs), *Torobe* significa um indivíduo do Futa Toro falante de língua pular ou fula e de uma religião muçulmana. Para Omar Kane (2004), os *Torobe* são a junção das famílias mais nobres de Bundo, os Jawbe e Syssibe.

A queda dos *deeniyankee* é o resultado do domínio dos marabus, a coalizão deste sucesso são as guerras internas entre diferentes famílias dos descendentes de Koli Tenguela pelo poder, o que souberam aproveitar os marabus, apoiados pelos mouros vindos da Mauritânia para sedimentar um estado com ideologia de um islã hegemônico em todo Futa Toro. O progresso dos marabus a partir da segunda metade do século XVII influenciou a expansão e consolidação dos estados com princípios islâmicos. A consequência dessa evolução é a presença massiva de comunidades islâmicas nos estados modernos que compunham as fronteiras da Senegâmbia, a exemplo de Guiné-Bissau, Senegal, Guiné-Conacri e Gâmbia, além de uma formação de escolas corânicas dirigidas por chefes religiosos, que são transmissores do ensino do islã.

O movimento islâmico dos *marabus* liderados por Nasir Al Din na segunda metade do século XVII não conquistou somente Futa Toro, mas expandiu seus terrenos para Walo e Kayor, que são fronteiras vastas e planícies onduladas com grande concentração de água para pastar seus rebanhos e aproveitar dessas margens dos rios para fazer comércio, saques e ter o monopólio do tráfico de escravizados. Eventualmente anexaram seus bens comerciais nas terras fluviais do alto Senegal, próximo do oceano. Uma das famílias governantes dos mouros é Ell-Hajj, que interferia nos assuntos internos do governo e controlava os tributos vindos de mandingas soninkés e de uolofs, entre os demais dominados por mouros. Omar Kane (1974) escreve no seu artigo *Les Maures et le Futa-Toro au XVIII e siècle* (Os mouros e o Futa Toro no século XVIII) que a pressão dos mouros manifesta-se diretamente no progresso do islã favorecido por guerras internas contra os regimes opositores, substituindo direitos costumeiros a favor dos direitos corânicos.

As fontes orais recolhidas por Philip D. Curtin (1971) definem Nasir Al-Din como o principiante do renascimento que operaria através de novas políticas institucionais que unem uma comunidade muçulmana que ficaria acima das divisões tribais do deserto e acima das divisões políticas do uolofs, estados e Futa Toro ao sul. Ele alegou ser sucessor dos califas do passado, com o título *imamatu*, derivado do árabe, líder dos fiéis em oração. Nasir Al-Din era

um membro dos Banu Dayman, que por sua vez era uma das cinco principais famílias da Mauritània, conhecidas coletivamente como os *Tashumsha*. A cronologia é um tanto confusa; as datas tradicionais do movimento são de aproximadamente 1645 a 1675, mas uma reconsideração recente baseada em relatórios europeus e árabes sugere que este movimento islâmico entrou em sua fase militar em 1673 e terminou em derrota logo após 1677.

A pretensão deste líder religioso era baseada num governo que detinha soberania política de um regime de *califados* (sucessores do profeta Mohamed) — formato de governo monárquico que nem sempre é hereditário. Desta forma, as mesmas instituições políticas que em parte diferenciam comunidades muçulmanas como superiores em relação aos povos não islamizados, combinando o poder político e religioso. As consequências deste regime resultaram em conflitos pelo monopólio político e religioso vistos na África Ocidental.

Antes de sua morte, Nasir Al-Din foi prestigiado com o título *Amir al-Mu'minin* — chefes dos fiéis na etimologia árabe. No entanto, não podemos ignorar que Nasir era um militar, cujo propósito era conquistar as regiões de Futa Toro e além, o que quer dizer que os propósitos religiosos foram justificados no contexto político para a expansão e conquistas dos terrenos. Nasir Al-Din começou seu movimento político e religioso denominado de *marabus*, apelando aos religiosos islâmicos a aceitação de seu chamado a reformas religiosas, e esse apelo foi aparentemente bem sucedido entre o povo do deserto, Futa Toro, uolofs e Kayor; teve uma progressão rápida em Futa Toro, derrotando o regime dos *deeniankee* e fundando um governo de um modelo monárquico na segunda metade do século XVII. Este fervor religioso garantiu-lhe seguidores locais que serviam também de exército contra os infiéis.

Mesmo após a morte de um dos promotores das reformas religiosas em Futa Toro por volta de 1670, os ideais de um regime do *imamado* promovido por Nasir Al-Din se arrastaram até a segunda metade do século XIX. A guerra santa pode ter sido terminada, mas não impediu a influência de Nasir Al-Din. A tradição religiosa que ele tinha reavivado continuou como uma parte fundamental do islã em Futa Toro, o conceito de *imamado* como objetivo a ser alcançado através da revolução religiosa persistiu. Com o tempo, outros marabus e guerras religiosas seriam bem-sucedidos no próprio Futa Toro.

A próxima revolução religiosa derivado de Nasir Al-Din foi liderada por Malick Dauda Sy, que fundou o *imamado* de Bundo no final do século XVII por volta de 1690, pertencente ao clã *Sissybé*, uma das várias dinastias religiosas que se proliferou em todo Futa Toro. As fontes recolhidas por Cheikh Moussa Kamará (1924) traduzida por Moustapha Ndiaye no boletim do IFAN em 1975 descreve o Bundo como um estado com características teocráticas em que a religião islâmica era algo muito severo a ser seguido, habitado por uma

diversidade multicultural de várias sociedades que repartiam este terreno localizado no alto Senegal vindo de diversas partes da África entre os mandingas soninké e outras sociedades. Sua economia provém de uma política de interação com outras regiões, através do comércio, da pastagem e da agricultura, que faziam parte do sustento diário dos fulas de Bundo.

Nas tradições orais de Futa Toro, Malick Sy é conhecido por seus méritos e prestígios religiosos islâmicos contados por mestres da fala em toda a Senegâmbia, seu pai era clérigo muçulmano e educou seus filhos segundo as tradições de iniciação fula, o que quer dizer que Malick, que nasceu por volta da primeira metade do século XVII, pertencente à classe nobre, aprendeu a ser ferreiro, pescador entre as demais profissões nobres de sua família. Falante da língua pular e árabe vulgar, frequentou as escolas corânicas Soyouma e depois Kayor, obtendo o título de *Tierno* ou *Ceerno* (chefe religioso); teve uma carreira de bexerins (educadores islâmicos). M'bokolo afirma no livro *África negra: história e civilização I* (2009), que Malick Sy teve a sua formação religiosa em Kayor sob influência de *zawiya* (escolas religiosas) berberes. Por volta de 1680 foi-se instalar em Bundo, junto das estradas comerciais que ligavam a curva do Níger à Gâmbia, de onde acumulou riqueza material que ele soube transformar em influência política e mobilização das massas no começo de sua *jihad*.

Vanicléia Silva Santos, no seu artigo *Bexerins e Jesuítas: Religião e Comércio na Costa da Guiné Século XVII* (2012), diz que os bexerins eram descritos por missionários como feiticeiros e enganadores dos nativos da Guiné. O termo *caciz* vem do árabe *qasis*, usado entre os muçulmanos para designar o sacerdote e bexerins também de origem árabe *mabacharim* empregada para sacerdote predicador do Islã. Bexerin, Bixirim ou Bixirin, frequente nos textos europeus dos séculos XV-XVII, designava homens sábios e pregadores islâmicos na região da Alta Guiné.

Malick Sy é apresentado como tendo sido um vendedor de gris-gris (talismã ou amuletos de sorte), atividade que não era um meio de adquirir riqueza, mas uma obrigação que todo muçulmano tinha de fazer, assim como outras práticas que permitiriam subir degraus religiosos islâmicos até chegar ao posto de *almami* — um título que ele alcançou e que se tornou um modelo de exercício de poder dentro do estado de Bundo. Nas sociedades muçulmanas fulas de Bundo não basta somente cumprir os cinco pilares do islã para obtenção do título de *almami*, apesar de ser um dos caminhos a percorrer, mas também é preciso saber alguns ritos culturais que foram incorporados ao islã, seguidos e cumpridos à risca, assim como saber a profissão da família repassada através dos saberes africanos, a exemplo de ser

pastor, pescador ou ferreiro, o que não é isento a ninguém e nem mesmo às famílias nobres, pois é uma obrigação dentro dos preceitos tradicionais dos fulas de Bundo.

Malick Sy era um líder religioso e militar que conhecia as exigências do próprio Nasir Al-Din, em quem se espelhou para fundar um estado de prestígio religioso e proeza militar. Além do mais, evidencia sinais de parentesco de Malick com o Nasir, descendente de um clérigo marabus que se estabeleceu em Futa Toro, e se casou com uma esposa de Futanke. Este ancestral mouro, Hamet, era o avô de Malick Sy. Esta evidência demonstra que Malick Sy teria participado da jihad anterior liderada por Nasir. Pelo menos ele certamente saberia sobre as reivindicações e objetivos do primeiro *imamado*. Essa probabilidade é reforçada pela evidência cronológica, a linha de raciocínio começa com a datação da fundação de Bundo em 1690, uma data não distante da morte de Nasir Al-Din.

Andrew F. Clark (1996) refere o Bundo no seu artigo *The Fulbe of Bundu (Senegâmbia): from Theocracy to secularization* (Os fulas de Bundo (Senegâmbia): A partir da Teocracia e secularização) como uma das primeiras formações estatais fulas muçulmanas com a característica do *imamado* em toda a África Ocidental. Ainda segundo ele, os poucos estudos que se têm sobre o Bundo seriam as consequências das guerras dos mouros lideradas por El Hajj Omar Tal, que quase destruiu o Bundo em 1850 e subsequentemente a marginalização e o domínio colonial francês na moderna República do Senegal. Além do mais, os primeiros da formação de Bundo não tinham características de um estado teocrático na prática, mas a consolidação do mesmo foi conhecida por regimes militares e religiosos intolerantes, liderança espiritual que perdurou por séculos pela afirmação de uma identidade.

As instituições políticas e sociais de Bundo eram baseadas em classes de uma minoria livre, artesãos e os servos. Os nascidos livres consistiam em nobres de origem Futanke de linhagem *Sissibe* e *Torobe*, classe a que pertencia Malick Sy. A maioria não nobres, pertencentes à classe de artesãos, eram mandingas soninkés, ferreiros de origem fula. Os servos eram não-muçulmanos e soninkés capturados em guerras. As linhagens *Sissibe* e *Torobe* se preocuparam em legitimar suas descendências em governar em Bundo e cobrar altos impostos tributários em vez de enfatizar a religiosidade islâmica. A maioria dos marabus, ou líderes religiosos muçulmanos, eram na verdade não-nobres, mas nascidos livres fulas, criando uma divisão entre liderança religiosa e política que continuou até o presente.

As datas de possível morte de Malick Sy abrem um leque para uma discussão historiográfica e a mais plausível é a do início do século XVIII, podendo concluir uma duração do poder de menos de vinte anos, mas isso não impossibilitou a continuidade deste estado em menor proporção política e econômica. Segundo as fontes tradicionais de Cheikh

Moussa Kamará, traduzida por Moustapha Ndiaye, no boletim do IFAN, o estado Bundo se adaptou e desenvolveu por duzentos anos mantendo relações com os seus vizinhos seréré, wolof, soninké, saracolé e fulbe, resistindo aos mouros vindos da Mauritània com o objetivo de consolidar um islã hegemônico, o que constituía entraves no avanço do domínio colonial que procurava sedimentar o monopólio político e militar no Senegal contra a progressão dos reformistas islâmicos, os mesmos regimes apoiados pela colonização francesa com intuito de dividir e conquistar o controle do comércio em Bundo.

Em Futa Djalon, na primeira metade do século XVIII, chefes fulas como Karamoko Alfa lutavam pela imposição do Islã na região, o que acabou dando nascimento, entre 1760 e 1780 (SILVA, 2012, p. 365), a um Estado teocrático que teve como capital Fugumba (MACEDO, 2013, p. 129) e que existiu até ser conquistado pelos franceses no fim do século XIX. Pouco a pouco os fulas foram invadindo a região, um grande planalto no centro do atual território da República da Guiné, dotado de excelentes pastagens.

Desde o século XVI, os fulas do Senegal tinham chegado a estas regiões; depois chegaram os fulas do Macina, que no final do século XVII ocupa a região em grande número. A consolidação dos regimes *imamados* teve um papel preponderante na formação dos estados modernos desta região, assim como a islamização do Kaabu. As fontes orais dos irmãos Galisa fazem menção às personalidades que ajudaram na islamização Kabunké. Com efeito, evidências desses regimes tiveram maior influência no regime fulado. Assim, os fulas foram fazendo crescer as comunidades dispersas por quase toda a zona pastoral.

Os primeiros fulas praticavam a religião tradicional, mas os últimos já eram em grande parte muçulmanos. Por volta de 1725, eles colocaram em seu comando um homem renomado por sua religiosidade, Karamoko Alfa, que tomou para si a missão de combater ou converter os “infieis”. Assim, os sossos, fulas pastores não-muçulmanos, saracolés, jakankes e mandingas que resistiam à islamização por parte dos reformistas foram reprimidos e reduzidos à servidão. Com a morte do Karamoko Alfa em 1751, o guerreiro Ibrahima Sori foi eleito para o seu lugar, e reprimiu uma forte ofensiva “pagã” dos dialonkês e dos sulimas, conduzidos por Kondé Birama, o qual, segundo a tradição, teria exterminado 174 reis inimigos. O poder fula muçulmano se assenhoreou fortemente do Futa Djallon e mesmo transpôs suas fronteiras. Ibrahima Sori morreu em 1784 e sua morte deu lugar a um período de disputas pela sua sucessão. Foi decidido então que o título de *almamy*, imame, líder da comunidade islâmica, seria concedido alternativamente, de dois em dois anos, a um de seus descendentes, chamados *soryas*, e aos do Karamoko Alfa (*alfayas*). Solução que, entretanto, não pôs fim às disputas pelo poder.

A sociedade era dividida por homens livres muçulmanos, não-livres pagãos, servos e escravizados, com características religiosas islâmicas. A partir da segunda metade do século XVIII, o *jihad* conduzido por reformistas islâmicos possibilitou a formação do estado teocrático. A religião muçulmana conduzida por homens religiosos e seus discípulos legitimou o poder nas mãos de uma maioria que dominava uma minoria. O conhecimento acadêmico, prestígio intelectual e o privilégio atribuído ao nascimento emanava o monopólio do mérito pessoal e determinava a classe social das pessoas. “Em Futa Djalon dominada pela fé, era o homem mais nobre aquele que sabia ler e interpretar os versículos do livro sagrado alcorão em fulani e arábé” (BOTTE, 1990, p. 38-39). Chefes religiosos e políticos não usavam o título de almami, mas sim de Alfa, Ceerno, Tafsiiir (mulheres livres e nobres), Karamoko (mestre de escola de origem mandinga) e Neene (mulheres não-livres). No século XIX, houve um aumento das escolas corânicas em toda a região, o número dos alunos que frequentam as madrassas ganhou proporção. As mesquitas foram construídas, o que justifica a expansão islâmica. O aumento dos intelectuais permitiu florescimento das universidades e criação de estados religiosos. Fugumbaa (capital religiosa), Kollaade, Timbi, Koyin, e Labe. Um dos percussores dessa transformação cultural e religiosa na época foi Sékou Touré, estudioso e intelectual islâmico do século XIX que foi o precursor desta revolução islâmica.

Outros regimes de resistência à islamização surgiram na segunda metade do século XVIII. Um dos nomes conhecidos dessa resistência é Sammba Gelaajo Jeegi, herdeiro de Koli Tenguela, da linhagem Sayboobe, pertencente às famílias da realeza *deenianke*, filho único de Gelaajo Jeegi. Tinha o prestígio de um príncipe com ênfase em seus feitos; Sammba Gelaajo Jeegi era visto pela sua personalidade de ambição política e comercial perante seu reinado na primeira metade do século XVIII (de 1724 a 1745).

O pesquisador Omar Kane (2004) caracteriza Sammba Gelaajo Jeegi como um líder guerreiro de bom senso e generoso, mas ao mesmo tempo cruel, que lutou até ao fim da sua vida contra a islamização dos mouros no século XVIII, cujo objetivo prévio era unificar um islã hegemônico. Gelaajo é lembrado nas tradições orais como um líder ativo e altivo, quando derrotou o seu inimigo mouro Konko Satigi em 1734; um marco histórico enraizado nas melodias dos *griots* em toda a Senegâmbia. Kane acrescenta que Gelaajo fazia pilhagens com seus vizinhos sarakulés e mandingas soninkés. Além do mais, tinha ganância pelo poder, o que o levou a um fim solitário, abandonado até mesmo por seu substituto e homem de confiança, Gelaajo Kinje.

Na década de 1850, a *jihad* dos mouros vindos da Mauritânia liderados por Al- Hajj Omar Tal envolveu toda a Senegâmbia, as sociedades dessa região testemunharam um dos

confrontos militares que mudou o cenário político e religioso. Os impactos dessa guerra foram sentidos no setor agrícola, pastoral e comercial de produção. O conflito também levou ao desmembramento dos fulas para as regiões vizinhas, a aristocracia Kabunké foi o destino de alguns. Outros aderiram à comunidade islâmica *Tijania*. A hegemonia de Omar Tal no alto vale do Senegal fez aumentar a presença dos militares com o intuito de uma reforma hegemônica do islã. Mesmo com a invasão dos mouros e colonizadores franceses, Bundo se manteve distante do alcance dos inimigos, que não ousaram enfrentar as profundezas da atual região do Senegal.

Ao proceder a reflexão das trajetórias dos fulas no Futa Toro, por meio de líderes muçulmanos e não-muçulmanos, a finalidade é mostrar como a chegada dos fulas mudou o cenário político, econômico, militar e religioso em toda a Senegâmbia. Essas conjunturas, por sua vez, sustentam tendências com base numa valorização de personalidades com cunho guerreiro e muçulmano na representação cronológica historiográficas das tradições orais senegambianas. Cumpre destacar que o islã foi usado como um meio para unificar e construir estados com ideais religiosos islâmicos do *imamado*, possibilitando a expansão da língua pulaar.

3.3 Fulas em Kaabu: processos de fulanização e islamização no Kabunké

Após a queda do Bundo na segunda metade do século XIX, com a invasão dos mouros liderados por El Hajj Omar Tal conquistando alguns territórios em Futa Toro, houve mudanças nas estruturas dos governos teocráticos. O islã ganhou maior proporção nestas regiões, por outro lado ocorreu mobilidade das pessoas em Futa Djalon, forçando um deslocamento dos falantes pulaar (fulas) na sua maioria, que adentraram mais para o interior percorrendo as regiões de Casamance até se instalar vizinhos dos mandingas nas terras dadas por esses de nome Fulacunda (terra de mandingas dadas aos novos vizinhos fulas). Tributários dos mandingas, os fulas se mantiveram sob o domínio do mesmo pagando impostos com os seus rebanhos, algo que chamava muita atenção dos seus senhores que procuravam cada brecha ou locomoção dos fulas em relação ao território cedido por esses para aumentar os impostos, apropriando-se de mais gado, que na cultura fula somente é equiparada ao apego às suas tradições ancestrais.

Relíquias tradicionais dos seus antepassados, sendo eles agricultores, pastores, caçadores, pescadores, repassados de geração em geração, sagrada e impregnadas dentro da família; mesmo com a adesão ao islã, educam seus filhos primeiro numa visão cultural de

usos e costumes vinculados aos processos culturais em geral, compilado aos ensinamentos do que é ser fula muçulmano. Além da vida intelectual do ensino e transmissão de conhecimentos pela oralidade e escrita, por meio de intercâmbios e produção de conhecimentos na formação de um almami na sociedade fula desde criança até a fase adulta, começando com a leitura do *suna* (livro dos muçulmanos que contém os ditos e os feitos do profeta Maomé, numa tradução literal do árabe significa Caminho Trilhado). Orientado por um chefe da família, bexerins ou almami. Também houve um aumento significativo das escolas corânicas.

No resgate das ciências humanas e vida intelectual do conhecimento no Sudão Ocidental islâmico, numa visão política e social na costa ocidental africana, Ray. A. Kea (2016) argumenta que a base desses conhecimentos provinha de bibliotecas de Tombuctu, no Mali do século XVII e XVIII, que resguarda consigo as fontes da teologia, a vida tradicional do ensinamento do profeta, ciência, literatura, poesia, lendas populares, histórias, e tudo que a ciência moderna tem hoje foram encontradas nestes manuscritos. É preciso desmistificar o processo da formação islâmica na África a partir de um olhar de dentro para fora, e ao mesmo tempo construir um epicentro endógeno sobre a história cultural e tradicional do continente em relação às fontes, pois em geral se coloca uma separação entre um islã ortodoxo centralizado em relação a um islã com as alterações incorporadas dentro de uma africanização. Embora isto tenha acontecido, não difere o islã como cultura geral, mas essas mutações costumeiras não foram deixadas por africanos. Fulas de Gabu não deixaram de fazer, muitos resistiam o processo da conversão e mesmo os que se convertiam vivenciavam os paradigmas vinculados aos direitos costumeiros impregnados dentro das estruturas familiares, e continuavam as práticas que não eram permitidas pelos preceitos islâmicos.

Os ramos de fulas dessa região comportavam os futa-fulas vindos de Futa Djallon, fulas forros (não escravizados) e fulas pretos: os escravizados. Os dois primeiros são descendentes de antigos fulas pretos ou de pele escura. Os Futa fulas também são conhecidos como fulas *djiabé* ou fulas pretos cativos dos mandingas, enquanto os fulas livres são denominados de *ribé*.

Manuel Portugal Almeida de Bivar Abrantes diz na sua tese *Kaabu, história de um império do início ao fim* (2018), que a configuração estrutural entre os Futa fulas e os Futa Djalon nos seus primórdios era baseada numa estratificação de diversos meios e jogos políticos no seu florescer; os Futa fulas pagavam tributos para os fulas de Futa Djalon, que os libertaram dos opressores mandingas. A conversão por meio econômico é mais no campo comercial, feita por intermédio dos comerciantes que percorriam toda a região à procura de

negócios e comercialização de produtos como ouro, vestimentas, em relação aos produtos locais, como cerâmicas, bronze e produtos alimentícios tais quais amendoim e arroz, levando nas bagagens o islã. Por último, a conversão por livre vontade entre os fulas pretos e fulas provenientes de Futa Toro e Djallon, e outras sociedades que abraçaram a nova religião por motivos de pagamentos de impostos, que era reduzido a um convertido para aliviar a servidão em que se encontrava.

O espaço denominado de antigo território de Bolola, que abrangia o rio Corubal ao norte e rio Cacine ao sul, era habitado por diversas etnias como biafadas, mandingas, nalus, landumas e por fulas de vários subgrupos que conviviam com essa diversidade, o que não impediu a relação em termos religiosos e nem miscigenação das linhagens étnicas. Relação de parentesco entre fulas que não se sentem os mesmos, mas que pela necessidade de se sedentarizar acabaram por aceitar suas divergências e conviver entre si, gerando miscigenação entre diferentes famílias que não davam espaço em termos matrimoniais; hoje se estendeu até aos povos autóctones que casam com os fulas ou mandingas muçulmanos sem ser da mesma religião, rompendo com as estruturas milenares que dos fulas de Kaabu.

Relações com outras comunidades, idênticas à variedade linguística que se encontrava nesta região sobre os domínios mandingas até ao século XIX, depois os fulas a partir da segunda metade do mesmo século, que perdurou os tumultos políticos e religiosos dos marabus e mouros por mais de cinco séculos.

A ruptura da relação mandinga e fula se deve ao fato da não repartição da carne de caça como pretexto da declaração da guerra entre biafadas e fulas. De acordo com as tradições orais, segundo os costumes dos fulas, era hábito a repartição da carne de caça. “Certo dia um caçador biafada não partilhou o fruto da caça com as comunidades fulas” (JAO, 2002, p. 17-18). Os fulas, que procuravam um motivo para dominar o território de Djoladu, rapidamente conquistaram os terrenos de biafadas. Os mandingas se sentiram ameaçados com os avanços dos fulas que se aliaram aos seus parentes de Futa Djalón, comandados por Alfa Ibrahim Mo Labé. As tentativas impulsionadas da retomada dos territórios por parte dos mandingas decretou o início das guerras fulas e mandingas em Kaabu.

Uma aristocracia guerreira bem disciplinada liderada por Dianké Wali foi conquistada pela coligação dos fulas de Futa Djalón, Futa Toro e fulas de pele escura liderados por vários chefes. Um deles foi Alfa Moulo, um guerreiro fula muçulmano proveniente de Labe, em Futa Djallon, região na altura do conflito pelo coração de Kaabu na segunda metade do século XIX e que detinha um número significativo de muçulmanos que procuravam converter os mandingas soninkés de Kaabu. Carlos Lopes (1999) afirma que Alfa Molo nasceu de pais

escravos no início do século XIX, foi educado nos moldes culturais islâmicos e mais tarde veio a tornar-se um almami, casou com uma fula que lhe deu várias crianças, entre eles Musa Molo que vai suceder o pai morto no conflito pela conquista de Kaabu. Seu filho Musa Molo foi um resistente contra a dominação colonial até a sua morte. As caravanas dos fulas conquistaram primeiro as pequenas províncias de Kaabu, e posteriormente consolidaram sua hegemonia atacando o centro de decisão comum Kansala em várias vertentes. De Futa Djalon deslocaram-se em massa os futa-fula chefiados por Almami Umarú, régulo de Timbo, e Alfá Braima, régulo de Labé, avançando e conquistando em parte a região Kabunké. A comitiva liderada por Bácar Guidáli atacou e conquistou os terrenos de Forreá, enquanto o Alfa Molo expandiu o seu êxito no território do Firdú.

Niane (1989) diz que o controle do monopólio comercial em Casamance junto ao estabelecimento dos franceses em 1840 complicou o comércio, sobretudo de escravizados, por parte dos Kabunké. Os portugueses e franceses que aspiravam ao controle do território da atual Guiné-Bissau e Senegal tiravam partido dos conflitos entre fulas e mandingas. O enfraquecimento do poder do mansã, que não era absoluto, e as sucessivas batalhas travadas contra a organização dos fulas, enfraqueceram as linhas defensivas de Kaabu protegidas por *farins* (chefes provinciais), que não conseguiram parar as cavalarias fulas.

A supremacia dos fulas era evidente em números, a defesa dos mandingas foi se desfazendo aos poucos. As fontes dos irmãos Galisa nos contam que o rei Dianké Wali resistiu por muito tempo, mas sabia que as coligações dos fulas eram maiores, então rapidamente ele reuniu o grande conselho e partiram para Kansala, o último reduto dos sobreviventes mandingas. Ali, por volta de 1867 transcorreu a batalha que pôs fim ao período de autonomia dos governos mandingas do Kaabu. Segundo os detentores das tradições orais, encurralados por fulas, as mulheres nhantcho (realeza mandinga) preferiram se jogar no poço em vez de se tornarem escravas dos fulas. Segundo as fontes orais de Kaabu, na pessoa de Maalan Galisa, o rei Dianké Wali sabendo da situação da batalha perdida, colocou pólvora e ateou fogo em todos os sobreviventes presentes em Kansala. Culminando o fim da aristocracia nhantcho.

Cabe lembrar que as primeiras caravanas dos fulas que tiveram contato com os mandingas de Kaabu foram lideradas por Kuntá e seu velho líder Tchikan da linhagem Embaló Kunda, uma das famílias nobres de Gabu. A família Kuntá desempenhou também um papel importante dentro das confrarias islâmicas que se fizeram presentes nessa região, sobretudo no século XIX. No Kaabu, a família Kuntá foi uma das primeiras a dar início às

pequenas revoltas, com o não pagamento de impostos aos mandingas, adicionando territórios dos protetorados mandingas, os biafadas.

Os filhos de Kuntá Meta Tchikam Embaló, Yero Aine e Selo Aine, chamados de Alfa Bacar Guidalle, Mamadu Paté Coiada e Selu Coiada, foram um dos primeiros a se converterem ao islã. Segundo as fontes contadas na pessoa de Mamadjam Jalo, um dos criados de Kunta meta, informou que os filhos desses praticavam as suas crenças tradicionais e o filho mais velho Demba Aine bebeu vinho até a sua morte, algo proibido para um muçulmano, mas que um recém-convertido apegado aos velhos hábitos costumeiros ainda fazia. Postulados numa ideologia política e menos religiosa.

As famílias Embalokunda e Baldekunda vivem de uma hierarquia privilegiada entre os fulas de Gabú, que permaneceram com características de uma estrutura social chamada de *regulado*, em que o poder centraliza-se nas mãos de um chefe da família. A sucessão é patriarcal. É notável que hoje em dia esses régulos (reis) de Gabú são predominantemente muçulmanos com títulos de almami. Podemos concluir, assim, que um dos requisitos para ser régulo em Gabú deve ser fazer parte da família Embalokunda ou Baldekunda, conhecidas hoje por famílias Embalo e Balde, e ser um chefe religioso.

De modo geral, a conversão dos fulas de Kaabu, na sua maioria, se deve ao fato dessas proximidades das fronteiras facilitadas pelos ligamentos dos rios da Senegâmbia, permitindo aos marabus, almamis, mouros e bexerins circularem livremente pelas profundezas dessas regiões e propagar o islã nas comunidades nem sempre muçulmanas, mas que já tinham contato com os mandingas muçulmanos que tiveram um papel predominante na conversão dos fulas pretos ou cativos dos mandingas. A maioria convertida preservava suas tradições, além do mais, a conversão dava-se na superfície vertical, quer dizer somente os chefes das famílias pertencentes a linhagens *nhantcho* (realezas mandingas) Sané, Mané, Mandjam e Songo seguiam os preceitos islâmicos.

Jorge Vellez Caroço descreve, em *Monjour: o Gabú e a sua História* (1948), um regime aristocrático, governado por um ideal muçulmano denominado de *Fulado* após a batalha de Kansala, segunda metade do século XIX; abrangendo várias sociedades que viriam fixar-se noutras regiões do ocidente, “*os Teliboncas*”. A sucessão de poder dos *fulados* era patrilinear seguido por linhagens familiares. As mais conhecidas são os Baldé e os Embaló. O regime *Fulado* é constituído por um sistema político adotado pelos fulas de Gabú, os mecanismos institucionais são constituídos por tendências dos estados teocráticos fulas de Futa Toro, o caso de Bundo, em que o poder se centraliza nas mãos de um chefe religioso.

As informações fornecidas por Caroço (1948) sobre o Gabú colonial nos apresentam um conjunto de informações sobre o reino e a dinastia do fulado, desde a povoação deste terreno por parte dos fulas vindos de Bundo, os primeiros contatos com os mandingas, as pequenas revoltas dos fulas devido ao excessivo pagamento de imposto cobrados por mandingas, e por último a divisão em quatro das fases de ocupação fula em Gabú. Cabe lembrar que o governador descreveu de uma forma ampla as organizações sociais dos fulas em Gabú, estruturada numa sucessão patrilinear de famílias e personalidades históricas. Entre as quais o rei Monjour Meta Balô, pertencente às linhagens familiares dos Embalokunda, uma das mais privilegiadas de Gabú.

Ainda segundo ele, Monjour Meta Balô era filho questionável de Bacar Guidalle, impelido pela sua índole guerreira e de alcançar glórias das suas conquistas, levou-lhe a ausentar várias vezes de sua casa, e nesse intervalo é que nasceu o Monjour; um homem guerreiro, valente, corajoso e bondoso. Sucedeu o seu pai, mas a sua legitimidade foi contestada porque pelo direito de sucessão fula é o filho mais velho quem sucede o pai, nesse caso o Mamadú Meta, mas Monjour era o preferido do pai. Por esse motivo, o reinado de Monjour foi marcado pela sucessiva usurpação do seu poder por parte das suas famílias, além do fato de que a imposição colonial atrapalhou o reinado de Monjour, que mantinha relações com Portugal. Monjour reinou por pouco tempo, rodeado de prestígio e também de conflitos pelo poder, mas tornou-se um chefe querido e respeitado em todo o *fulado*. Manteve o caráter religioso islâmico que influenciou a construção do estado de Gabú.

Os movimentos religiosos pautam pela progressão do islã e reivindicação de uma comunidade muçulmana. Estes movimentos são sustentados pelas instituições políticas repartidas entre as famílias poderosas que participam diretamente do exercício de poder, a exemplo de chefes de territórios, homens livres pertencentes ao aparelho do político (DIAGNE, 1976). No regime fulado de Gabú, o poder é restrito às duas famílias minoritárias, Embaló e Balde, enquanto as famílias majoritárias se restringem a um monopólio das instituições políticas que conservam a unidade e o controle do regime, fornecendo almamis que assumem o papel da direção espiritual das comunidades; formando intelectuais com intuito da progressão islâmica, esses chefes religiosos constituem a grande parte do conhecimento tradicional da autoridade política. Por outro lado, estes almamis também assumem cargos de chefes de territórios. Cumpre informar que o regime Fulado foi uma compilação de conflitos territorial, político e econômico pelas famílias fulas, desde a primeira ocupação fula em Kaabu, até a conquista e o controle colonial português.

Cumpra ainda expressar que a vida religiosa dos muçulmanos de Gabú está relacionada com confrarias muçulmanas. Tem relação com a confraria *Qadiria*²⁷, mas principalmente com a *Tijania*²⁸. Muito popular no Níger e no atual Senegal, esta última ocupou gradualmente espaço político, com adeptos entre os fulas da região de Labe (Futa Djalon), mouros e grupos saracolés, nalus e biafadas islamizados por movimentos reformistas dos fulas. A *jihād* de El Hajj Omar voltada à restauração de um islã puritano nos meados do século XIX teve um papel preponderante na ascensão da confraria *Tijania* na Senegâmbia.

As exigências morais com os fiéis eram simples, professam uma educação pautada na formação dos letrados islâmicos que mantinham proximidades com os seus fiéis aprendizes, o que facilitou a sua expansão e adesão. Além de tudo, os chefes religiosos se preocupavam em adaptar o ensino do Alcorão em língua, escrita e costumes locais, compilado em parte com a língua árabe. Essas instituições criadas por imãs e sábios conhecedores do Alcorão e ciência em geral, “nas regiões onde o islã tornou-se predominante, abasteceu desafetos, revoltas e novas ideologias em toda a estrutura social o que foi o caso da região da Senegâmbia, de modo geral a uma tendência aristocrática no movimento *Qadiria* e democrático em *Tijania*” (M’BOKOLO, 2011, p. 75).

Cumpra esclarecer que na costa ocidental africana as confrarias estão associadas às práticas culturais locais, denominadas também de islã popular das *sharias* (leis islâmicas que são baseadas no livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão), que em maioria dos casos não segue as mesmas práticas culturais islâmicas do oriente e África do Norte. Alguns pesquisadores e especialistas no islã, em parte não-africanos, não compreendem de certo modo que as práticas religiosas africanas são de matrizes politeístas, compiladas dentro das crenças milenares, africanizadas conforme as normas de vivência de cada povo, que sabe diferenciar o espaço de cada uma destas práticas religiosas.

As congregações religiosas na África Ocidental apresentam uma forte desigualdade institucional, sobretudo a partir do século XIX. As hierarquias sociais cristalizadas nos moldes teocráticos remetem naturalmente às desigualdades sociais. A extensão e divisão dos terrenos por meio das guerras, apropriação e manutenção dos territórios a serem conquistados, com o objetivo de recriar grandes conjuntos políticos com princípios islâmicos, capazes de

²⁷ Fundada no século XII no atual Iraque, por Abd Al-Quadir El Gilani, e vinculado ao sufismo. Segundo M’Bokolo (2011), teria sido o principal movimento difundido pelos mouros até a primeira metade do século XIX. Este movimento foi marcado por uma propensão de caráter aristocrático em que a sucessão era de pai para filho.

²⁸ Fundada por Ahmed Al-Tijani in Madi, na Argélia, em 1782, difundida em Fez em 1788 e daí espalhada por todo o Marrocos e a África subsaariana

apropriar comunidades diversas em toda a África Ocidental; o controle do comércio, evolução econômica e social; a formação composta de elites letradas muçulmanos, ajudaram na mobilização das pessoas que aderiram ao islã, no caso da Senegâmbia do século XIX, os fulas aderiram em massa à confraria *Tijania*.

As guerras religiosas influenciaram mudanças sociais e fizeram emergir uma inovação política e social de certa maneira nas regiões de Futa Toro e Futa Djalon. M'Bokolo (2011), diz que as mudanças desses regimes aristocráticos para teocráticos estão diretamente ligadas ao islã, mas também não podemos descartar a escravatura como base da organização social em todos os novos estados. Cabe frisar que o alicerce das estruturas sociais e econômicas dos reinos e estados africanos tiveram relações diretas com os comerciantes atlânticos de escravos.

As confrarias muçulmanas tiveram um papel primordial na islamização de Gabú, impulsionando a progressão do islã. Eduíno Brito (1957), que apresenta nas notas sobre a vida religiosa dos fulas e mandingas, alega que a vida religiosa dos muçulmanos na Guiné-Portuguesa não eximiu as práticas e rituais ancestrais, mas sim que elas foram compiladas aos preceitos islâmicos, que tiveram aceitação nesta região do oeste africano, devido à mobilidade em deslocar para os terrenos do interior e nela se adaptar, o Alcorão como uma unidade de solidariedade humana, sem exclusão das crenças ancestrais que emana dos convertidos. Proximidades fronteiriças facilitadas pelos ligamentos dos rios da Senegâmbia permitiram que marabus, almamis, mouros e sobretudo os bexerins, educadores islâmicos, circulassem livremente pelas profundezas dessas regiões e propagassem a fé do islã. O islã proporcionou um modelo discursivo idealizado em múltiplas vertentes para a progressão e a aceitação do mesmo.

A partir da segunda metade do século XIX, o domínio colonial brandou em parte uma diminuição do islã que vinha ganhando projeção territorial e social na Senegâmbia. Para M'Bokolo (2011), a hegemonia dos fulas chegava a um limite da sua progressão e desenvolvimento, experimentando as dificuldades internas causadas pelos conflitos das linhagens pelo poder. Exemplo nítido dessa desorganização social foi vista em Kaabu; as fontes orais dos *Tariks* e *griots* em compilação às fontes coloniais concordam que os conflitos internos entre os fulas pretos, livres, e os fulas que desceram de Futa Toro e Futa Djalon pelo controle político e territorial de Kaabu, teve como consequência o enfraquecimento das estruturas políticas, militares e religiosas facilitando, desse modo, a conquista colonial nestas regiões.

Vale explicar, sucintamente, relacionamentos que foram tecidos entre sociedades que habitam os terrenos senegambianos, porque as mesmas moldaram regimes aristocráticos e teocráticos na construção dos estados modernos do Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau. Os modelos desses estados refletem hoje em dia em inúmeras escolas corânicas, "está escolarização islâmica é um processo de destribalização que incorporava indivíduos numa nova classe social nas fileiras dos letrados e mestres das escolas corânicas" (M'BOKOLO, 2009, p. 465), distribuídas e frequentadas por crentes muçulmanos em todas estas localidades acima referenciadas. Urbanização das cidades em crescimento, a exemplo de Labe e Timbó (capital política), construções de mesquitas ligadas às confrarias — uma delas encontra-se no Senegal, fundada por Amadou Bamba em 1887. Bamba faleceu em 1927, e está sepultado dentro da mesquita.

Considerações finais

Do ponto de vista geral, a chegada dos fulas em Futa Toro e Futa Djalón, vindos de distintas partes da África, mudou o cenário político, social e religioso nestas regiões. Alguns reinos e estados viram suas dinastias aristocráticas serem substituídas por estados com características teocráticas de princípios islâmicos, a exemplo do Kaabu. Conflitos territoriais e religiosos concederam a algumas famílias e personalidades um lugar de privilégio, enquanto deixaram outros numa posição de dependência.

A imagem desconfigurada do islã na África Ocidental não é uma novidade para pesquisadores em parte não-africanos, pois ela expressa a valorização dos costumes, ritos e práticas culturais africanas que foram incorporadas ao islã. A denominação de um islã africano parte deste pressuposto da africanização do islã. A expansão islâmica, sob perspectiva *jihadista* ou não, contribuiu para a formação e criação de novos estados em África: o caso de Bundo em Futa Toro no século XVII.

Os fulas souberam tirar proveito do islã para afirmação de uma hegemonia identitária e religiosa. As percepções da ancestralidade continuam nítidas nas culturas locais, preservadas na educação tradicional das famílias fulas em que a noção de ser alguém é determinada pelo seu contributo e empenho para a progressão da sociedade, sobrepondo a coletividade do individualismo.

Os nomes das personalidades citadas no texto elucidam uma valorização dos chefes guerreiros em parte muçulmanos, vistos como lendários na historiografia senegambiana, enquanto deixam outras histórias e personalidades de cunho não guerreiro que contribuíram de forma significativa numa posição mítica, esquecidas no tempo pelos historiadores.

Esperamos que este debate se faça presente na historiografia Kabunké, e que possa contribuir nos estudos da organização social dos fulas, perspectivando que existam outras personalidades de suma importância para além de seus *status* como guerreiros apreciados no continente, que têm um peso maior sobre outras personalidades, como é o caso de Yoro Dyao, que escrevia em wolof e demarcava o tempo a partir das estações chuvosas.

CONCLUSÃO

Estudos recentes apontam que o islã ganhou força em toda a África Ocidental a partir da chegada dos reformistas fulas no século XVII, que criaram estados teocráticos a partir das linhagens familiares em toda a região senegâmbia alterando, de modo geral, as formas de poder político e religioso. Trabalhar com a islamização na África Ocidental, o caso específico dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (séculos XVIII-XIX), possibilitou-nos uma escola de conhecimento que serviu de base para lidar com a variedade de informações e interpretações de cunho lendário e mítico da fundação de Kabunké a partir das figuras de Tiramakan Traore e Tenembá.

Informações que ajudaram a responder a minha experiência pessoal de pertencer a uma comunidade na qual a maioria da população professa sua fé ao islã. Porém, passamos a observar que essa forma de praticar o credo islâmico não correspondia à ideia habitualmente difundida no ocidente sobre esta religião, em geral associada à alienação e dogma, com base em fontes coloniais. O islã foi africanizado, incorporado aos modelos culturais e ritualísticos das comunidades que o agregaram como a principal religião.

Este trabalho teve seu início nos grupos de estudos Sankofa e África Islâmica vinculados à Universidade Federal da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), mas ganhou forma a partir das leituras de fontes orais, escritas e bibliografias referentes aos povos árabes, mandingas e fulas. As referências teóricas dos pesquisadores em parte não-africanos coadjuvaram a construção de argumentos e análises desenvolvidas das noções equivocadas difundidas sobre as diferentes correntes religiosas islâmicas presentes no continente africano.

As fontes orais dos irmãos Galisa e Tarik Mandinga de Bijini nos concederam informações primárias a partir de uma análise profunda, longe de romantização, especialmente no tocante à suposta alienação automática, imposta pelas matrizes religiosas oriundas de fora do continente. Mas, não podemos descartar, foram sujeitas à alterações. Apesar das informações trazidas, os textos não contemplam as informações sobre as confrarias que se fizeram presente em Kaabu. Além do mais, há uma lacuna de informações sobre o Kaabu no século XVIII.

As fontes de estudo históricas e historiográficas dos mandingas vindos do Mali pelos pesquisadores e estudiosos como Djibril Tamsir Niane (1989), Carlos Lopes (1999), Boubacar Barry (2000) e Mamadou Jao (2002), entre as demais, ampliou nossos saberes sobre

a formação da aristocracia Kabunké, descrito no primeiro capítulo deste trabalho. A figura lendária do famoso rei dos banhus que os viajantes mandingas chamavam de baná *sarabanda* (o mais rico e bondoso), demonstrou que outras personalidades tiveram um papel participativo nos processos historiográficos que não sejam preferencialmente dos mandingas e fulas.

Empenhamo-nos para ir além das dinâmicas lendárias dos homens de selo guerreiro vinculados aos povos mandingas e não somente, porque assim continuaríamos a reproduzir um passado que inibe a presença da mulher na estratificação dos mandingas antes do século XVIII. Os textos de Oyèrónké Oyěwùmí (2004), Naffet Keita (2005) e Madina Ly-Tall (2010), serviram de suporte teórico para explicar que as primeiras formações dos mandingas eram matrilineares.

Informações vindas de Omar Kane (2004), Moussa Kamara (1998) e Mudimbe (2013), demonstraram a configuração e a contribuição das sociedades fulas em Futa Toro e Futa Djalon, assim como o processo de islamização das comunidades resistentes ao islã, até a conquista do Kaabu na segunda metade do século XIX.

As fontes coloniais foram de grande ajuda para o avanço deste trabalho, algumas foram essencialmente em maior proporção, como de Valentim Fernandes (1507-1510), André Álvares de Almada (1946), e Avelino Teixeira da Mota (1974). Embora as informações obtidas etnograficamente às vezes sejam carregadas de pejorativos e subjetividades que mereceram nossa crítica ao longo do trabalho.

Em benefício disso, ao concluir este trabalho estamos conscientes das dificuldades assumidas das análises e interpretações sociais, políticas e culturais das comunidades em parte não islamizadas que compunham a sociedade senegambiana. Foi por este motivo que optamos pela divisão dos capítulos, porque os temas são complexos e ao mesmo tempo interconectados.

Que os dados recolhidos e os argumentos aqui discutidos possam contribuir nos estudos islâmicos dos estados modernos da Senegâmbia. Esperamos que este trabalho possa colaborar aos demais, para o avanço historiográfico acerca do que eram as formações políticas, econômicas, sociais e religiosas dos mandingas e fulas.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bívar. **Kaabu: história de um império do início ao fim.** 162 p. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2018.
- ALMADA, André Álvares de. **Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde.** Lisboa: Ed. L.I.A.M, 1946.
- AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs.). **No Centro da Etnia: Tribalismo e Estado na África.** Tradução de Maria Ferreira; revisão da tradução de Alexandre dos Santos. Coleção África e os Africanos. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ANYHODO, Kofi; LAUER, Helen (Orgs.). **O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas.** Vol. III. Brasília: FUNAG, 2016.
- BÂ, Amadou Hampâté. A Tradição Viva. In: **História Geral da África**, vol.1. Brasília: UNESCO, 2010, pp.121-160.
- BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: O desafio da História Regional.** Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-asiáticos (SEPHIS), 2000.
- BOTTE, Roger. Pouvoir Du Livre, Pouvoir des Hommes: La religion comme critère de distinction. In: **Journal des africanistes**, 1990, pp. 37-51.
- BOULEGUE, Jean,. Étude et représentation chronologique d'une tradition orale: la Chronique du Kajoor. **Journal of Africanist**, 1980, pp. 123-130.
- BRITO, Eduíno. Notas sobre a vida religiosa dos Fulas e Mandingas. **Boletim Colonial da Guiné Portuguesa.** Vol. XII, nº 46, pp. 149-189. Bissau, 1957.
- CLARK, Andrew. F. Fulas de Bundo: da teocracia à secularização. **Jornal internacional de estudos históricos africanos**, v. 29, n. 1, p. 1-23, 1996.
- CARDOSO, Carlos. Conflitos interétnicos: dissolução e reconstrução de unidades políticas nos rios da Guiné e Cabo Verde (1840-1899). In: **Soronda, Revistas de Estudos Guineenses**, nº 7, pp. 31-62. Bissau, 1989.
- CAROÇO, Jorge Vellez. **Monjur, o Gabú e sua história.** Lisboa: Editora Carmo, 1948.
- CISSOKO, Sékéné Mody. La royauté (Mansaya) chez les Mandingues occidentaux, d'après leurs traditions orales. **Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire**, Série B: Sciences humaines n. 2, pp. 325-338. Dakar, 1969.
- CREISSELS, Denis; GIESING, Cornelia (Orgs.). **Les Mémoires de Maalaj Galisa Sur Le Royaume Confédéré Du Kaabu: Un Récit En Langue Mandinka de la Guinée-Bissau.** Leiden, Boston: Brill, 2017.
- CURTIN, Philip D. Jihad in West Africa: early phases and interrelations in Mauritania and Senegal. **The Journal of African History**, v. 12, p. 11-24, 1971.

- DEFRÉMERY, C.; SANGUINETTI, B. R. **Voyages d'Ibn Batoutah**. Casablanca: Frontispice, 1854.
- DELAFOSSÉ, M. **Le noirs de l'Afrique**. Paris: Payot, 1922.
- DIAGNE, Pathé. Pouvoir Politique Traditionnel en Afrique Occidentale. In: **Présence Africaine**. Paris, 1976.
- DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola Árabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia? **Cadernos de Estudos Africanos**, n.7-8, p. 125-155, 2005.
- DINIZ, Antonio J. Dias. Crenças e Costumes dos Indígenas da Ilha de Bissau no Século
- DJOSSOU, Ariane. Culturas Africanas e Maternidade: sobre alguns mitos fundados em países nagôs. In: **O antigo e moderno a produção do saber em África contemporânea**. Edições Pedagô, Luanda, 2012, pp. 213-234.
- DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Org. Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977.
- FALL, Mamadou. Itinéraires et Terroirs du Sahel: La Poussée Méridionale de Longue Durée dans le Peuplement de L'Afrique de L'Oest. In: **Afrika Zamani**, n° 24, pp. 1-9. Dakar: CODESRIA, 2016.
- XVIII. In: **Revista Portugal em África**, vol. II, n° 9, 1945.
- FALOLA, Toyn. Nacionalizar a África, Culturalizar o Ocidente e Reformular as Humanidades na África. Bahia: **Afro-Ásia** n. 36, 2007, pp. 9-38..
- FERNANDES, Valentim. **Manuscrito Valentim Fernandes (1507-1510)**. Oferecido à academia por Joaquim Bensaúde. Lisboa: Ática, 1940.
- GARCIA, Francisco Proença. O Islão na África Subsariana. Guiné- Bissau e Moçambique, uma análise comparativa. In: **Africana Studia**, n° 6, pp. 65-96. Porto: Faculdade de Letras da Universidade de Porto, 2003.
- GIESING, Cornelia; VYDRINE, Valentim (coord.). Tarikh Mandinka de Bijini (Guiné-Bissau): La mémoire des Mandinga et Sooninké du Kaabu. **African Sources for African History**, v. 9, 2007.
- GONÇALVES, José Júlio. Ao Exmo. Senhor Comandante A. Teixeira Da Mota. O Islamismo na Guiné-Portuguesa. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Vol. XIII, n° 52, pp. 397-470. Bissau: 1958.
- GONÇALVES, José Júlio. O mundo árabo-islâmico e o Ultramar Português. In: **Estudos de Ciências Políticas e Sociais**. Lisboa: MU-JIU-CEPS, 1958b.
- HOUNTONDJI, Paulin J. (Org.). **O Antigo e o Moderno: a produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagô, 2012.
- JAO, Mamadou. Relações entre Fulas e Mandingas nos Espaços Gaabu e Fória. In: **SORANDA**, Revista Semestral do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, n° 3, 2002.
- KAMARA, Moussa. Florilège au jardin des l'histoire noirs. In: Zuhur AL Bazâtin Tome I. **L'aristocracié Peule ET La Révolutions de Clercs Musulmans Vallés Du Senegal**, Tradution de Said Bousbana. CNRS Editions, Paris, 1998.

KAMARÁ, Cheikh Moussa. História de Bundo: História dos negros. Traduzido por Moustapha Ndiaye. **Bolletín de I.F.A.N.**, T. 37, n. 4, 1975.

KANE, Oumar. **La première hégémonie peul: Le Fuuta Toro de Koli Tenella à Almami Abdul.** Paris: Karthala, 2004.

KANE, Ousmane. **Africa y la producción intelectual no eurófona: introducción al conocimiento islámico ao sur del Sahara.** Dakar; Barcelona: CODESRIA; Oozebap, 2011, p. 17-37.

KANE, Oumar. Les Maures et le Futa-Toro au XVIIIe siècle.. In: **Cahiers d'études africaines**, vol. 14, n°54, 1974. pp. 237-252;

KEA, Ray A. Vida intelectual e conhecimento no Sudão Ocidental Islâmico durante os séculos XVII e XVIII: uma visão política e social. In: ANYHODO, Kofi; LAUER, Helen (Orgs.). **O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas**, vol. III, pp. 1411-1447. Brasília: FUNAG, 2016.

KEITA, Naffet. Du visible a l'invisible: femmes en question au Mali: tradition, évolution ou répétition? In: MBOW, Penda (Org). **Hommes et femmes en sphères public et privé.** Dakar: CODESRIA, 2005.

KEITA, Naffet. Vers une anthropologie des mecanismes sociologiques de construction des lieux de legitimation de la domination masculine et de l'inegalité des sexes en Afrique de l'Ouest: les sociétés bambara, songhay et touareg. In: VVAA. **Genre et dynamiques économiques en Afrique.** Dakar: CODESRIA, 2011, p. 45-74.

KI-ZERBO Joseph. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: PALLAS, 2006.

CISSÉ, Youssouf Tata. KAMISSOKO, Wa. La Grande Geste du Mali. Des Origines á la fondation de L'impire, **KARTHALA-ARSAN**, 1988, 426p, Nouvelle Editions 2000.

LOPES, Carlos. Resistências africanas ao controlo do território: Alguns casos da Costa da Guiné no século XIX. In: **Soronda, Revistas de Estudos Guineenses**, n° 7, pp. 5-16. Bissau, 1989.

LOPES, Carlos. **Kabunké: Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais.** Lisboa, 1999.

LOPES, Carlos. O Kaabu e os seus Vizinhos: Uma Leitura Espacial e Histórica Explicativa de Conflitos, **Afro-Ásia**, n° 32, 2005, pp. 9-28.

LY-TALL, Madina. La Femme africaine dans la societe precoloniale. de Achola O. Pala . **Serbal/Unesco**, 1979.

LY-TALL, Madina. O declínio do Império do Mali. In: NIANE, Djibril Tamsir (Ed.). **História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI**, p. 193-209. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2010.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e civilizações Tomo I**, Salvador: EDUFBA; São Paulo; Casas da África, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações Tomo II**, Salvador: EDUFBA; São Paulo; Casas da África, 2011.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

MACEDO, José Rivair. Os sonoje da Senegâmbia e as insígnias tradicionais de poder entre os povos mandingas. In: **Abe-África: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v. 01, nº 01, pp. 41-65, 2018.

MANÉ, Mamadú. O Kaabu: uma das grandes entidades do patrimônio histórico senegambiano. In: **Soronda, Revista de Estudos Guineenses**, nº 7, pp. 17-30. Bissau: 1989.

MONTEIL, Vincent. O islão na África negra. **Afro-Ásia** (Salvador), nº 4-5, 1967, pp. 5-23.

MOTA, Avelino Teixeira da. Actividade Marítima dos Bijagós nos Séculos XVI e XVII. In: **Memoriam António Jorge Dias**, Instituto de Alta Cultura/ Junta de Investigações Científicas do Ultramar, vol. III pp. 243- 277. Lisboa: 1974.

MOTA, Avelino Teixeira da. Nota sobre a história dos fulas: Coli Tenguela e a chegada dos primeiros fulas ao Futa Jalo. **2ª Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais**, v. 5. Bissau, 1947.

MOTA, Avelino Teixeira da. **Fulas e Biafadas no Rio Grande no século XV**. In: Achagas para etnohistória da África Ocidental, Lisboa, tomo XIV, 1970.

MOTA, Thiago Henrique. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné (1607-1616). In: **Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**, vol. 5, nº 2, Mai/Ago 2013.

MOTA, Thiago Henrique. Questões sobre o processo de islamização de Senegâmbia (1570-1625). **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 14, n. 2, p. 339-335, jul./dez. 2014.

MUDIMBE, Valentim Yves. A Invenção da África. Tradução: Ana Medeiros. In: **Gnose, filosofia e a ordem de conhecimento**. Coleção Reler a África. Portugal: Edições Pedagô, 2013.

NIANE, Djibril Tamsir. **Histoire des Mandingues de l'Ouest**. Le Royaume du Gabou. Paris: Karthala; Arsan, 1989.

NICOLAS, Guy. L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara: étude comparée. In: **Cahiers d'Études Africaines**, vol. XVII-3, nº 71, pp. 347-377, 1978.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

PHALANE, Manthiba. Localizar o gênero no discurso do desenvolvimento. In: HOUNTONDJI, Paulin. (Org.). **O Antigo e o Moderno: a produção do saber na África contemporânea**. pp. 243-252. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagô, 2012.

ROBINSON, David. “L'espace, les métaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain”. **Annales. H.S.S.**, 40ª année nº 6, pp. 1395-1405, 1985.

SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e Jesuítas: Religião e Comércio na Costa da Guiné (Século XVII), Cap. 9 **METIS** vol.10 n 19. Pmp, 2012, pp 187-214.

SILVA, Artur Augusto da. O direito penal entre os fulas da Guiné. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. VIII, n. 29, 1953.

SILVA, Artur Augusto da. Direitos de Família e Propriedade Entre os Fulas da Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. X, n. 37, 1955.

SILVA, Artur Augusto da. Usos e Costumes Jurídicos dos Mandingas. In: **Boletim Cultural da Guiné-Portuguesa**, nº 24, pp. 92-125. Bissau, 1969.

SILVA, Alberto da Costa e. **Imagens da África**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2012.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J (Org). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: UNESCO, 2010.

VÁSQUEZ, Maria Teresa. A expansão Fula na África Ocidental. In: **Africana - Centro de Estudos Africanos da Universidade Portucalense**, nº 21, pp. 91-147. Lisboa: 1999.

WANE, Ibrahim. Tempo e espaço na epopeia do Almami Malick Sy de Bundu. **Revista euro Africana de pesquisa sobre epopeia**, 2016, p. 1-6.