



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Islamização e Mandinguização nas origens do conflito entre os grupos Fula e Mandinga nos séculos XVIII e XIX

Mamadu Nanque

Mestrado em História Moderna e contemporânea

Orientadora: Doutora Maria João Vaz, Professora Associada
Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

Julho, 2022

Departamento de História

Islamização e Mandinguização nas origens do conflito entre os grupos Fula e Mandinga nos séculos XVIII e XIX

Mamadu Nanque

Mestrado em História Moderna e contemporânea

Orientadora: Doutora Maria João Vaz, Professora Associada
Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

Julho, 2022

*Dedico este trabalho de conclusão de curso de Mestrado em História Moderna e Contemporâneo à minha querida mãe, **Aua Djassi**, ao meu pai **Mamadu Nanque**, e ao meu tio **Umaro Djassi**.*

Agradecimentos

À Professora Doutora Maria João Vaz quero agradecer de forma especial, pelos seus ensinamentos, incentivos e por ser minha tutora neste trabalho de final de curso, um grande bem-haja!

Agradeço imensamente aos meus irmãos, Mussa Nanque, Aminata Nanque, Aramata Nanque, Ansumane Nanque, Abulai Nanque, Bacar Nanque, com ajuda destas pessoas, hoje em dia estou na convivência universitária. Agradeço aos meus primos, Sulemane Djassi, Mama Djassi, Maimuna Djassi, Mamandim Djassi, Muscuta Djassi, Mariama Djassi, Mariama Sanha e Sato Sanha.

Agradeço à professora Doutora Maria João Vaz, que nunca poupou o esforço de me orientar, apesar de sua ocupação. E também aos professores que sempre me apoiaram na minha formação, Sergio Krieger Barreira.

Agradeço aos meus amigos, Abdulai Danfá, Mamadu Selo Djalo, Ivano Impami, Serifo Salum, Mario Tamba, Samuel A. Ié, Emiliana Lopes, Marculina Silva, Umara Candé, Suleimane Seide, Barnabé Augusto Có, Djibril Djamanca, Tino Tamba, Valeriano Djú, Suncar Djassi, Mamadu Bilo Djalo, Braima Sane, Malam Djaura, Ansumane Mané, Hector Seide, Sadjó Seide, Buba Seide, Baionco Biagué, Sergio Injami, Rui Quade, Ricardinho Quadé, Iacuba Camara, Aliu Cisse, Edna Ié, Domingos Futana, Umara Balde, Umara Seidi, Braima Sadjó, Justino Gomes, Eugénio Nunes, Danildo Biaguê, Abdu Mané, Domingos Mula Cá, Saido Balde, Bubacar Embalo, Nico Augusto Có, Manuário Nunes Correia, Bibiano, Victor Iufa, Junior Dju

Resumo

A presente dissertação propõe-se analisar em que medida o processo de Islamização e Mandinguização se repercutiram no conflito entre fulas e mandingas no Império de Kaabu (Senegâmbia; 1537 - 1867) a partir de final do século XVIII até ao início século XIX, compreendendo as suas causas e consequências que culminaram com o fim de um dos impérios Mandingas na África Ocidental, dando lugar à hegemonia Fula em Kaabu. Os Fulas e várias etnias, por muitos séculos, tiveram uma convivência em conjunto em Kaabu, com uma submissão aos Mandingas. As revoltas dos Fulas de Futa-djalon puseram fim à hegemonia dos Mandingas no império de Kaabu. Este acontecimento denominado de *turubam*, que em mandinga significa fim da semente, começou em Bercolom e terminou em Kansala, que era capital de Kaabu. Este trabalho utilizou fontes relativas à tradição oral, outras fontes orais e manuscritos redigidos em língua mandinga e árabe, em versões traduzidas para francês e inglês. Percebe-se que a mandinguização foi um dos elementos cruciais para a concretização do conflito entre ambas as etnias, pois tratou-se de um processo de ocupação de territórios, tendo envolvido mandingas soninké e fulas de Futa Djalón.

Palavras-chave: Islamização, Mandiguização, Conflito, Kaabu.

Abstract

The present dissertation proposes to understand to what extent the process of Islamization and Mandinguization had repercussions on the conflict between Fula and Mandinga in Kaabu from the end of the 18th century to the beginning of 19th century, understanding its causes and consequences that culminated in the end of one of the Mandinka empires in West Africa, giving way to the Fula hegemony in the Kaabu. The Fulas and various ethnic groups, for many centuries, lived together in the Kaabu, under the the rules of the Mandingas. The Futa-Djalon revolts put an end to the Mandinga hegemony in the Kaabu empire. This event was called *turbam*, *that* means end of the seed. It began in Bercolomand ended in Kansala, which was the capital of Kaabu. This work used oral sources and manuscripts written in Mandinka and Arabic, in versions translated into French and English. It can be seen that the Mandinguization was one of the crucial elements for the conflict between both ethnicities, because it was a process of occupation of territories that involved Soninké Mandingas and Futa Djalon Fulas.

Key-words: Islamization, Mandiguization, Conflict, Kaabu.

Índice

Agradecimento	iii
Resumo	iv
Abstract	v
Introdução	1
Capítulo 1. Islamismo na África ocidental: entre a penetração e a importância da História Oral em Kaabu	10
1.1 Relevância da história oral para o africano	10
1.2 A relevância da escola corânica na expansão e afirmação do Islão na Senegâmbia.	15
1.3 Penetração do Islamismo em África	18
1.4 Islão na Senegâmbia: Análise Histórica de Mali à Kaabu.	26
Capítulo 2. Diálogando com a história oral: a origem e a digressão do povo Mandinga	41
2.1. Panorama histórico e geral das sociedades mandingas no olhar do (<i>griot djalimali koiaté</i>)	41
2.1.1. Usos e costumes dos Mandingas	47
2.1.2. Sucessão do poder na sociedade Mandinga	51
Capítulo 3. Islamização e Mandinguização como possível queda da hegemonia mandinga e triunfo da nova hegemonia Fula em Kaabu no século de XIX.	58
3.1. O conflito de bercolom à kansala	58
3.2. Islamização e mandinguização como possível razão do conflito em Kaabu	68
Conclusão	75
Fontes e Bibliografia	78

Lista de acrónimos

CIAM – Centro de Imprensa Aníbal de Melo.

COFIANG – Companhia de Fiação e Cordoarias de Angola.

COTONANG – Companhia Geral de Algodão de Angola.

FIB - Fábrica Imperial de Borracha.

FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola.

INE - Instituto Nacional de Estatística.

MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola.

ONU – Organização das Nações Unidas.

PIB - Produto Interno Bruto.

SATEC – Sociedade Angolana de Tecidos Estampados Comerciais.

TEXTANG – Indústria Têxtil de Angola

RDC – República Democrática do Congo.

UNITA – União Nacional para Independência Total de Angola.

UPA – União das Populações de Angola.

UPNA – União dos Povos do Norte de Angola.

INTRODUÇÃO

Os mecanismos que foram usados na composição deste trabalho, baseiam-se nas leituras e interpretações das fontes orais e escritas e estudos referentes aos povos mandingas e fulas num contexto do processo de mandinguização e islamização. Trabalhou-se assim com fontes orais, escritas e estudos diversos, como Teses de Doutorado e Dissertações de mestrado.

Outra análise que fizemos foram as fontes orais em diferentes línguas e culturas num contexto alargado, como tais Djalimali Koiaté, Tarik Bijini Mandiga e Cheick Mussa Kamará. Esta tarefa não é nada fácil, pois precisa-se de realizar uma leitura de forma minuciosa para melhor galvanizar a essência do conteúdo que está em outra língua. Ao longo desse trabalho, procedermos também à análise de fontes não islâmicas, que também foi muito crucial na concretização da dissertação.

Nesta dissertação, procurámos coligir tudo o que tem a ver com o tema do nosso trabalho. As fontes orais foram um dos mecanismos que usámos na realização do trabalho. Conseguimos ainda alguns videos que estão na língua mandiga e na língua Fula. Para tal, pedimos ajuda a pessoas que sabem falar estas línguas para que nos ajudarem na tradução. Os materiais de pesquisa da aristocracia Kabunké (Kaabu) são constituídos por fontes escritas em língua mandinga ou malinké que foram traduzidas em língua francesa e inglesa - uma denominação portuguesa também para os etnónimos mandenka, mandingo e malinké utilizados por franceses e ingleses -, e fula - 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 populacionais na história da religião islâmica na região. A pesquisa na Biblioteca Nacional de Portugal foi também facilitador na composição deste trabalho, ali encontramos vários livros referentes à Senegâmbia.

O objetivo desta dissertação remete-se para a compreensão do conflito entre Fulas e Mandingas no império de Kaabu. Como é sabido, ambos viviam neste império. No início havia uma convivência boa, mas com a chegada de outros grupos dos Fulas, refiro-me aos Futa-Djalon, a situação mudou e o

império entrou numa guerra intensa. O nosso interesse por este assunto, e sobre o relacionamento entre os povos mandingas e Fulas na atual Guiné-Bissau, está relacionado com a minha experiência de fazer parte de uma comunidade na qual a maioria da população professa fé ao Islão. Por isso, começámos por analisar o conflito entre ambos os povos, que aconteceu no império de Kaabu e que terminou com a hegemonia Mandinga e a afirmação da hegemonia Fula.

Retrato breve sobre os grupos étnicos

Antes de abordarmos alguns dos grupos étnicos é importante falar um pouco sobre a emergência dos grupos étnicos na atual Guiné-Bissau. A importância da referência aos grupos étnicos na Guiné-Bissau explica-se pela relevância numérica e grande variedade de étnias num território tão pequeno.

Estes grupos étnicos são os Baiotes, Balantas, Mandingas, Brameles que significa Mancanhas, Cassangas, Felupes, Fulas, Manjacos, Nalus e Pepeis. É importante saber que existem ainda outros grupos étnicos, porém apenas mencionamos estes só para ilustrar a variedade das étnias que existem num território tão pequeno como da Guiné-Bissau. Todavia existem alguns em via de extinção, como por exemplo os Bagas, os Bambaram, Cobianas, Comaguis, Djacankas, Djaloncas, Landumas, Padjadinkas, Quissinkas, Saracules e Sossos. (Djalo, 2012). Mas importante salientar que autor acima citada menciona alguns grupos étnicos extinção, na verdade nem tudo que esta nesta via, exemplos Saracules, Padjadinkas, Djacankas e Djalonkas ainda continuam existir no territórios Guineenses.

A fixação dos grupos étnicos no território da atual Guiné-Bissau caracteriza-se pela presença de povos que, de acordo com a sua origem étnica cultural e religiosa, se divide em três grupos: um autoctone e dois de proviniência da Alogena, que faz parte de grupo (II e III). No que diz respeito ao primeiro grupo, os Paleo- Sudanesses ou grupo Bantus, a sua maioria permanece como sociedade animistas. O terceiro grupo III é composto por Europeugénos da sociedade dita crioula (pretos e mestiços) nascidos por intermédio do contacto dos autoctones com os colonizadores.

A população dos islamizados, com perfil de guerreiros, como são mais destemidos e capazes nas guerras, acabaram de empurrar as populações animistas em direção ao litoral. Com o tempo estes grupos fixaram-se nessas regiões e conseguiram estabilidade e a segurança. Isto aconteceu graças ao fim das guerras entre tribos e à ocupação militar e administrativa colonial. A partir daí abriu-se um novo movimento migratório da população.

Os Balantas começaram uma intensa atividade de ocupação das terras e a sua valorização através da cultura de arroz, principalmente, nas margens dos rios do sul. Este espaço estendia-se por seu perímetro inicial, que fica localizado no Oeste. Os Mandingas de Oio procederam tanto à ocupação das terras cultiváveis, como à procura de empregos nas zonas urbanas criadas pela economia Europeia (Djalo, 2012).

No que refere aos Brameles é um grupo étnico da Guiné-Bissau que é conhecido vulgarmente por Mancanhas. Eles emigraram para as zonas urbanas, mas também para os países vizinhos, e também são cultivadores de amendoim. Enquanto que as migrações dos Pepeis, que é um grupo étnico que integra o território Guineense, fez um percurso em direção às zonas de palmeirais. Outro grupo também que teve um percurso diferente, tal como os Pepeis, são os Manjacos que foram à procura de empregos nos centros urbanos dos Países vizinhos. Aqui menciono o Senegal, onde também há um fluxo migratório dos Manjacos (Djalo, 2012).

No que concerne aos Fulas e aos Mandingas, os seus percursos foram em direção à Costa Africana, refiro-me da África Ocidental. Foram para aquela zona mais por razões comerciais, mas também atraídos pelos núcleos urbanos. Enquanto que os Balantas continuaram como um grupo étnico maioritário na Guiné-Bissau, contudo, é bom salientar, que atualmente são os Fulas, como afirma Djalo, que ocupam este lugar (Djalo, 2012). As suas zonas de povoamento ou suas aldeias são chamados de Balantakunda, o que significa terras dos Balantas. Estes vivem em diferentes zonas do País, mas a maioria deles vive no Sul e no Norte.

Os Balantas estão divididos em vários grupos como afirma Djalo (2012). Tais como os Balantas de Berasse ou Brassa, os Binagas e os Betxá pertencem às ramificações que vivem na Guiné-Bissau. Por outro lado, os Balantas de Xá ou Canja pertencem ao grupo de Casamança. Os Brassas são hábeis

agricultores, enquanto os Balantas de Casamança praticam uma agricultura reduzida, que é feita especificamente por mulheres.

No que concerne aos Felupes ou Diolas, este grupo étnico vive na Guiné-Bissau e é ocupante da zona litoral do país. No que diz respeito ao nome Felupes é o nome que os portugueses atribuíram a esta étnia, na afirmação do autor Djalo (2012), eram chamados de Diolas e viviam em casamança que pertence ao território Senegales desde 1886. Ainda o autor afirma que Felupes e Djolas ambos constituíam o mesmo grupo chamado Aiamats (Diamats, Djamats, Jamat etc.

Tema, Questões e Objectivos

É tão salutar fazer descrição um pouco do meu percurso, a partir aí, que veio motivação para realização deste trabalho, sendo estudante Universitário no Brasil no curso da História, estudei várias disciplinas referentes à África especificamente senêgambia, daí que partiu interesse estudar questão étnicas como caso dos Fulas e Mandingas, melhor compreender conflito entre ambos. É obvio que a vários interpretação sobre conflito, para alguns Históriadores dizem que conflito foi motivado por mandinguização. Enquanto outros dizem que é Islamização. Sendo um jovem com muito vontade de saber mais, logo decidi encerrar este desafio que culminou na realização de um trabalho científico.

Será que Islamização e a Mandinguização estão na origem do conflito entre os Fulas e Mandingas nos séculos XVIII e XIX? O continente africano é um espaço que aglutina vários povos e grupos étnicos oriundos de diferentes regiões, mas com ligações históricas, relacionadas com diversidades sociais, culturais, tradicionais e linguísticas. Dentro destas diversidades culturais, os povos africanos construíram os seus próprios reinos e uma estrutura social, cultural e política voltada para as realidades tradicionais africanas. Tendo em consideração essas diversidades existentes no Continente Africano, decidimos escolher dois povos para procurar melhor compreender os motivos que os fizeram entrar em conflito, quebrando um anterior convívio pacífico.

O povo ou sociedade mandinga pode ser localizado(a) em várias regiões de África. Este povo exerceu grande influência no Continente Africano, sobretudo na zona da Alta Guiné, região que compreendia territórios que hoje são chamados Guiné-Bissau, Senegal, Mali, Guiné-Conacri, partes da Costa do Marfim, Gâmbia, Serra Leoa e Libéria. É um grupo originário do Níger Superior ou das margens do Níger, num espaço territorial localizado na África Ocidental. Entre os muitos povos da atual Guiné-Bissau, este possui privilégios de autóctone. Este facto deve-se à chegada há muito tempo dos seus ancestrais a este território (Djalo. 2012).

A difusão que os mandingas realizaram culminou com o surgimento de outras descendências que provêm da ligação ou do cruzamento com os povos que viviam junto ao Oceano Atlântico e que fazem parte da segunda invasão; refiro-me aos Bafur. Estes indivíduos são sucessores dos bantus que sofreram a primeira vaga de invasão pelos brancos que se encontravam no Mediterrâneo, como afirma (Moio, 2008). Tudo isso aconteceu antes dos mandingas começarem os seus percursos migratórios à procura de territórios viáveis, ou seja, espaços que lhes permitissem fixar-se de forma mais estável e sustentável

Consideramos necessário explicitar a trajetória do povo mandinga para se perceber o objeto de estudo deste trabalho.

Os mandingas foram vistos como um povo do mesmo grupo que o povo semita, porque eles tinham uma civilização então tida como avançada. A trajetória indica que o povo mandinga entrou no deserto do Saara, com um percurso dirigido para o interior. Ali encontrou o já referido grupo populacional que eram os Bafur, com o qual mantiveram contatos durante um século. As suas relações evidenciaram um predomínio dos semitas sobre o grupo negro Bafur, permitindo uma remodelação profunda no modo de vida dos dominados. Os contactos tiveram reflexo em outros grupos étnicos, com características ou condições especiais que autorizam a sua diferenciação. Essas ligações permitiram que o grupo Bafur ficasse num tronco genealógico dos chamados povos sudaneses, de onde surgiram os grupos Sonrhai, Seréré e Uangará, fruto das modernas famílias do Sudão, do qual saem os Sarakolé ou Soninké e Fulbes, segundo (Moio, 2008).

As relações históricas sempre foram um elemento fundamental na questão da mestiçagem que ocorreu entre os semitas e o resto dos povos da

África subsaariana. Devido à mestiçagem entre os cruzados, surgiram as pessoas denominadas genericamente de sudaneses. Estes indivíduos passaram a expandir-se nas margens do Níger ao Senegal, até ao sul do Saara. Houve inúmeras ondas de invasões oriundas do Centro da África. Naquele período ainda houve dois tipos de grupos com proveniência do Norte da África, como são os casos dos berberes e tuaregues, assim como os etíopes vindos do Leste, cuja presença nesta região deixou vestígios das suas influências através dos traços culturais e dos costumes relacionados com os Sarakolés ou com Soninkés. O último grupo citado era maioritário naquela região e tinha um papel importante, pois foi através dele que surgiram os Mandingas (Moio, 2008), que viriam a constituir-se numa autêntica pátria Manden na margem esquerda do Djalibá, no Níger.

Quando se fala da migração Manden, que ganhou grande repercussão na zona de Sahel, em decorrência do início do ressecamento do Saara, refere-se ao facto de terem introduzido os seus saberes nessa região, como foi o caso da agricultura. Os Manden ou mandigas fixaram-se ali antes de se deslocarem para o litoral da África Ocidental, tendo sido depois forçados a sair pelo Estado do Sudão Ocidental. Este povo teve uma grande expansão nessa região, vindo a constituir o grande Império do Mali. Conhecidos também em outras regiões africanas como os Manden, Mandinké, ou Soninké, encontram-se em quase todo o Continente Africano, tendo em vista a sua importância cultural, social e política.

Os Mandingas de nome Kuyatê ou Kouyaté, fundadores de Canã, na província de Kaabu, são famílias originárias de Manden Mali. Possivelmente 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 Canã.

Os relatos do Tarikh Mandinka de Bijini, que foram levantados em língua mandinga da Guiné-Bissau por Issuf Cissé e Giesing nos anos de 1988-1989, conseguiram constituir uma fonte de pesquisa mensurável, a partir do marco temporal e historiográfico da localidade Kabunké, nomeadamente da vila de Bijini, pertencente à província da antiga federação do Kaabu, um dos marcos da islamização na atual Guiné-Bissau. Os principiantes desse processo da

islamização são congregados nas duas famílias: Baio e Cassama. Mas ao longo do texto redigiremos estes sobrenomes da seguinte maneira: Baio e Cassama.

É importante salientar que as maiores partes das comunidades aqui referenciadas aprenderam os seus conhecimentos através da oralidade. Segundo Hampaté Bâ (2010), os conhecimentos em África são transmitidos através da fala, são 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.

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

Segundo Mané (1988), o território de Kaabu era constituído por quatro países que são atualmente Guiné-Bissau, Gâmbia, Casamansa (Senegal) e Guiné-Conacry. Nós direccionamos o nosso estudo para a Guiné-Bissau, que dantes era uma parte de Kaabu, onde fica a capital do império de Kaabu, na qual ocorreu a última batalha pela sua conquista, que ditou o fim da hegemonia Mandinga em Kaabu.

As crises surgidas no império do Mali e que o levou à sua decadência permitiu que Kaabu se tornasse independente e se transformasse num império liderado por Mandingas que submeteram vários grupos étnicos ao seu domínio. Este trabalho vai discutir e tentar compreender como é que os Mandingas conseguiram liderar o império de Kaabu perante as outras etnias que ali viviam juntas. E como é que foi a convivência inter étnica em Kaabu? Por outro lado, focaremos também os Fulas que tiveram um papel de destaque na Senegâmbia. De facto, com esta perspectiva pretendemos compreender o processo que motivou os Fulas de Futa-djalon a acabarem com a hegemonia Mandinga em Kaabu.

Conforme mostra Barry (1989), o comércio do ouro, marfim e dos escravos que se fazia no litoral africano, na Senegâmbia e nas ilhas de Cabo-Verde, pelos portugueses Lemos Coelho, Manuel Alvares e Alvares D'Almada, levou a mudanças significativas na Senegâmbia, das suas estruturas políticas e sociais, e a desintegração de Kaabu ao império do Mali situado no Sul da Senegâmbia, passando a ser a mais importante força política da região. Com base nisso, questiona-se: será que os interesses europeus contribuíram para que houvesse conflito e luta pelo poder, e conquista de Kaabu, entre fulas e mandingas?

Apresença europeia na costa ocidental de África criou clivagens dentro dos grupos étnicos, onde antes havia uma convivência harmoniosa entre ambos?

É importante mencionar as vantagens económicas que os mandingas tinham através do comércio, sobretudo com os europeus, o que atraiu os Almamis de Futa-djalón, e elevou o seu desejo de terem as mesmas oportunidades que os mandingas obtinham no comércio, facto que os induziu a procurar estratégias para poderem ter estas vantagens. Os Fulas acusaram os mandingas de que estes não eram muçulmanos, mas sim animistas, e foi com base nestas imputações que entraram na «guerra santa» contra os mandingas. Mesmo que estes já tivessem sido muçulmanos, mais tarde os Mandingas passaram a associar a sua prática do Islão com a prática animista e o Império de Kaabu acabava fragmentado na sequência dos conflitos internos.

Os Almamis de Futa-djalón e o Alfa Molo labé desencadearam ataques contra os mandingas no século XIX, mas não conseguiram atingir o seu objetivo que era o de conquistar Kaabu, apesar de terem capturado várias pessoas escravizadas e roubado muitas riquezas aos mandingas. Entretanto, por volta de 1867, desencadearam novos ataques até Kansala, com o mesmo intuito de pôr fim ao regime mandinga. Para tal, questiona-se: quais foram as reações dos Mandingas perante a invasão dos Fulas de Futa-djalón para pôr fim ao seu império?

Os mandingas eram guerreiros, comerciantes e agricultores, provenientes do Alto Níger, ocupando uma vasta área desde o vale da Gâmbia, Sudão Ocidental, Gabú e Cassamansa. Também tinham o monopólio da costa da Gâmbia, do império do Mali e rio Geba. No entanto, eles fundaram muitos reinos

que estavam sob autoridade de Mansa do Mali, com uma estrutura social hierarquizada composta por nobres, homens livres, artesãos reagrupados em castas, ferreiros, por último, os escravos. Tinham sido islamizados.

Após o império do Mali se encontra no seu ponto culminante é que os Mandingas vão passar a praticar o islamismo sem misturas de outras práticas culturais, engajando-se na expansão do Islão e convidando, assim, outros grupos para a adesão à mesma religião. Porém, os mandingas adotaram uma forma de islamizar baseada num Islão africanizado, que consistia em fazer estes grupos seguirem os seus princípios religiosos e políticos; práticas que foram denominadas por alguns pesquisadores como de mandinguização.

Islamismo na África ocidental: entre a penetração e a importância da História Oral em Kaabu

1.1 Relevância da história oral para o africano

Qualquer sociedade tem a sua forma de transmitir o saber. Em África, a oralidade é um elemento fundamental para interação entre as pessoas, porque ela resgata a história do continente deturpada por interpretações ao serviço do colonialismo europeu. É salutar falar sobre os griots (uma espécie de trovadores ou menestréis) e dos domas, por outras palavras, os tradicionalistas contadores da Tradição Oral. Para um dos grandes conhecedores dessa matéria, Hampate Bá (2010), os domas são os mestres e os indivíduos que detêm os saberes. Para eles, a fala é um meio de comunicação tão sagrado e carregado de poder. O mestre da oralidade, Hampaté Bá (2010), subscreve na íntegra que a tradição sempre deu aos mestres e nobres a obrigação de garantir a conservação das castas ou da classe de Nyamakala, que em bambara são chamados de nyeenyo e em peul nyeeybe. Ainda acrescenta que a linhagem nyamakala inclui os ferreiros, conhecidos em bambara como nummu e baylo em ffulde. Os tecelões são chamados de maabo em bambara e ffulde; os trabalhadores de couro são denominados de garanke em ffulde, e de sake em ffulde.

Para Hampate Bá (2010), as quatro classes de nyamakala artesãos possuem privilégios em relação aos griots, pois demanda-se iniciação e conhecimentos especiais. Os ferreiros estão sempre no topo da hierarquia, como os tecelões, porque as suas profissões remetem aos mais altos graus de iniciação. Desta forma, torna-se notório que existia uma classe civilizada dos ferreiros, assim como a classe civilizada dos tecelões e dos pastores (Hampate

Bá, 2010). A tradição oral e a transmissão de narrativas ou de determinado aspecto de conhecimento era central.

Os griots são grupos de indivíduos que detêm grandes privilégios para narrar histórias e recriações populares. São uma espécie de trovadores ou menestréis ligados a uma família que percorrem diferentes países. Ainda, a tradição confere-lhes um estatuto social especial, porque têm direito de falar com toda a liberdade. Por isso, os djielis não têm compromisso algum com o que dizem. Às vezes, podem contar mentiras vergonhosas e ninguém os levará em consideração.

Segundo Bernat (2003), os trabalhos quotidianos que os griots levam a cabo estão ligados à procura de soluções para sanar os problemas existentes e com a realização de diferentes tipos de encontros. Esta profissão tem uma relevância indescritível e é incentivada por diversas razões. Uma das coisas mais importantes que eles fazem é serem mediadores no meio das famílias quando acontece um mal-estar ou desavença entre os membros que as compõem. Também se fazem presentes nos batismos e nos casamentos e são escolhidos para fazerem com que todo mundo ouça ou saiba o que o Imami (que significa Padre) está a dizer para a comunidade presente na cerimónia. É de salientar que os griots não são meros cantores ou algo parecido. São indivíduos que possuem uma grande capacidade de condensar e veicular os conhecimentos. É por isso que Hampate Bá (2010) afirma que a maior biblioteca é o cérebro do homem, porque consegue assegurar muitos conhecimentos antes de serem transcritos para o papel, mostrando que um griot não é simplesmente um autor, cantor, dançarino e músico, mas também um conhecedor.

O sociólogo Seide (2016) traz-nos uma narrativa das antigas colónias francesas da África Ocidental, para melhor nos fazer compreender como é que os griots eram considerados os indivíduos que possuíam um conhecimento razoável e que alguns deles se adaptaram à indústria cultural contemporânea.

Para Bernat (2003), os griots faziam parte de uma casta de artesãos, com a profissão de transmitir informação hereditariamente, assim como os ferreiros, os tecelões, os trabalhadores de couro e os artesãos de madeira. Os griots são

mestres da palavra. Eles possuem uma pedagogia diferente e têm um papel fundamental no exercício das suas atividades quotidianas de narrar histórias.

A pedagogia do griot configura-se como mais uma importante contribuição para o desenvolvimento artístico, espiritual e ético do ofício de ator. O humanismo e a solidariedade estão presentes na conduta de um griot. Hampate Bá (2010) traz uma explicação de que, na maior parte da tradição do bafur, o nobre ou chefe não só está proibido de tocar músicas em reuniões públicas, mas também deve ser justo na expressão e na fala, porque nem todas as palavras devem ser ditas. Os griots servem como mensageiros. Assim, os griots ligados às famílias acabam por desempenhar naturalmente o papel de mediadores.

De salientar que nas sociedades africanas a base fundamental entre as pessoas numa determinada comunidade é a comunicação entre os grupos étnicos através da oralidade. Com base nisso, Hampaté Bá (2010) defende que os griots são agentes ativos e naturais nessas conversações. Ainda para ele, os griots são também pessoas autorizadas a ter “duas línguas na boca” e, de qualquer forma, podem desdizer ou mudar aquilo que tinham dito, sem causar perturbação na mente das pessoas.

Fazendo referência à impossibilidade de desmentir a afirmação já proferida, o autor argumenta que isso jamais seria possível para um nobre, a quem não se permite voltar atrás com a palavra ou mudar a decisão que fora tomada. Ao passo que um djieli chega até ao ponto de assumir a responsabilidade de um erro que não cometeu, com o objetivo de mediar uma situação ou salvar a reputação dos nobres. São também cumpridores das decisões dos sábios e treinados para colher e fornecer informações. De igual modo, são grandes portadores das notícias, mas também podem servir como grandes difamadores.

Segundo Seide (2016) nota, neste mundo moderno, a maioria dos griots estão a transformar-se em músicos modernos, na medida em que muitos deles estão a trocar o kora pelo violão e a utilizar os novos media para divulgar seu trabalho.

Hampate Bá (2010) relata que um griot está ligado a uma família ou a uma pessoa, e muitas vezes é incumbido de realizar algumas missões corriqueiras, podendo geralmente ser as negociações matrimoniais, porque um jovem nobre não se dirige diretamente a uma jovem para lhe comunicar os seus sentimentos. É sempre o griot, porta-voz, que entra em contato com a moça para falar dos sentimentos do seu mestre.

No que concerne à formação dos griots, ou os comunicadores tradicionais, Hampaté Bá (2010) explica que, em cada sociedade, agregam heranças como dons particulares, transmitidos de geração em geração. Este autor ainda salienta que os griots estão classificados em três categorias. Assim, temos os griots músicos, que tocam instrumentos (monocórdio, são preservadores, transmissores de músicas antigas. Além disso, são compositores, sendo que a maioria acaba por adotar modelos contemporâneos de ser músico. Os genealogistas, que também podem ser chamados de historiadores e poetas, de forma geral, são iguais a contadores dos saberes mais longínquos e são grandes viajantes na busca constante de conhecimento dos diferentes clãs mandingas e não só. Por último, ele identificou os griots embaixadores, que têm responsabilidade na mediação de conflitos entre as diferentes famílias.

Sendo assim, são considerados como pessoas engajadas na busca de saber e em ensinar os outros, ou seja, transmitindo conhecimentos através da oralidade. Djibril Tamsir Niane (1982) reforça que os griots ¹são também músicos que percorrem grandes distâncias visitando povoações e falando do passado. Mas, muitas vezes, acabam por ser confundidos com feiticeiros, porque na maioria dos casos exercem a função dos adivinhos, tendo em conta o acumular de experiências de vida, o que muitas vezes lhes permite perspetivar o futuro.

¹ Ggriots são detentores da sabedoria tradicional, narradores da História oral que é transmitido de boca para ouvido, na sociedade Africana a fala é um elemento tão crucial para um Africano.

Conforme Hampaté Bá (2010) afirma, a tradição do Komo ensina que a palavra Kuma é do ser supremo, Maa Ngala, criador de todas as coisas. E mostra que o mito da criação do universo e do homem foi ensinado pelo mestre de Komo (um ferreiro). Isto porque quando Maa Ngala sentiu falta de um mensageiro, acabou por criar o primeiro homem: Maa. Depois da criação desse homem, ensinou-lhe todos os elementos de cosmos que formou e continuam a existir, servindo como guardião do universo, encarregado de zelar pela conservação da harmonia universal.

É a partir desse processo que se deu início à transmissão oral. Nessa mesma linha de iniciação, surgiu a tradição dos griots, como sendo continuadores da tradição e educadores da sociedade.

Segundo Hampaté Bá (2010, p. 205), na sociedade bambara (Mali), os Domas ou soma são conhecedores ou donikela, os fazedores de conhecimento. Para os Fulani da região de Silatigui, gando ou tchiorenke, palavras que têm o mesmo significado: conhecedor. Estes podem ter mestres iniciados e iniciadores de ramo tradicional específico, iniciações de ferreiros, do tecelão, do caçador, do pescador etc., e os Domas são considerados pessoas com conhecimento relativo a todo o lado. As pessoas costumam vir de longe para recorrer aos seus conhecimentos e sabedoria.

Bá (2010) mostra-nos que os IWA pertencem à casta dos griots são dos maiores tradicionalistas do mande vivos no Mali. Esclarece que um griot (djali) não é necessariamente um conhecedor como os Domas, mas pode ser um conhecedor se essa for a sua vocação. Baseia-se sempre num processo de iniciação do Komo, do qual as maiores dos griots não passaram.

1.2 A relevância da escola corânica na expansão e afirmação do Islão na Senegâmbia

A escola corânica e os seus saberes religiosos, segundo Hampâté-Bâ (2010), enfrentaram e enfrentam uma realidade na qual o tradicionalismo africano é um elemento impregnado na sociedade, isto é, os ensinamentos são passados dos seus ancestrais de boca a ouvido, sem nunca se perderem.

Esse tradicionalismo ainda está vivo nos traços sociais, assim como nas religiões de matriz e espiritualidade africanas, mesmo após a inserção de novas matrizes religiosas, como foi o caso do Islão. Tal processo não inviabilizou que estes povos de matriz profundamente tradicional e apegados às suas ancestralidades introduzissem as suas práticas milenares no islamismo, como algo civilizatório nessas comunidades e nas regiões islamizadas.

Um exemplo é a própria história de Amadou Hampâté-Bâ, que descreveu no seu livro intitulado *Menino Fula*, publicado em 2013, no qual fez uma autobiografia e relata um pouco daquilo que constituiu a sua infância numa família fula² islamizada, onde nunca deixou de seguir as tradições ancestrais, apesar das lutas intrafamiliares, tendo sempre prevalecido o respeito ao próximo, ao mais velho, aos seus costumes e rituais que engrandecem tanto o Islão, assim como a raiz da ancestralidade. O que reafirma a possibilidade de conciliação dos dois elementos culturais, sem preconceitos, mas sim, com respeito.

Conforme Dias (2005), na escola corânica tradicional na região da Senegâmbia, como em outras partes dos países da África Negra, as aulas funcionam parcialmente nas mesquitas. Não têm um espaço específico, um edifício especial com uma boa estrutura para funcionamento normal do ensino corânico. Uma escola tradicional ou kuttâb ³é uma comunidade constituída pelo

² Segundo Teixeira Mota (1947), os primeiros fulas a penetrar no continente são de origem hamitaa inferior, que emigraram das paragens de Etiópia ou Nubia para norte, onde atingiram o apogeu na orla setentrional do Saara e daí se deslocaram até ao Futa Tooro, no Senegal. A data dessa chegada não é bem esclarecida: “parece que no século VIII da nossa era já teriam chegado ao Senegal, e dessa mesma data até século XIX, já teriam irradiado outras regiões da África ocidental aos redutos de Tchad” (MOTA, 1947, p.55). O autor ainda questiona, sustentado o seu argumento numa ideia das fontes francesas e coloniais portuguesas, principalmente de João de Barros, na segunda metade do século XVI (1552), sobre os fulas, o qual menciona setenta anos atrás. O curioso é que o próprio Mota mostra que os fulas chegaram no século VIII da nossa era. A questão que coloco é: em que calendário, cristão ou muçulmano? Porque as fontes, tanto orais e algumas coloniais, como as oriundas de Barros, Delafousse, Teixeira mostram a chegada dos fulas em Futa no final do século XV ao início do século XVI.

³ É importante explicar o que é, escola tradicional Kuttâb ou escola Madrassa, primeiro não tem um edifício com estrutura de uma escola, nas maiorias das vezes é feita num espaço amplo na casa de um Imame ou um conhecedor do assunto religioso, onde as crianças aglomeram ali, para serem ensinadas

mestre e seus alunos, ainda com a possibilidade de acrescentar outras pessoas, ou melhor, é um tipo de escola simultaneamente interna e externa. Ainda assim, como demonstra o cronista, casualmente os trabalhos realizados durante o período da vida social, religiosa e económica são definidos pelo professor.

O mestre recebe os seus alunos na varanda e nos outros espaços da sua própria residência e ministra a aula. Normalmente o seu ensino formal é realizado à volta de fogueira, ao início da manhã e ao final da tarde ou princípio da noite. Embora não seja uma escola exatamente pública, depende da comunidade que, de forma direta ou indireta, apoia com ofertas e no reconhecimento social.

Nestas escolas tradicionais não há regime de exames, nem os saberes construídos ao longo do tempo são medidos por um diploma. Existem sim cerimónias de honra ou consagração pública de determinados níveis de conhecimento dos alunos. E, em concordância com o autor, a educação corânica, tanto no aspecto moral, bem como no social, religiosa e profissional, está basicamente assente na ideia de submissão a Deus, ao professor, aos pais, aos mais velhos, à natureza e aos interesses da comunidade. Os ensinamentos, ou seja, o processo de ensino-aprendizagem, é feito através da memorização e da recitação do Alcorão.

Nessa mesma perspectiva da incorporação do tradicionalismo africano ao Islão, segundo Hampâté-Bâ (2010), o que a África e os africanos mais prezam é a herança ancestral e o apego religioso ao património transmitido exprime-se em frases como: “aprendi com meu mestre”, “aprendi com meu pai”, “foi no ceio da minha Mãe”. Esse apego à ancestralidade vai-se incorporar na religião islâmica, nas suas práticas como elemento para a educação dos seus filhos ao ritmo dos conhecimentos deixados pelos seus antepassados na conexão entre as religiões tradicionais incorporada no Islão.

Já a escola árabe, contrariamente às escolas corânicas tradicionais, não é gratuita. Os estudantes pagam não só a inscrição anual, mas também uma mensalidade durante o ano letivo e os alunos aprendem a falar e a escrever árabe como a língua de ensino-e aprendizagem. Para além de atribuir diplomas no fim da escolaridade, os discentes assimilam outras áreas do saber científico,

livro sagrado dos muçulmanos. Enquanto Madrassa tem o seu edifício próprio onde as crianças aprendam deferentes disciplinas que não é só da religião.

tais como: matemática, história, geografia, etc. Desta forma, conforme aponta Dias (2005), estas escolas são chamadas de madrassas e mostram-se como um factor de diferenciação entre famílias que podem pagar as mensalidades da escola e as que não o podem fazer, sendo que a maior parte das famílias tem dificuldade em pagar estas escola, por terem fracos recursos financeiros.

Além disso, segundo Dias (2005), as escolas árabes incessantemente entram em disputas étnicas, de forma que a origem étnica de professores e dos alunos, em grande parte, não desempenha uma das decisivas missões que lhe é atribuída, isto é, a de “desetnizar” o Islão africano. Por fim, as escolas corânicas tradicionais e a escola árabe, constituem duas formas distintas de transmissão de saber suportadas por visões parcialmente diferentes de Islão.

Como se vê, as escolas árabes, até hoje, não conseguiram “desetnizar” o Islão Kaabunké e senegambiano. Por outro lado, não resolvem as grandes dissemelhanças de exercícios pedagógicos, como também não escondem as substanciais dissemelhanças de entendimento do Islão por parte dos agentes desses dois tipos de escolas, explica Eduardo Costa Dias (2005),

Oposta da escola árabe, o ensino corânico tradicional tem como objetivo formar, de forma positiva, simultaneamente, wolofs, mandingas, fulas, beafadas e muçulmanos de forma contínua sem mudanças nos valores, na pedagogia e nos materiais de aprendizagem.

Quanto à educação iniciada no meio parental, no caso do ensino ministrado nas escolas árabes, esta rompe com as formas de educar na família e com entendimento tradicional do Islão.

Além disso, de facto, entre a escola corânica tradicional e a árabe, em Kaabú e na Senegâmbia, o que ocorre, dentro da região, são requisitos de poder e de uso de conhecimento contrário da mesma religião como mecanismo de poder religioso e político-religioso e, de modo geral, as questões consequentes de alterações das relações de força no interior da própria *umma*⁴ (comunidade) de expansão e formas do *da'wa* (apelo/sensibilização).

⁴ Quando se fala da palavra Umma, isto refere-se ao povo, isto que significa em Árabes

1.3 Penetração do Islamismo em África

Antes de entrarmos na questão sobre islamismo em África, considero ser necessário fazer uma breve abordagem sobre o contexto da emergência do Islão na Arábia. Segundo Hourani (2011), no início do século VII, o mundo foi confrontado com uma nova ordem política que se espalhou em toda a Península Arábica, todas as terras sassânidas, e as Províncias Sírias e Egípcias do império Bizantino, e que acabou com antigas fronteiras e criou as novas fronteiras. Com a nova dinâmica, o grupo dominante foi constituído não só pelos povos do império, mas também pelos árabes da Arábia Ocidental, sobretudo de Meca.

Mubarak (2014) mostra que 570 d.c. é a data do nascimento de Mohammad na cidade de Meca, Arábia Saudita. Naquela altura, os árabes adoravam vários deuses, aproximadamente 366 deuses. Importa salientar que havia na Arábia algumas comunidades religiosas, a saber Zoroastrianos, Judeus e Cristãos, bem estabelecidos no meio dos árabes da região. O autor ainda mostra que houve fraca presença da religião cristã na região e a mais dominante naquela época era a religião judaica. Ambas as comunidades eram chamadas de “Ahl-Al-Kitab”, numa tradução livre para português, significa *povos dos livros* – referência às bíblias judaica e cristã.

Antes do término do século VII, os grupos que surgiram com uma nova ordem na Arábia buscaram sustentar as revelações de uma única divindade, Allah (Deus), recebidas pelo profeta Mohammad, que era um cidadão de Meca. As mensagens divinas estão compiladas num livro sagrado chamado Alcorão. Assim, emergiu uma nova religião.

Na cidade de Meca, o ambiente era muito pacífico, porque a maior parte da população tinha consciência religiosa, ou melhor, o conhecimento religioso, mas a maior parte deste conhecimento era sobre o judaísmo e o cristianismo, que tinham como base fontes talmudicas e apócrifas. Para Mubarak (2014), as identidades cristã e judaica contribuíram para a afirmação da religião muçulmana defendida pelo profeta Mohammad e, conseqüentemente, para o seu triunfo em

Meca. Ainda segundo o mesmo autor, profeta condenava qualquer ato de idolatria. Na sua opinião, baseada nos preceitos religiosos, a comunidade da Meca devia e deve aceitar o monoteísmo como fundamento básico para a nova crença. Ambas as comunidades se dedicavam mais ao comércio na cidade de Meca e Medina. Além disso, os cristãos eram acusados de não terem a mínima consideração ao nome de uma única divindade que estava sendo pregado por Mohammad. Enquanto a maioria da população da cidade de Meca ou da Arábia professava o politeísmo, que era uma marca evidente e comum na Península Arábica, Mohammad fez um esforço tremenda para que religião islâmica seja aceite na cidade de Meca.

Segundo Sousa (2015), foi no ano de 642 que emergiram exércitos de árabes e berberes que começaram a sua expansão com o objetivo de ocupar os territórios. E, no que diz respeito ao Continente Africano, um dos primeiros espaços conquistados foram o Egito e a Núbia, por intermédio dos berberes que estavam localizados na Líbia, Tunísia e Marrocos. Estes três territórios são chamados de Magreb ou África Branca. A caravana da expansão estava indo em direção ao ocidente. Já no século VII, os muçulmanos conseguiram materializar o tão almejado sonho que era expansão de forma definitiva na África do Norte. Isso ajudou o Islão na sua afirmação e na criação de uma certa concepção a respeito dos grupos, dos povos e das formações estatais existentes abaixo do Saara.

Mota (2021), fez uma descrição sobre a Senegâmbia incorporando a religiosidade das etnias que habitavam essa zona da Guiné. Quem também narra sobre o grande embrião do império do Mali, que se estendia até a região leste da Guiné, foi Carlos Lopes, na sua obra *Kaabu e seus vizinhos*, onde fez uma leitura espacial e histórica explicativa dos conflitos, abordando a expansão dessa região já com o domínio dos Fulas.

Para Garcia (2010), quando se fala do islamismo, deve-se levar em conta vários aspectos. Concernentemente a comparação entre as religiões tradicionais e os costumes sociais africanos, mostra que a expansão do Islão foi muito fácil no que diz respeito à zona Sul do Saara. Enquanto na Guiné, a sua dominação não foi realizada de forma regular nem uniforme em vários territórios, tendo o

número de muçulmanos aumentado a partir da zona litoral. Estavam mais ou menos em vantagem no exterior por intermédio dos árabes.

Saliente-se que, naquela altura, houve migração, mas não houve conquista, nem islamização pela força, como afirma Sousa (2015). Para os muçulmanos, o Islão é uma prática obrigatória, mas os povos que eram conquistados não eram forçados a seguirem a religião, nem tão pouco a mudarem os seus hábitos na altura, ou melhor, no início não eram obrigados a mudar nem o seu modo de vida, nem as suas concepções religiosas africanas. Essas são táticas usadas pelos invasores, como os árabes e o colonialismo europeu, para não assustar logo no início, a quem aderisse a essas religiões. A maior parte dos africanos que praticava ambas as religiões nunca abdicaram das religiões africanas. Os africanos fizeram uma mistura entre religiões, dos invasores e as tradicionais.

Segundo David (s/d, s/n), as análises sobre o domínio do Islão na África Negra enaltecem a extensão gradual da fé tanto no espaço, como no tempo e a elevada profundidade ou pureza da prática. Não é algo assustador que os islamólogos, treinados como filólogos, especialistas religiosos e historiadores da época gloriosa do Islão, viam a África Negra a partir do Egito até ao Norte da África. É aceitável que os africanistas estejam ansiosos em anexar estes assuntos aos das tradições académicas, levando em consideração o tema da islamização para organizar os novos e diversos campos da História do Continente, sendo claro que esse tema tem o mérito de organizar os factos de maneira racional.

A África Negra vem experimentar um desenvolvimento concomitante em todas as suas regiões, do ponto de vista económico, político e cultural. Gana foi primeiro império negro conhecido com maior exatidão. Ficava localizado no Norte daquele país. A conversão do rei e da sua corte pode ser motivo maior do sucesso da interferência da religião muçulmana na região (Hrbek, 2010, apud, Sousa, 2015). O autor ainda afirma que havia outros soberanos que se tinham convertido naquela região, antes do apogeu dos Almorávidas, no percurso do século V e XI.

Para Garcia (2010), na costa da Mauritania, começou a ser vista a instalação do Ibn Yassim com seus discípulos, que eram chamados de Almorávidas. Estes grupos começaram a realizar as suas expansões em direção

ao sul, submetendo, posteriormente, as primeiras tribos berberes da Mauritânia, passando a espalhar a religião islâmica em direção ao império do Gana. Ao saírem desta margem, seguiram outra direção, desta vez pelo Norte, onde ocuparam a zona de Marrocos e invadiram parte da Península Ibérica. Foram em socorro do califa de Cordova e ali criaram o império Hispano-Africano.

Segundo Antonini (2012), a penetração islâmica em África foi realizada através de refugiados. No início da sua História, eles estavam sendo perseguidos pelos povos de Meca que, sob a liderança de Mohamed, atravessaram o mar Vermelho à procura de refúgio na Etiópia. Aí foram recebidos pelo Rei Najashi, que lhes deu proteção, respeito e liberdade. Este foi para os muçulmanos um espaço seguro para refúgio. O autor acima citado afirma ainda que Etiópia foi o primeiro espaço fora da Península Arábica em que o Islão seria praticado.

O Islão chegou à costa Oriental Africana entre os séculos VII e VIII. Os muçulmanos árabes que vieram de Pérsia introduziram o Islão na costa africana e eliminaram ou afugentando todos os que não aceitaram a sua religião. Mas estes grupos não fizeram qualquer tentativa de expandir o Islão no continente. Limitaram-se apenas à prática do comércio e à construção de bonitas cidades, das quais Lamu e Zanzibar são as mais conhecidas.

A presença dos beduínos é muito forte no Saara Ocidental, onde estes espalharam um grande número de pessoas que pertenciam a tribos Sanhajas do deserto, que mais tarde acabaram por adotar o islamismo. Para Fage (2011), a adoção do islamismo era, há muito tempo, praticada, ou seja, desde o tempo de almorávidas. Por esta razão, os Berberes do deserto acabaram por arabizar-se por completo.

Conforme Menezes (2011), é notável que a religião muçulmana era associada ao comércio na África Sub-Saariana. Os grupos que estavam muito ativos no comércio eram os Diulas e os Hauças. Estes foram dos primeiros grupos que se converteram ao islamismo. Para este autor, essas conversões estão ligadas a fatores sociais e económicos. A religião muçulmana surgiu numa sociedade praticamente mercantil de Meca e era pregada por um profeta que também foi comerciante durante muito tempo. É bom mostrar que o processo de islamização na África Sub-Saariana, Ocidental, Central e a África Oriental, na Costa do Índico, aconteceu também da mesma maneira.

Chegada dos Tariqas sufitas, o islamismo já não era apenas uma religião particular de indivíduos ou classe de mercadores especializados, que organizavam o comércio através da longa distância nas comunidades pagãs. Segundo El Fage (2011), os árabes antes de se converterem ao Islão eram maioritariamente adeptos das religiões tradicionais africanas e, por conseguinte, os primeiros árabes que se converteram acabaram por adotar algumas práticas dessa ancestralidade.

Assim, não houve grande pressão em obrigar os recém-convertidos a abandonar as suas antigas religiões. É ainda nessa mesma corrente em que algumas práticas tradicionais ou ancestrais africanas se vão incorporar no Islão, como elemento de civilização, que esse tradicionalismo também parte do princípio de que existe um ser superior, assim como qualquer religião monoteísta, mas em alguns aspetos relativamente à crença (Hampate-Ba, 2013).

Nesta ótica, percebe-se que havia uma contínua resistência para não perder a cultura que tinham visto os seus antepassados cumprir ao longo da vida. Talvez isso não aconteça exatamente como nos períodos anteriores, porque, como diz o ditado africano, “por mais forte que seja o galho, quem sustenta a árvore é a raiz”. Neste sentido, quem sustenta a nossa vida, quer social, religiosa e económica, são os ancestrais que sempre vão fazer parte desse quotidiano, mantendo-se alguns ritos para agradá-los; é esse o nosso dever.

Sobre a migração do Islão para a África Ocidental, Fage (2011) traz questões do *jihad* e da *Hegira*, mostrando que o ataque ocorrido no Sudão Ocidental, perpetrado por marroquinos, obrigou à migração dos povos que não aceitavam submeter-se ao Islão e os que ficavam acabaram por aceitá-lo, mas mudando-o ao seu molde de vivência.

Esse facto vai acontecer em toda a África Ocidental. Os que migraram para outras regiões aceitaram a condição de ser estrangeiro nas terras além-fronteiras e, mais tarde, fortificaram-se. Segundo Fage (2011), a aceitação do Islão deve ter sido um dos motivos iniciais da migração Fula do Tukrur, mas estes mantinham relações de parentesco com o povo Tuculor, dentro do qual se destacam os Fulas que vão ocupar algumas regiões por meio de Jihad, como o

atual Senegal, Guiné-Conacri, Gambia e Guiné-Bissau nas batalhas do império de Kaabu entre Fulas e Mandingas.

Outro processo que contribuiu para a migração e a consequente conversão dos africanos ao Islão foi a própria escravidão. Segundo Paul Lovejoy (2002), a escravidão na África era uma prática existente há muito tempo e os impérios muçulmanos herdaram as velhas práticas. Sendo um processo que durou mais tempo em África.

Mas, para um muçulmano escravizar alguém, tendo-o como sua propriedade, era apenas um processo para introduzir o escravizado dentro do contexto social islâmico, um meio para educá-lo e islamizá-lo, para depois libertá-lo. Pois, de acordo com a lei islâmica, o senhor do escravo tinha a obrigação de ser o mentor desse cativo na sociedade islâmica. Ainda segundo o autor acima citado, a religião servia como um meio de classificação dos escravos e dos recém-convertidos, que ainda usufruíam do estatuto de intermediário entre o escravo e o recém-convertido. Aqueles que começavam a praticar o islamismo, os recém-convertidos, eram considerados menos devotos ao Islão (Lovejoy 2002).

Se a escravização era um processo para fazer ingressar esse não muçulmano dentro do contexto social do Islão, esse processo não significa necessariamente uma ascensão de classe, pois mesmo depois de ser livre e ensinado como pregar a fé do Islão, os antigos escravos desfrutavam unicamente dos lugares intermediários.

As crianças e mulheres novas eram rapidamente encaminhadas para o processo da conversão, mas viviam nessa posição intermediária, entre o escravo e o recém-convertido. Eram as mulheres que mais desfrutavam do privilégio de viver numa posição intermediária, principalmente as concubinas escravizadas, que podiam emancipar-se tornar-se livres com a morte do seu senhor, pois segundo a Lei islâmica não podiam tornar a ser vendidas.

Sobre o aspecto da escravidão em África no processo de expansão islâmica, Lovejoy (2002) mostra que a escravidão é uma prática dos africanos. Numa outra narrativa contrapõe-se a esta afirmação, expondo que a mesma surgiu e se desenvolveu através do contato entre as diferentes civilizações. Mas as duas vão convergir quanto às questões da escravidão para um muçulmano, reafirmando que o mesmo se tratava de um processo que visava converter o não

muçulmano e torná-lo amante da fé islâmica. Mas porque é que mesmo depois da conversão esse recém-convertido ainda vivia na posição intermediária, se já era um muçulmano?

Segundo Mbokolo (2011), o processo de expansão do Islão, principalmente em África, corresponde a uma forma dinâmica de procura de formação de um Estado sustentado na ideia de enaltecer uma nova identidade ou consolidar ainda mais as já existentes. Tal vai ter como consequência o surgimento das guerras santas muçulmanas. Segundo El Fage (2011), o *jihad*, na sua tradução literal, é lutar com sua própria alma, nas práticas de boa ação, moral e religiosa. Alguns autores destorceriam o significado, sustentando a existência da guerra para expandir e para a afirmação do Islão na África.

Para Mbokolo (2011), esse é um processo que ajudou na formação dos Estados africanos, mas também na exaltação dos grandes conquistadores africanos no processo das guerras santas.

As guerras santas muçulmanas do Sudão Ocidental e central não perpassam a dinâmica da procura e formação do Estado e o exaltar de uma identidade nova ou já existente, no caso do Islão, fornecendo aos letrados muçulmanos a justificação das guerras e conquistas no quadro ideológico, jurídico e intelectual da construção do Estado (Mbokolo, 2011).

Olhar o papel do Islão em África, além daquele comumente estudado e relacionado com o processo da escravidão e do comércio, remete-nos para a sua influência no processo de construção da identidade nacional, que em maior ou menor número, teve o fator religião como marco da formação dos Estados Africanos. Segundo Mbokolo (2011), no processo da expansão do Império Macina, atual Mali, na pessoa de Samori Toure, a questão religiosa não só ajudou na formação do seu grande império, mas também fortificou as identidades Mandingas, hoje distribuídas nos territórios do Níger e da Nigéria.

CAPÍTULO 2

DIALOGANDO COM A HISTÓRIA ORAL: A ORIGEM E A DIGRESSÃO DO POVO MANDINGA.

2.1 Panorama histórico e geral das sociedades Mandingas no olhar do griot djalimali koiaté

Djalimali Koiaté é um narrador da história oral que nasceu na região de Casamance, na antiga Senegambia. Como sabemos, em África, as histórias orais têm uma grande relevância, de modo que não poderíamos deixar essas narrativas que tornarão o nosso trabalho mais rico.

Segundo Djalimali Koiaté, os Mandingas saíram do Egito, passaram pelo Rio Nilo e continuaram o trânsito para Kartum, Sudão de Norte, onde viveram por muito tempo. Depois um grupo de pessoas continuou a viagem, a fim de encontrar um lugar que seria a terra dos mandingas. Durante o trajeto, passaram pelo Gana, onde também ficaram por muito tempo, antes de seguirem para Uagadugu, como sempre, com o objetivo de encontrar suas próprias terras. Ficaram ali também por algum tempo e conviviam com os régulos da étnia saraculé com apelidos Sissé, Tuncara e Coiaté.

Cissoko (s/d), com base nas tradições orais, apontou que, ao longo de muito tempo, os mandingas formaram na Gâmbia, no alto do Cassamance e ao Sul do Senegal Oriental, a maior parte da população que habitava aquela zona.

É impossível falar da formação do Império Mandinga sem mencionar o seu grande rei, homem conhecido como Sundiata Keita que, no século XIII fundou um império. No século XIV o imperador mandinga, o Mansa, passou a ser considerado como mestre de todo o Sudão Ocidental, do Atlântico até ao Mar Vermelho. Além disso, o rei Mandinga tinha grandes guerreiros, que desencadeavam novas descobertas e conquista de novos territórios. O mais conhecido é o grande caçador Tira Makham Traoré, maioritariamente denominado como chefe da guerra de Sundiata Keita.

Numa outra narrativa, Santos (2008) afirma que os mandingas são provenientes dos Manden, que é o Mali. Os mandingas naquela época eram

súbditos do reino de Gana e habitavam ao Sul do Saara, ao lado da curva do rio Níger.

Este espaço era muito estratégico para a realização do comércio e facilitou a ruptura do controle do Gana. Logo nos primórdios do século XIII, a dinastia de Sumangaru Kante conquistou e também conseguiu destruir o antigo reino do Gana. Sundiata Keita, por sua vez, venceu Samangaru em meados do mesmo século. Depois de reunidos vários clãs malinke, o chefe Keita, que faz parte de uma sociedade secreta de caçadores, concentrou forças e fundou o novo império manden do Mali.

No que concerne aos reis do império do Mali, a maioria deles são apresentados como homens ligados à celebre dinastia dos Kanté. Por isso, era considerado na literatura árabe como um reino animista. Na região do Saara, a maior parte dos reis aceitou o Islão por ocasião da expansão almorávida, porque a nova fé ajudava nas relações cada vez mais relevantes com os mercadores da área saariana e do Norte de África.

Conheceram o Islão em Uagadugu, numa altura em que quase a maior parte de África vivia sob o Islão, que entrou no continente nos anos 735, sendo levado pelos Marabos, que encontravam lá étnias como os Djaluncas e Saraculés, bem como as de apelido Camara e Cacorol. Os mandingas tiveram sucesso em Uagadugu, mesmo assim, continuaram sempre com as suas pretensões de encontrar um lugar para habitar. Procuraram sempre a realização deste sonho.

Para Niane (2010), os malinké⁵ ou os mandingas fazem parte de grupos e subgrupos por toda a zona sudano-saheliana e percorreram o Atlântico, durante o século XII. Os mandingas que habitavam em Manden eram muito mais restritos.

Relativamente à emergência do império de Gana, no final do século XI, verifica-se três grandes grupos: os soninké ou saracule, fundadores do Manden, situavam-se na bacia do alto Niger. Marka ou Wkore são nomes como os soniké eram chamados. Eles mais tarde fundaram o império do Gana.

⁵ No que diz respeito ao termo Malinké ou Soninké, primeiro significa os mandingas é outro sinónimo de chamar os mandingas, enquanto soninké refere-se aos mandingas não muçulmanos, mas é bom salientar que este termo soninké também é usado para designar étnia Saracule.

A expansão manden a partir do Gana aconteceu quando o império se arruinou, devido aos ataques dos almorávidas. Um grande número dos soninké já haviam deixado Uagadugu para se mesclarem com povos das margens do Niger, onde se estabeleceram.

Outra vez, saíram de Uagadugu para Kumbi, onde se dividiram em duas partes: primeira, Kumbi Nema, e, a segunda, Kumbi Sale. Dividiram-se em dois grupos, seguiram com suas digressões e encontraram um lugar que achavam bom para habitar. Nessa caravana, estavam 12 caçadores e esse lugar não tinha nome na altura. Começavam a fazer barracas para habitação e faziam caça para sua sobrevivência. Era Crimassa Djobé que chefiava os 12 caçadores na altura.

Decidiram ficar neste lugar, ao qual deram o nome de Mandinga, que derivou de Maden, o que significa aceitamos juntar, aceitamos viver e conviver aqui, aceitamo-la como a nossa terra e aceitamos viver nela de uma forma harmoniosa. Esses 12 caçadores se identificavam hierarquicamente assim:

1. Crimassa Djobé (chefe dos caçadores)
2. Sossoco Tiandjam
3. Malem Safique
4. Malem Bahani
5. Bamassa Togobele
6. Facome
7. Bahanfara (era um caçador muito valente)
8. Kerem Camara
9. Calu Simbon
10. Carimo Simbon
11. Cabala Simbon
12. Awali Simbon

Segundo Djalimali Koiate (s/d), esses 12 homens caçadores fundaram Hawali Simbon, que para outros era chamado de Mohammed Canó. Somente os membros da família Simbon governavam, enquanto os elementos da família Camará eram colocados como seguranças das aldeias. É bom salientar sobre a família Simbon que eles acreditavam muito em Deus. Quando as suas esposas davam à luz, atribuíam logo aos filhos nomes dos profetas. Depois do apelido Simbon seguiam-se estes: Culibali, Ndango, Keita e Nate. Amavam muito o Islão e a tradição.

Amadu Canó é considerado como o indivíduo que aceitou o Islão naquela região, mas relativamente aos régulos, Bori Manden é o primeiro que aceitou a religião. Com o passar do tempo, a região foi abalada por falta de chuva. Esta situação preocupou muito o régulo (chefe da aldeia ou região), porque estava a acontecer a uma situação muito grave: os animais e as plantas começavam a morrer por falta de água. Foram consultar os seus ídolos, mas tudo isso não resultou em nada (Djalimali Koiate, s/d).

Na altura, chegou um sábio marabo que era da etnia Saraculé e o régulo Bori Manden, assim que soube daquela informação, foi ter com aquele grande sábio, a fim de pedir a Deus para que pudesse chover. O sábio, por sua vez, aceitou o pedido do grande régulo Bori Manden, mas com algumas condições: teria de lhe enviar crianças de 5 a 10 anos de idade, porque com esta idade eles não teria ainda cometido nenhum pecado. Seria com esse grupo de crianças que iria poder pedir ao “nosso Deus” a solução para o problema. O régulo concordou com a condição e enviou-lhe crianças entre 5 a 10 anos de idade, conforme o pedido (Djalimali Koiate (s/d).

O sábio levou as crianças para a montanha, ficaram lá em oração a pedir a Deus desde a manhã até às 14 horas da tarde. O céu ficou nebulado e, depois de alguns minutos, começou a chover, tendo a chuva durado três dias sem parar (Djalimali Koiate (s/d).

O régulo ficou muito satisfeito e surpreendido com o acontecimento e disse ao sábio que seu Deus é muito poderoso e perguntou-lhe se podia vê-lo, ao que o sábio respondeu que não. O sábio disse-lhe que, se quisesse ser ouvido por Deus tinha que se converter ao Islão, deixar as outras crenças e acreditar só em um Deus, quem criou as pessoas, o céu e a terra, conforme ele explica Djalimali Koiate:

“Régulo: quanto devo pagar o seu Deus por este grande trabalho?

Sábio: nada.

Régulo: e quanto vou te pagar por este serviço que me prestou?

Sábio: não quero nada de pagamento.

Régulo: o que posso fazer para estar em contacto com este seu Deus?

Sábio: é só dizer o seguinte: não há outra divindade, você é o único e soberano e Mohammed (SAW) é o seu mensageiro.

Régulo: só essas palavras?” (Djalimali Koiate (s/d).

O régulo converteu-se ao Islão , na localidade de Manden. Desta forma, as pessoas pensam que foi nesta data que o Islão entrou em Manden, o que não é a verdade. O Islão existia nesse território há muito tempo, como afirma Djalimali Koiate (s/d).

Quando este régulo, Bori Manden, entrou no Islão, defendeu com unhas e dentes toda a população de Mandin e a religião muçulmana. O primogénito do régulo Bori Manden chamava-se Latali Calati e passou a ser como o 2.º régulo de Mandinga. Depois dele, seguiram-se os seguintes:

Damali Calati foi o 3.º régulo de Mandinga

Calati Bumba foi o 4.º régulo de Mandinga

Lailatul Calati foi o 5.º régulo de Mandinga

Mamadi Cani foi o 6.º régulo de Mandinga

Simbon Ba Mari foi o 7.º régulo de Mandinga

Mbali Nene foi o 8.º régulo de Mandinga, (Djalimali Koiate, s/d).

Tudo isso foi antes do império de Kaabu. O oitavo régulo, Mbali Nene, era considerado um soberano de sucesso. Ganhou mais terras a favor dos Mandinga, fazendo com que o povo Mandinga fosse muito conhecido e com grande prestígio. Era um grande estratega, não fazia guerras e era um homem de muito diálogo. Mobilizava outras terras apenas com o diálogo sem a espada a favor dos Mandingas, e conseguia ser bem-sucedido. Todos o respeitavam e era, na verdade, um homem de grande consenso (Djalimali Koiate, s/d).

Muam Beló foi o 9.º régulo de Manden.

Muam Bacom foi o 10.º régulo de Manden, foi a ele que os sábios marabos informaram sobre o futuro do seu neto Sundiata Keita, isso antes de Sundiata ter nascido. Os sábios divergiam em como fazer o sacrifício antes de Sundiata nascer: o 1º grupo disse ao régulo que devia sacrificar 100 cabeças de gado e o 2º grupo sugeriu ao régulo que deveria dar de esmola 100 pratos de comida. Tudo isto para preparar a vinda de Sundiata Keita (Djalimali Koiate, s/d).

Narem Magam foi o 11.º régulo de Manden.

Nagarem Tuman foi o 12.º régulo de Manden.

Sundiata Keita foi o 13.º régulo de Manden, em 1235.

Os Mandingas não são novos no Islão, religião que seguiam há vários

1. Ailo Conde

2. Micrato Conde

3. Tauba Duraman Conde
4. Ori Banna Conde
5. Sumara Suli Conde
6. Seco Djara Conde

Quanto ao régulo Moadjata Conde, no seu regulado houve uma época em que teve muitas dificuldades e estava sem capacidade em as ultrapassar. Ele decidiu chamar 41 sábios marabos para estes consultarem o tempo e prever o futuro do regulado. Os sábios entraram na casa, ficaram lá dias e dias até saírem depois. Disseram ao régulo que devia fazer alguns sacrifícios, tais como dar ou dividir 100 pedaços de carne para as pessoas. Mas explicaram que não podiam receber esses pedaços de carne os impuros ou os descrentes. O régulo Moadjata Conde aceitou fazer este sacrifício. Ele dividiu os 100 pedaços de carne para diferentes tabancas (aldeias) que compunham o regulado, mas esquecendo-se de dar à sua tia. Logo, os intriguistas foram directamente à casa da tia e disseram-lhe que o sobrinho, que era o régulo, não gostava dela e questionaram-na se era pelo facto de ela não ter nenhum filho. A tia, de nome Docamissate, ficou desagrada com o comportamento do seu sobrinho e decidiu vingá-lo por causa dos intriguistas. A tia transformava-se em leão para atacar os caçadores e as pessoas simples nas diferentes tabancas do mesmo regulado (Niane, 2010).

É muito interessante falar um pouco sobre o império de Songhai, como já falamos do império de Gana. É sabido que, por todos estes impérios, a caravana dos Mandinga tinha passado. Por esta razão, vamos fazer uma breve descrição de cada império por onde os mandingas passaram. Songhai era um reino muito antigo, como afirma Niane (2010).

No final do século V da Hégira, os tuaregues Magcharem criaram a cidade de Tombuctu. Este império de Songhai não demorou muito para conseguir ocupar toda a curva do Níger. A sua fixação em Tambuctu tornou essa nova cidade num ponto tão importante para o cruzamento de rotas comerciais. O sucesso dos reis de Goa, no delta que ficava no interior do Níger, mostra que pretendiam desempenhar um papel político na região.

O desenvolvimento da cidade foi verificado muito rapidamente por toda a planície. Tornou-se na capital política e económica do império. As duas grandes

pistas que partiam de Niani eram a rota do Manden, em direção ao norte (Manden Sila), e a rota das Caravanas (Sararolhe Silla), orientada para Nordeste.

2.1.1 Usos e costumes dos Mandingas

Segundo Silva (1969), na sociedade muçulmana dos mandingas, é bem óbvia a consciência de classe e de casta. As primeiras são baseadas numa hierarquia entre si. As famílias mais importantes eram Mané e Sané e as outras estão em a ascensão dentro das castas que são vinculadas à família pela profissão do pai. Um filho de ferreiro que optou por ser agricultor ou o contrário não perde o estatuto hierárquico do pai. Em toda a África Negra, a plenitude familiar é composta por duas vertentes: a primeira tem a ver com a noção de uma família mais extensa, que parte de uma sociedade ou povo com o mesmo ancestral ou antepassado em comum, e a segunda é a ideia de pertencimento a um lugar onde existe uma autoridade, um chefe tradicional que representa os membros desse grupo ou família.

Na perspectiva de Madina (s/d), foi valorizado o papel da Mulher mandinga na sociedade africana tradicional. Para evidenciar isso, afirmou que foram estabelecidas condições para que houvesse igualdade entre homem e mulher. É importante frisar que, naquela sociedade, a mulher não era submissa no texto tradicional. Porém, disse o autor, infelizmente, o discurso de submissão é, muitas vezes, analisado no contexto ocidental sem tentar perceber a realidade endógena africana, quando se fala da situação da mulher no império de Mali, como no de Kaabu. A maior parte das mulheres mandingas narra uma história interessante sobre a tradição manden, porque são pessoas que contribuíram muito para a economia e na política dessa sociedade.

Para Silva (1969), entre os mandingas, existem três elementos essenciais sobre o conceito da família, que são: a composição do marido, sua esposa e os filhos provenientes dessa união; a composição familiar por um homem e suas várias esposas e os filhos; e, por último, compreende-se como família todos os que estão ligados por sangue e os que estão sujeitos ao mesmo chefe. O que não é diferente entre os muçulmanos mandingas das etapas acima

mencionadas. A única diferença é que esse chefe, por se islamizar e ter um domínio do Alcorão, pode ser um Almami, que é um chefe religioso conhecido entre os muçulmanos mandingas como Fodéo.

Para Madina (s/d), a relação da mulher mandinga com o seu marido baseiava-se num respeito e ajuda mútua, mas é importante frisar que a mulher era responsável pela gestão e cuidado de casa. Além disso, educava as crianças e vestia seu marido, sendo que os bens eram repartidos, porque tanto o homem como a mulher pagavam impostos.

Uma questão importante que pode ser notada nesses usos e costumes dos mandingas é que, para que haja um consentimento dos noivos, é preciso que sejam feitas algumas práticas tradicionais e ritos, tanto entre os Mandingas muçulmanos, como com os não islamizados, percorrendo todo o ritual que deve ser cumprido à risca para que haja o casamento. Começa com os pedidos por parte do pai do noivo, através de mensageiros, que geralmente são os mais velhos, até a entrega do dote, que é um símbolo de retorno a um membro da família nos trabalhos, uma recompensa.

A mulher tende a ser mais nova. Também podemos ressaltar que o interessado pode começar por enviar presentes através das amigas à menina na qual tem interesse. O presente simboliza a abertura do caminho ou os primeiros passos. No caso dela gostar do presente e do rapaz, este fala com os seus próprios pais, se aprovarem a escolha, que é só um passo do processo, depois é enviado um mensageiro, geralmente um velho sábio da morança (vila) com cinco nozes de (cola), que são entregues ao pai da moça, dando boas maneiras nas conversas sem grandes detalhes sobre o pedido, mas deixando algumas pistas. O mesmo velho volta semanas depois já que é ele que começou as negociações, desta vez com mais cola, falando do interesse de casamento (Sissoco, s/d, s/n).

Segundo Silva (1969), entre os mandingas islamizados a quitação do dote deve ser imediata e sem isso não haverá consentimento. Esta prática atualmente sofreu algumas alterações, tendo em conta a mudança.

No processo de casamento, a cama é muito importante, porque é a partir dela que os dois vão dormir e saber se a mulher foi encontrada virgem ou não. Em seguida, a esposa desloca-se para a casa do esposo, passando a pertencer à nova família. Antigamente, a idade para se casar entre os mandingas variava;

para os rapazes até 19 anos ou mais, e para as mulheres entre 14 anos ou mais, sendo os dois circuncidados. Importa ressaltar que os mandingas não se casavam com outras etnias e um muçulmano não se casava com um não muçulmano. Mas agora essa rigidez não se vê, porque pessoas de etnias diferentes na Guiné-Bissau casam entre si, o que demonstra uma desconstrução de um tradicionalismo de um lado e, de outro lado, a promoção de uma aproximação entre as etnias, o chamado casamento interétnico.

As mulheres viúvas têm mais poder e direito em decidir com quem casar, porque elas já foram casadas e já têm certa maturidade em fazer suas escolhas. Ela pode casar com o cunhado do marido morto, se ambos concordarem, ou pode voltar para casa dos pais e esperar uma nova proposta de casamento, claro, com um dote menor em relação ao primeiro casamento.

Os filhos quando nascem não recebem nome de imediato. O pai espera até 3 dias para dar um nome, como forma de confundir pessoas tidas como feiticeiras e maléficas. Quando a criança nasce, o pai leva-a a um lugar sagrado, que pode ser a mesquita, entre os muçulmanos, para pedirem a Allah que a proteja; e, entre os não muçulmanos, podem levá-la a um lugar sagrado e pedir ao pai grande nosso e ancestrais que protejam o filho. É de salientar que os nomes entre os muçulmanos podem variar com o crescimento da criança. Passados dois anos, recebe o verdadeiro nome pelo qual responde. Entre os não muçulmanos, pode ir até aos 7 anos de idade. Entre os mandingas, quando um chefe, régulo ou rei é empossado, deve mudar de nome porque tais prestígios precisam de um novo nome Sissoco (s/d).

Na perspectiva de Madina (s/d), na sociedade mandinga tradicional, o homem pode casar com várias mulheres. Isso acontecia antes deles terem o contacto com Islão, mas depois passaram a casar com até quatro esposas, sendo que a primeira tem um poder diferente em relação às outras, por desempenhar o papel da principal dona responsável pela casa. Ainda mais, ela era considerada dona da família. Ela participa no apaziguamento do conflito entre outras mulheres do marido, mas isso só acontece na ausência do marido. Também ele medeia os conflitos entre os filhos.

Quando o marido quiser dividir algo para as esposas, é a ela que cabe essa tarefa. Na necessidade de o marido tomar uma decisão que poderia afetar toda a família, tinha de discutir antes com a sua primeira esposa. Mas para que essa

gestão conjunta e partilhada da família aconteça, a mulher tem que ter um bom comportamento, o que, entre outras coisas, passa por se apresentar como mãe de todos os filhos, inclusive os das outras mulheres. Este tipo de conduta é crucial para que os filhos obedeam e aprendam primeiro a se comportar com a esposa. Todas as outras esposas respeitam a primeira e vice-versa, caso contrário, as repressões do marido dirigem-se à culpada.

Mas no caso de a sua conduta não ser digna do seu cargo na qualidade de primeira esposa, o marido pode transferir esta função para outra mulher. Nessas circunstâncias, a regra indica que a substituta deve ser a segunda esposa. De acordo com as tradições orais mandinga, nos momentos da colheita de arroz, alguma parte fica para a primeira esposa, que o cozinhava para o marido.

Para Silva (1969), o levirato é algo que não se vê muito entre os mandingas. Quando morre o marido, a mulher é obrigada a casar com o cunhado mais velho, no caso deste negar, a mulher volta para a casa dos pais. Se esta tiver filhos, tem que deixá-los na casa do marido falecido. Se for uma criança a ser amamentada, a mulher pode levá-la e, quando passar dessa fase, tem que devolvê-la à casa do pai. Outro caso desse tipo é, quando morre a mulher, o marido tem direito de casar com a irmã solteira dessa.

2.1.2 Sucessão do poder na sociedade mandinga

Por razões de conquista de novos territórios, o chefe da guerra de Sundiata, que era Tramanka Trauale, fundou os pequenos reinos tributários de mandingas, enquanto seus filhos levaram o nome do clã Mané e Sané, originando a fundação do reino de Kaabu. Tomar nomes ou apelidos de outros clãs fazia parte da estratégia expansionista desses guerreiros, porque eles permaneciam como autóctones e, em seguida, tomavam de emprestado os nomes dos clãs autóctones.

Atualmente, é difícil encontrar os nomes de clãs malinkés originais, por exemplo, Keita, Sissoko ou Traoré, sendo um reino de grande família e dividido

em muitos cantos. Mesmo assim, o grande rei procurava saber de tudo o que se passava nos pequenos reinados através de seus súbditos.

Entre os pequenos reinos ou clãs, alguns assinavam pactos de sangue, outros criavam uma força conjunta para se defenderem contra a invasão dos inimigos, ao passo que em outras localidades existia o poder rotativo que passava de um clã para outro, todas as vezes que o soberano morre. Existia diferença na duração do reinado, que era limitado de sete anos. Depois deste período, o rei era “posto a morrer” e o poder passava para outro clã, sendo que alguns se mantinham no poder por meio de força. O clã dominante era o detentor de poder, por exemplo, os clãs Sane e Mané, do reino de Kaabu.

Além disso, durante esse período, os Soninkés, termo que era usado para chamar os não muçulmanos, ou seja, aqueles que continuavam a acreditar nas tradições, consideravam o rei como uma personagem sagrada, que comunicava com os seres invisíveis da natureza. Afirmavam que o rei era uma pessoa sagrada, adorada como pai, porque ele podia abençoar ou amaldiçoar. Os mandingas acreditavam na eficiência das palavras que o rei pronunciava (Mody Sissoko, s/d).

Para Mody Sissoko (s/d), os mandingas distinguiam muitos tipos de mansã⁶ com base nas marcas do poder real. Essa distinção pode ser compreendida quando se refere a dioung, que significava mansã, o último degrau da hierarquia real. Enquanto farim mansã era considerado um guerreiro, acima de tudo, era também chamado de diwara mansã (rei-castanho), um chefe com exército e que vive da guerra. Um conquistador que ao mesmo tempo procurava sempre expandir o seu reino.

Por esta razão, o reino mandinga transformou-se num dos estados mais conservadores, tinha uma enorme capacidade de decifrar o que era uma dinastia e um clã (é um grupo de pessoas unidos por parentesco, que é definido pela existência de um ancestral comum. Isto mostra que a realeza mandinga era uma instituição puramente rudimentar. Destacou-se naquela altura como um estado de cujos efeitos as pessoas lembravam, ou seja, dedicava mais a sua atenção à etnia em relação à nação. Portanto, tudo isto desrolhou-se antes da presença

⁶ Na sociedade mandinga mansã significa Reio, é o termo usado para infatizar um Rei.

européia. De lá para o final do século XIX, esses reinos tiveram seu declínio pela chegada dos colonizadores.

A expansão mandinga não parou ali, tendo seguimento para a margem do rio e do Oceano. Na zona do Norte, há o reino dos grandes guerreiros Séréré e Wolof. Na zona Sul, encontravam-se as populações animistas (Fogni, Balantas, Diolas). Essas populações resistiram ao domínio do povo mandinga e criaram uma barreira intransitável entre a costa e o alto Cassamance. Para Mody Cissoko (s/d), os mandingas criaram os pequenos reinos tributários do mansã do Mali.

Nas maiores partes dos relatos dos portugueses que se encontravam na zona de Gâmbia sobre a margem direita do reino de Niome ou Barra, sobre quais o rei que tinham poderes de controlar toda a navegação nos rios. A zona Leste deste reino de Frangasyck corresponde ao reino de Badibou. Depois vieram os reinos de Niani, Woulli e de acordo com o relato dos comerciantes portugueses, refiro-me de Alvares D' Almada, Manuel Alvares e Lemos Coelho, que lá estavam, o mais poderoso do estado mandinga a quem pagou imposto

Os reinos mandingas foram, de facto, destruídos e derrotados por grandes guerreiros que eram conhecidos como jihadistas dos peuls (fulas) e do Fodé Kaba, ao longo do século XIX. É de salientar que o colonizador francês, tal como o inglês, só conseguiu conquistar os reinos dos mandingas.

Os mandingas que residiam entre Gâmbia e Cassamance, que se estendeu até ao rio Grande, estavam organizados politicamente em monarquias, nas vilas de Gâmbia. Quando se fala de Kaabu e da forma como era a sua subdivisão em várias províncias, outros reinos que ficavam acima eram formados por várias dezenas de vilas. A configuração do poder era variada no que se refere à composição do estado: os reinos que ficavam nos arredores da Gâmbia, ou Niami, Badibou, Diahra, eram estados que estavam ligados por uma confederação de dois a cinco clãs unidos através de um pacto de sangue. Note-se que estes reinos eram autosuficientes e também muito pacíficos para poderem ter uma boa convivência, dependendo sobretudo de cultivo de arroz e de milho dos vales férteis da Gâmbia.

A confederação de Niomi surgiu principalmente pela necessidade de poder se defender contra o inimigo externo. Os Séréré formaram-se através de três Clãs, os Diammé, os Manés, os Sonko, que se aliaram para dominar o Bour

Saloum e depois de várias vitórias acabaram por formar um reino sobre o qual exerciam o poder.

As dinastias eram constituídas por sete mansãs vouro-voulou, dois clãs Diammé, dois Mané e três Sonko. O clã mais antigo entre eles é o dos Diammé. Ali ficava o poder real que passava de um clã para outro, pela seguinte ordem: primeiro, clã Diammé (vila de Bakindigui), em seguida, o primeiro clã Mané (vila Kanouma), o segundo clã Diammé (vila Sittanounkoun), primeiro clã Sonko (vila Djilencouda), o segundo clã Mané (vila Bougnadou), o segundo clã Sonko (Esso-Mansã-ringsou) e o terceiro clã Sonko (vila Béréding), segundo o autor Mody Sissoko (s/d).

Como pode ser visto, o poder era rotativo, passando de um clã para outro cada vez que o soberano morria. Por isso, a partir dos finais do século XIX os reinos foram excluídos e em cada uma das dinastias.

Numa outra perspetiva, Tall (2010) demonstra que na sociedade mandinga antiga, a descendência era matrilinear. Esta mesma situação foi vista na sociedade soninke do Gana, em que as crianças pertenciam à linhagem da mãe e isto revertia-se no plano político como um elemento fundamental. Deste modo, o chefe de toda a Gâmbia, o farim Songhai, era representado em Niumi, perto da foz do Gâmbia, por um dos sobrinhos, para evitar qualquer erro.

Para Al-Bakri, apud Tall (2010), a sucessão do poder na sociedade mandinga também se baseiava na matrilinearidade. Isso acontece quando o conselho dos anciões designava o novo farim. Estas práticas aconteciam em regiões como Cassamance.

No Badibou também havia o mesmo sistema, mas havia diferenças no que concerne à duração dos reinos, que era limitada a sete anos. Ao passar este período estipulado, em que o rei eventualmente poderia estar morto, o poder passava para outro clã. A ordem de sucessão era a seguinte: depois do clã diadama, os mais antigos a instalar-se na vila de Dioumansar, a sucessão de poder é passada para o clã Diammé (vila D'Íliasa), sendo que na continuidade da atribuição do poder seguia-se para Dianbouré Diadiou, mas os dois clãs diassi-maron instalaram-se em Diadiari e o outro na Índia. No Diahra, são os Dianfa que trocavam com os Sonko, no período da duração do reinado, conforme Mody Sissoko (s/d).

No reino com uma enorme extensão e que era ampliado através das armas em relação aos vizinhos, um clã que dominava passava a ser detentor do poder supremo. É o caso dos Walli do Woulli e dos Mané e Sane de Kabou. Toda a sociedade se diferenciava por relatos dos clãs e das vilas sujeitas às façanhas das pessoas que tinham o domínio do poder e também dos guerreiros conquistadores. Mesmo em reinos de tipo autoritário, deve-se notar a participação direta ou indireta no poder de diferentes partes da sociedade.

Os conselhos íntimos de soberanos eram os chefes dos escravos e dos Niamakala (Castas,) que eram perfeitos guardas reais do palácio, influenciados ou inspirados pelas decisões reais. Em Kaabu, o rei investido na sua função era acompanhado por um ferreiro. Nesse mesmo reinado, o rei tinha uma responsabilidade enorme para que houvesse uma boa colheita. Logo no início das primeiras chuvas, o rei entrava no seu quarto e ficava trancado, não precisando sair até que chegasse o momento da colheita. Durante esses dias ou tempos, ele entrava em contato com a ancestralidade, pedindo-lhe para que houvesse uma boa colheita.

Depois da colheita, em Kansala, realizava-se uma grande festa, onde todas as pessoas se reuniam e eram realizadas cerimónias onde o rei sai da sua casa e montava no seu cavalo para receber os louvores. Depois, seguia-se uma importante cavalaria de príncipes oriundos de todos os pequenos reinos, que andavam pela cidade, até chegar ao local da cerimónia. Ao chegar no local dos rituais, o rei descia e sentava-se numa pele de leão. Ficava imóvel, de frente para Leste e endereçava as perguntas para as pessoas, no sentido de saber se a colheita foi boa. Os presentes respondiam com aplausos. Depois de tudo, o rei encerrava a cerimónia com as bênções para o reino.

O rei não era um simples aglutinador do poder sagrado, mas era também considerado como um pai que podia abençoar as pessoas e pode amaldiçoá-las. Os mandingas estavam persuadidos pela eficiência das palavras que ele pronunciava. Como pai das pessoas, ele devia garantir a ordem social e moral e acabar com as pragas no país, proveniente de homens ou da natureza. Ele tinha toda legitimidade para fazer a justiça, punir os infratores e defender o país contra o inimigo externo.

Devia haver continuidade na manutenção do poder e facilitar que os herdeiros cumprissem a sua função. É bom salientar que o poder se passava de

forma rotativa entre os clãs. Um feito de sucesso para os mandingas de leste é a existência de rainhas.

Segundo Sissoco (s/d), na maior parte dos reinos que foram estudados, Niomi, Badibou, Diahra, Kiang, os relatos demonstram que as primeiras soberanas foram as mulheres (Moussou mansa significa rainha mulher). Este sistema foi uma inspiração que os mandingas adquiriram por intermédio dos vizinhos Séréré e Fogny, que admitiam a herança para as mulheres. Eles acreditavam que era um modelo muito relevante para qualquer sociedade que o adotasse. De acordo com os relatos, este sistema matriarcal mandinga tem origens antigas. Certamente, isto foi estabelecido antes da sucessão masculina e aconteceu algumas vezes no Badibou e no Niomi, em que a mulher mais velha do clã foi investida do poder real.

Mas é bom frisar que havia também, em alguns reinos, a exclusão das mulheres da sucessão dos reinos interiores, tais como em Niani, Woulli e Kaabu. Nessa aristocracia, a sucessão é matrilinear, isto demonstra que, o poder se transmite ao sobrinho e não aos filhos da princesa. São os ditos Nhantchou que podem governar sozinhos, os outros filhos de reis são de Masanring ou de Korin, excluídos da sucessão real, mas são colocados como governadores das províncias. Os farins e os Kanta mansã são os reis guardiões das fronteiras.

Uma princesa Nhantchou tem uma enorme liberdade e casava-se com quem ela quisesse, sendo que os seus filhos estavam destinados a reinar. É pertinente frisar que as esposas Nhantchou, às vezes, são muito procuradas, tendo em conta a sua reputação na sociedade mandiga.

Para Cissoco (s/d), Nhantcho⁷ de Kaabu não passava de uma simples fantasia. Em Kaabu é bastante singular entre os mandingas. De facto, nos reinos estudados, foram encontrados, quase na sua maioria, a sucessão patrilinear direta ou garantida. Isto acontece com muita frequência, tendo motivado os anciões a recusassem-se a obedecer às escolhas, cria-se uma motivação de revolta e os emigrantes participam nessa revolta como apoiantes.

Para as pessoas residentes nos pequenos reinos são lado do rio, os seus sistemas administrativos são concretizados de forma mais simples. A vila é quase autónoma e está sob administração do chefe. As intervenções das

⁷ O que significa Nhantcho é um indivíduo que pertence uma Família, dos Guerreiros que tem uma capacidade de guerra incrível.

autoridades são apenas concretizadas quando era necessário cobrar impostos e solicitar guerreiros, quando sentiam que o território estava na iminência de sofrer uma ameaça.

No que concerne à divisão do reino baseada na linhagem paternal, os mansaring formavam as dinastias locais e as suas investidas ainda estavam sujeitas à ratificação do rei. As províncias que ficavam nos arredores eram dirigidas por reis guardiões (kanta mansa), que têm por missão controlar as fronteiras para eventual ataque de um inimigo imprevisto. Os reis guardiões faziam trincheiras de fortalezas (tata), como os casos de Fagandin, Sansankhoto, de Kaberoun, de Painkoun, de Toukoto, Soumacounda e do Djoumanani. Isto permite-nos definir que em Kaabu havia trinta fortalezas principais, mas que estavam de forma dispersa pelos reinos (Mody Sissoko, s/d).

Quando o rei de Kaabu se comprometia a realizar uma expedição militar, ele chamava os príncipes e os reis guardiões dos reinos, para que viessem o mais rápido do seu reino, para criar grupos de cavaleiros com especialização em infantaria e ficassem atentos a eventual invasão.

Não nos devemos esquecerde que existia um núcleo composto por escravos da realeza e dos príncipes vivendo com o rei, sendo seus parentes, considerados como força permanente do mansa. Por outro lado, o mansa pode adquirir os guerreiros mesmo nas províncias de Kansala, porque estavam sob a sua responsabilidade direta. Mas é bom salientar que ele não é tão poderoso como pretende exhibir com o seu poderio, porque, na verdade, ele desconhece todos os reis guardiões (kanta mansã) que responderão ao seu chamamento. Alguns desses indivíduos procuravam desenvolver outras ações independentemente da sua autoridade.

No século XIX, na época em que os almamys de Futa-Djallon lutavam contra o Kaabu, o reino que estava cheio dos conflitos entre os reis guardiões (kanta mansã), assistiu desamparado a essas guerras internas, que originaram o fracasso do império, afirma Cissoko (s/d).

A unidade que foi feita com intuito de derrubar os futa-fulas foi tardia e não pôde impedir a queda fatal de Kaabu. É importante saber que o poder da realeza mandinga é muito limitado militarmente, bem como materialmente, porque o rei não tinha recursos suficientes para assegurar o reinado (mansaya) e impor sua vontade soberana aos reis guardiões (kanta mansã).

CAPÍTULO 3

Islamização e Mandinguização como possível fator da queda da hegemonia Mandinga e triunfo Fula em Kaabu no século XIX

1.4 Islão na Senegâmbia: análise histórica de Mali a Kaabu

De acordo com Mota (2018), o Islão na África Ocidental foi objeto de análise por parte da historiografia que nos traz as narrativas em duas perspectivas: a primeira tem a ver com o período clássico do império do Mali, o colapso do Songhai, que aconteceu entre séculos XIII e XVI; e a segunda se refere à revolução muçulmana no cinturão saheliano, entre os séculos XVIII e XIX. Estas duas vertentes historiográficas retratam os acontecimentos no século XVII. Naquela época, é notório constatar que o Islão, como religião do estado, estava ligado ao contexto urbano, às cortes dos governantes e às atividades comerciais de longa distância.

Estas são concepções do colonialismo europeu em África, na procura de compreensão sobre o Islão, nos olhares de alguns oficiais e administradores coloniais. Depois da independência de alguns países africanos, ainda se mantém a ideia da centralização dos estudos sobre a existência de uma resistência dos muçulmanos ao colonialismo. Para Mota (2018), houve uma agenda marcada por esforços nacionalistas que procurou construir a nação através da retomada do passado pré-colonial.

Ao lado destas tendências, trata-se de uma interpretação focalizada na experiência muçulmana rural e na propagação religiosa que, mais tarde, veio a ter continuidade através das pesquisas desenvolvidas a partir do início do século XXI, porque as novas produções têm buscado formas de desmistificar as ideias coloniais, através de novas perspectivas.

Abordar o estudo do Islão remete-nos para uma observação: primeiro, é caracterizado pelos estudos coloniais, marcados pela agenda académica que discutia com a etnografia e buscava construir a política subsidiada pela

observação científica. Nos estudos históricos temos uma perspectiva africana estruturada a partir de fontes oriundas dos árabes, sem esquecer informações disponibilizadas pela arqueologia e pelas tradições orais. Contudo, foram organizadas diferentes filiações teóricas e metodológicas.

Segundo Tall (2010), Koly e Tenguella eram grandes personalidades cujas histórias passaram como se fossem lendas. Tradições do Futa-Toro afirmam que ambos eram filhos de Sundiata Keita. Tenguella tinha características iguais às do seu pai adotivo. Tenguella, Koly e os Fulbe Denianke (Denankooke) invadiram toda a Senegâmbia e seguiram o itinerário em direção ao Futa-Toro. Contudo, é bom salientar que há uma discussão à volta disso, porque enquanto algumas abordagens dizem que foram em direção ao Futa-Toro, para outras foram em direção ao Futa-Djalon, havendo ainda os que afirmam que fizeram o percurso inverso a fim de enfrentar manden.

Para Tall (2010), demonstra que a área que estava sendo controlada pelo Futa-Djalon começou a regredir. Tinha comunicação com as províncias Ocidentais e retiraram-se para o Norte, em direção à Gâmbia e ao Casamance. A partir do século XV e início do século XVI, o caminho que ligava o Mali Oriental ao Mali Ocidental começou a ficar mais estreito.

Os comerciantes que eram enviados pelo Mansã do Mali para vender ouro no mercado de sucutu na Gâmbia não tinham nenhuma segurança. Eram obrigados a fazer outro percurso o que prolongava as suas viagens por até seis meses desde esse acontecimento e que culminou com a passagem dos Fulbe. Depois do Bundu, o pai e o filho separaram-se. Tenguella foi em direção ao reino de Zara (Diara) e Koly empreendeu a conquista do Futa-Toro.

Kamara (s/d) tentou descrever o processo das conquistas dos Peuls no Futa-Toro. O autor salientou que quando os Toorooe conquistaram o poder, continuaram a usar a língua Fulani como também a sua cultura, e que os povos que foram conquistados durante esse período não só foram islamizados perante a cultura fula, mas também as suas identidades islâmicas se relacionaram com a cultura dos fulas, que eram pastores, guerreiros, barqueiros e pescadores. Diferentes de outros estados muçulmanos fundados pelo grupo fulani, após o Jihad, como no Norte da Nigéria, Adamawa dos Camarões em Massina, no delta central do Níger, no Mali e no Futa-Djalon, na atual Guiné-Conakry.

Desde a sua conversão ao Islão, os Tooroe enviaram seus filhos para Futa, a fim de aprender o alcorão, deixando de ser pagãos, sedentarizando-se e adotaram a língua fulani. Mantinha-se uma certa relação entre a família ngappugu com a principal família dos tooroe.

Por outro lado, os wolof que moravam em Futa-Toró pertenciam ao grupo Ceeddo e alguns tornaram-se Tooroee e aprenderam a língua Pular. Para completar o ciclo de mudanças, trocaram os seus sobrenomes, passando de ceeddo para ceerno e essa passagem foi dedicada ao estado de Bundo, a leste de Futa-Toro.

Koli Tenguela, tinha conquistado todo o Futa e, no século XVII, fundara um império dos Peuls, ampliando a sua hegemonia em todo o Norte de Senegambia e nas regiões do alto Senegal, em Bambuk.

De acordo com Kamara (s/d), a emigração da família Tenguela vai começar com o pai de Koli Tenguela, que sai de Manden e emigra para Futa, juntamente com outros. Os que ficaram em Mande e que pertencia esse clã, tiveram que mudar os seus apelidos, tendo sido denominados de Bah. Tanto Tarik Al Sudan como Al Fattash negaram essa ligação, mostrando que esses são apenas fulani, que gostam de se apegar a Sundiata, o então imperador do Mali.

Acrescenta-se ainda que a atividade dos Tooroee era baseada na ciência e na religião e estes são descendentes de Koli Tenguela. Quando chegaram a Futa moravam em Bajar. Já na primeira metade do século XVI, Koli entrou em guerra, conquistando as regiões e matando os Reis, apropriando-se a seguir dos seus reinos.

Quando Koli morreu, ele foi substituído por Yero, que era sobrinho do seu irmão. No final do século XVII, os Tooroee já controlavam todo o Futa.

Segundo Mota (2021), no que diz respeito a historiografia que fala sobre os primeiros textos europeus sobre a costa do Senegal, como no rio Gâmbia, estes textos enfatizam a fragilidade da religião islâmica no século XVIII. No entanto, uma interpretação diferente é possível.

Em 1445, um viajante chamado de Alvise Cadamosto observou a presença muçulmana em Cayor, atual noroeste do Senegal. Nesta zona, estava a acontecer um processo de islamização, porque eles constantemente levavam consigo alguns sacerdotes Zenaga (do sul da Mauritânia) ou alguns árabes.

É importante salientar que, para maiorias dos historiadores, foi consensual que o Islão não foi levado pelos Árabes para a costa Ocidental de África, mas sim pelos berberes islamizados no Saara. A mesma explicação existe em relação aos berberes, que são dotados de saberes religiosos, e começaram a transmitir alguns ensinamentos aos governantes. O ensinamento baseava-se na fé muçulmana e os estrangeiros que ensinavam as pessoas argumentavam que seria vergonhoso um governante não saber ler o livro sagrado dos muçulmanos.

Na mesma direção dos relatos de viajantes sobre a presença de estrangeiros ou a presença muçulmana em Budapi, no litoral Norte do rio Gâmbia: havia um imame, natural do Mali, que questionou sobre o Deus dos cristãos. Depois foi-lhe questionado sobre Mafamede, em quem eles acreditam. A pergunta referia-se ao profeta Maomé: Mafamede ou Mafoma, que em português significa arcaico.

De acordo com Mota (2021), no final do século XV, a presença dos pregadores estrangeiros da Mauritânia, Mali, ou Marrocos, que disseminaram o Islão na costa da Senegâmbia, permaneceu neste território. O autor do texto fez questão de mencionar um viajante de nome Valentim Fernandes, que era um cronista. Ele aponta a presença dos povos videntes (chamados de barbacin, de buurba Siin ou povos sob o governo de Siin), enfatizando que os Barbacins são muito negros e têm a seita Mafoma e seus Bexerins, mas eles não têm mesquitas, nem eles e outros negros oram em qualquer lugar. O cronista enfatizou a presença de muçulmanos da Mauritânia, junto ao rio Gâmbia, reforçando a ideia de que, durante os primeiros contatos entre europeus e africanos na costa de Atlântico, a difusão islâmica na Senegâmbia foi realizada por pregadores estrangeiros.

Ainda para Mota (2021), em Cayor, sob o governo wolof, esses bexerins estrangeiros, ou pregação muçulmana, passaram a desempenhar o papel de ensinar ou serem os transmissores da fé islâmica. O rei e todos os seus nobres e senhores que residem na província de Gilofa são Maometanos e seus Bexerins Brancos, que são clérigos e pregadores de Mafoma, que significa Moametanos, são também pessoas dotados de certos conhecimentos, sabendo ler e escrever. Mota (2021) ainda avança que os pregadores vêm de lugar longe do sertão, como o Reino de Fez no Marrocos, e vinham para converter esses negros à sua

fé com a sua pregação. O papel desses homens era espalhar a religião muçulmana aos governadores que estavam abertos ao proselitismo religioso e aqueles que lhes ensinam. Portanto, cinquenta anos depois de Cadamosto, o texto de Fernandes, o cronista, já apontava o sucesso da islamização de algumas elites governantes.

Menos de um século depois, o cenário mudou. No livro de memórias de suas viagens para a Costa Africana, após 1560, informou o comerciante cabo-verdiano André Álvares de Almada sobre a presença de um pregador muçulmano na corte de Cayor, em 1594, alegando que ele era um “Jalofo caciz chamado Bexerim”. O papel de pregador da corte já não era atribuído a um “Bexerim branco”, mas para um muçulmano wolof. O comerciante também menciona, no advento da cultura islâmica, prescrições dietéticas dizendo: “estes Jalofo e Mandinga não comem porco e alguns de eles não bebem o nosso vinho, principalmente os cacizes, que são os Bexerins, muito numerosos. Eles continuam falando muitas coisas para outras, segundo Mota (2021).

Em 1606, o Jesuíta Pedro Fernandes descreveu a presença de um “Mandinga Bexerim, que é um deles padres” em Biguba, atual Guiné-Bissau. Consequentemente, Mandinga e Wolof Muslim pregadores Wolof significa nome de um grupo étnico e Muslim significa muçulmano, que viviam de acordo com a Sharia, a lei islâmica, e ensinavam o Islão às pessoas. Assim, após os primeiros pregadores estrangeiros, o Islão se espalhou na costa do Atlântico através do trabalho dos agentes locais.

Para Djalo (2012), a penetração islâmica em Kaabu veio na sequência de um longo processo evolutivo com influência determinante por parte da população de alguns países vizinhos. Mas tudo se deu através de diferentes impérios, como é o caso do império do Gana, no século X, do império de Mandingas, no século XIII, do império Songahi, no século XV-XVI. No apogeu do império de Mandingas, através destes últimos, islamizados por intermédio do Gana, ocorreu o que foi chamado de Mandinganização dos povos submetidos, um facto que se traduziu numa islamização indireta.

O processo de formação do islamismo no Kaabu e a chegada do Islão compreende a vivência dos Fulbes, que eram povos nómadas e que começaram a se infiltrar em direção ao Sul. Em primeiro lugar, foram a Futa-Toro, depois estenderam para Bundu, Macina e planaltos ervosos do Futa-Djalón.

Outro elemento que deve ter influenciado na penetração islâmica no Kaabu foi quando as caravanas, lideradas pelo Tenguella e o seu filho Koly, os Fulbes Denianke ou Deniankooke, invadiram a Senegambia.

O Futa-Djalón começou a regredir as suas linhas de comunicação com as províncias ocidentais, recuando para Norte, em direção à Gâmbia e à Casamance. A partir do século XV e inícios do século XVI, o corredor que fazia a ligação do Mali Ocidental para o Mali Oriental começou a fechar-se para os comerciantes que eram enviados pelo mansa do Mali, como era o caso do comércio de ouro no mercado de Sutuco, na Gâmbia (Jao, 2002).

Kaabu é um império que ficava no atual território da Guiné-Bissau. Ele emergiu na sequência do fracasso do antigo império do Mali. O declínio desse império teve lugar por volta do século XIV, quando Kaabu passou a constituir uma nova unidade política autónoma na região Oeste da África. Kaabu faz parte de uma das oito regiões administrativas da atual Guiné-Bissau.

No que respeito à própria nomenclatura, o termo Kaabu é proveniente dos Mandingas. Os nomes que eram atribuídos aos reis no império de Kaabu eram farim Kaabu. O império de Kaabu era um dos impérios mais poderosos daquela época. Os indivíduos que governavam também tinham um domínio sobre regiões circundantes. Kaabu era limitado ao norte pelas águas do oceano Atlântico, como afirma Jao (2002). No ângulo do rio, vivia um povo chamado autóctone, que atribuíam ao espaço o nome de “Gambu”. Não obstante, Moreira ((s/d), apud Jao, 2002), colocou uma interrogação no que se refere ao nome do Kaabu, sendo que ele afirma era chamada de Guabu e, mais tarde, é que passou a Kaabu.

No breve tratado de rios da Guiné, para Alvares D’Almada (apud Jao, 2002), os Beafadas acabaram com a ordem dos Farim de Kaabu. Também os mandingas povoavam o rio Gâmbia, mais concretamente na zona Sul, onde tiveram conflito com os povos animistas, como é o caso dos Balantas, Fognis e Serérés. É de salientar que os confrontos entre grupos étnicos vieram na sequência da falta de chuva no Saara. Isso condicionou todos os grupos à procura de espaços férteis, a fim de fazer os seus cultivos e pesca. Quem ficava à beira do rio nunca permitia entrada de outro grupo étnico. Kaabu tinha ligação fronteiriça com a Gâmbia, ao Norte, ao Sul com o rio Currubal, a Oeste com o rio Geba e a Leste com o território da antiga Guiné Francesa.

Para Dias (s/d), Kaabu era uma unidade política que pertencia ao povo animista que vivia na região entre rios Gâmbia e Corrubal, sob auspícios dos Mandingas. Do século XIII até aos meados do século XIX, viviam ali os Mansas Mandingas que eram animistas.

Segundo Lopes (s/d), a fundação do império de Kaabu está intrinsicamente ligada à expansão do império do Mali de Sundiata Keita, que era um grande guerreiro de Tiramanka Tauare. Ainda para o autor acima citado, este indivíduo pode ser um dos fundadores do estado Kaabumké. Lopes (1998) aborda que entre Kaabu e Mali existiam dois elementos em comum, referindo-se à atração do mar, o comércio de ouro de Bambuk e do sal. Noutra vertente, Kaabu servia como uma tábua de salvação para o Mali, que estava numa situação de declínio, o que permitiu mais tarde a independência do primeiro em relação ao segundo.

Para Mané (1989), Kaabu era um espaço vasto que era dominado pelos povos mandingas e que se estendeu até Gâmbia, ao Norte, chegando à Guiné-Conacry, ao Sul, passando pela Guiné-Bissau, pelo médio alto Cassamansa. Ainda para Mané, a fundação de Kaabu tem a ver com os imigrantes mandingas provenientes do Mandê (atual Mali) e é também uma parte da Guiné-Conacry, os ancestrais do Guilowas do Siné e do Salouns, que estava sob comando de Mama Djanque Wali o verdadeiro nome era Mansa Wali Mané.

Conforme Costa Dias (2005), o território de antigo Kaabu era uma parte politicamente “animista”, religião tradicional africana que durou na região compreendida entre os rios Gâmbia e Corobal, sob domínio mandinga no século XIII até meados do século XIX, momento em que os mansas mandingas não muçulmanos foram vencidos pelos fulas locais, na maior parte fulas-pretos (fula joon, “escravos de fulas”), apoiados pelos grandes líderes muçulmanas, provenientes do Bundu e do Futa-Djalón, que possui um território histórico que se distribui na época atual por três países independentes, Gâmbia, Guiné-Bissau e Senegal.

Não obstante, a região do antigo Kaabu, apesar de ser consensualmente parte da Senegâmbia continua a instituir um espaço possível de similitude em termos económico e socio-cultural, com certas influências, onde as populações maioritariamente fulas e mandingas compartilham desde há séculos um espaço geográfico e, principalmente, desde meados do século XIX, um caminho

histórico, social e, em certa forma, político comum e uma história de islamização idêntica Kaabunké significa habitante de Kaabu (Costa Dias, 2005). Além do mais, do ponto de vista do autor, essa história de islamização de fulas e mandingas é um dos elementos catalisadores da atual identidade Kaabunké. Assim sendo, as populações de Kaabú fizeram no conjunto de Senegâmbia: por um lado, tornando-se muçulmanas só no terceiro e último dos momentos de islamização maciça na Senegâmbia, reivindicam para si um papel de quase pioneiros do Islão na região; por outro lado, fazem compaginar, numa nova identidade (kaabúnko-muçulmana), uma pretensa identidade territorial transversal à pertença étnica e uma identidade religiosa imposta pela violência, depois de durante séculos terem sido, no interior senegâmbia, das populações mais resistentes à islamização, muito embora esse fenómeno de islamização seja conhecido popularmente por mandiguização (Dias, 2005).

Portanto, o saber religioso e saber prático-religioso muçulmano no Kaabú, independentemente de resistências notáveis dos Kaabunkés ao processo de islamização e sua existência até atualidade, a obra, como nos mostra a concepção da rivalidade entre Fulas e Mandingas criada ao longo dos séculos de supremacia mandinga em Kaabú, com islamização, as aceções religiosas, a ordem social e política e, ainda, a própria questão do saber prático dos habitantes do Kaabú modificaram-se de maneira profunda e significativa (Dias, 2005).

No entanto, por outro lado, de acordo com Brenner (1985, p.12-15 apud Dias, 2005, p. 133), em relação às práticas islâmicas dos dignitários religiosos, o Islão praticado pela massa dos crentes senegâmbianos não é, como não é para generalidade das comunidades muçulmanas da África Ocidental, um Islão que se possa designar de popular, que suponha uma demarcação clara entre crentes anónimos e elites instruídas, mas sim um Islão culturalmente específico. Por isso, um dos outros elementos fulcrais é a especificidade dos atuais saberes religiosos e prático-religioso dos povos islamizados do Kaabu e das restantes partes de Senegâmbia. Apesar desse saber, supostamente fundamentada na tradição escrita pelo lugar especial atribuído ao alcorão, a sua forma de transmissão remete sobretudo para a tradição oral, dando-se através da sua recitação e da sua memorização.

Existiam cerimónias de honra ou consagração pública de determinados níveis de conhecimento dos alunos. E, em concordância com o autor (Dias, 2005), a educação corânica tanto no aspecto moral, social, religiosa e profissional, estava basicamente alicerçada na ideia de submissão a Deus, ao professor, aos pais, aos mais velhos, à natureza e ao interesse da comunidade.

Ao relatar sobre Kaabu, não podemos deixar de falar de um dos aspectos mais relevante que tem a ver com as duas religiões que tiveram uma boa convivência no território, a islâmica e a animista. Ambas conviveram de forma pacífica no início. Com o passar do tempo, a situação mudou-se. A prática animista era a religião que mais indispunha os Europeus e os Árabes. Para ambos, a religião animista é tida como uma religião “diabólica”, porque os animistas acreditam em vários deuses, enquanto o Islão e cristianismo acreditam em um único Deus. É notório que havia um sentimento de paixão para com a religião muçulmana e também uma disputa em todos os domínios: político, cultural e económico.

Como sabemos, os muçulmanos fazem cinco orações diárias. As pessoas colocam os seus rostos em direção da Kibla (por do sol) com intuito de procurar o local mais sagrado para os praticantes dessa fé, Meca. Para Mané (1989), o Islão em Kaabu fixou-se muito cedo, antes do aparecimento de famílias Nhantcho. O surgimento da primeira família muçulmana em Kaabu foi através de duas famílias oriundas dos marabus, que são Sano Bá e Fati Bá. Ambas eram companheiras dos primeiros imigrantes mandingas animistas provenientes de Manden, a partir dos séculos XVI e XVII, as famílias de ambos fixaram-se no centro de Kaabu, concretamente em Bidjini, que fica situado na atual Guiné-Bissau.

Mais tarde, decidiram criar outro reino dos marabus, com pessoas que eram provenientes de Tombouctou, como relatam as tradições mandingas. Nos relatos de Lopes (1998), a questão de religiões no Kaabu era compreendida pela existência de duas religiões, a animistas e o Islão, que conviviam numa harmonia, mas esta convivência acabou por originar a destruição da religião animista, tendo Kaabu tornado-se um território islamizado. No século XIX, havia um espaço chamado Murikunda, que era um espaço onde estava instalada a família muçulmana, que naquela altura, era minoritária. Para os kabunkes, o

animismo era a única religião que compreendiam como completa e que poderia fazer-lhes manter contactos com seus ancestrais.

Os europeus encontraram um conjunto de pessoas com fortes crenças para com o Islão e também uma enorme concorrência em todos os domínios, o político, económico e o cultural. Para Lopes (1998), na verdade o cristianismo penetrou na região, mas não conseguiu ter grande aderência, como foi o caso do islamismo, que tinha grande influência no Norte e a Sul do rio Guiné e de Cabo Verde, onde graças aos Jalofos e Fulas, a penetração muçulmana foi muito forte. Neste processo, contou-se também com a influência de diferentes seitas que marcaram os Malinké.

O Islão coloca um modelo que é chamado de umma (povo), com intuito de unificar as pessoas que fazem parte desta comunidade religiosa. Tudo se baseia numa solidariedade que não tem limites especiais para além da própria crença. Lopes (1998) relata que o Islão é uma religião que tem as suas complexidades e qualidades que residem nas potencialidades de propagação intensa. Esta é a principal força que apoiou a sua penetração no continente africano, particularmente no Sudão Ocidental.

A primeira cidade onde a religião entrou no Sudão foi Trikur. É uma das regiões do Sudão mais próxima do poder dos Almorávidas, de acordo com o relato de um geógrafo árabe chamado Al-Umari, na sua obra *Masalike Al-Absar Mamalik Al-Amsar*, Sudão era conhecido como território pagão, mas War Dyabi B. Rabis, o seu chefe, converteu-se para islamismo e fixou-se a lei islâmica conhecida por Charhia.

Trikur foi a primeira cidade onde as pessoas se converteram ao Islão. Por outro lado, sobre os wolof, tudo indica que eles se converteram antes da chegada dos portugueses, de acordo com relatos das tradições dos sábios que fixaram as suas dinastias no século XIII. Tudo mostra que tinham sido islamizados antes do século XV, como afirma Lopes.

A penetração da religião islâmica no Sudão Ocidental fixou-se desde o século XII e XIII. Por intermédio de famílias da aristocracia no poder no Sudão Central, no período que ocorre entre 1445 e 1655, que é considerado como período clássico, a partir dessa data o Islão conseguiu estar no meio das elites. Isso mostra um primeiro passo levando em consideração e desafios da mudança das mentalidades.

Estes indivíduos cantavam, mas não consumiam o vinho de palma, e também não aceitavam participar nos sacrifícios de animais e se recusavam a acreditar nas divindades tutelares, mesmo em presença de forças estranhas como relâmpagos, as faíscas, o fogo, o sol, entre outros. Rezavam virados para Kibla (pôr do sol), cobertas de peles de carneiro, o que parecia estranho para quem via isso pela primeira vez.

Com essas afrontas aos deuses da natureza, imaginava-se que viria uma das piores catástrofes. Mas admitia-se que, caso algo não acontecesse com as pessoas que faziam essas afrontas aos deuses, elas passariam a ser consideradas como feiticeiro, logo as outras pessoas passariam a pedir-lhes conselhos. São pessoas que vestiam bem e a maiorias deles sabem ler e escrever, conhecia a farmacopeia e produzia talismãs. Contudo, o número dos fiéis não era grande. O Islão teve um grande impacto e em cada momento ganhava mais fiéis em Kaabu. Entretanto, os animistas entendiam que esse impacto motivou os viajantes europeus a aproximarem-se da costa africana e consideravam que o Islão conseguiu conquistar todos os territórios dos malinkes, que se tornaram grandes fanáticos do profeta Mohammad.

Manuel Alvares (s/d) um dos comerciantes portugueses na África Ocidental, justifica que em vários momentos os bexerins, que eram ministros de Mohammad, eram como um Almame. Ainda mostra que esses bexerins sabem ler e escrever porque tinham escola corânica. Também eram conselheiros do Rei. Com isso, mostra claramente a importância dos Almamy junlos dos mansaya. Este mesmo relato fez Alvares de Almada e Lemos Coelho (s/d).

Para Manuel Alvares (s/d), esses religiosos estavam bem organizados. Também, realizavam sermão e ainda faziam comércio. Por intermédio do comércio da longa distância, conseguiram penetrar em várias outras nações com as suas crenças. É bom salientar que a maioria dos mercadores na Guiné era mandinga, que fizeram todos os percursos na zona de sertão e não havia nenhum espaço da zona de Serra Leoa sem os mercadores malinkes, afirma Andre Donelha, (s/d, s/n).

Os portugueses entendiam que os Dyulas eram conselheiros dos mansas, mas tal não era o entendimento de outros muçulmanos. Tudo indica que essa concepção portuguesa deve-se ao facto de os Dyulas serem intermediários comerciais e também saberem falar a língua árabe. Através dessas duas

vantagens, exerciam grande influência junto dos chefes das aldeias da costa. Eles representavam interesses Kaabunke e atuavam sempre em nome dos Nhantcho. Aqueles muçulmanos, que eram influentes na corte de mansa, são pessoas com conhecimento religioso, que tinham capacidade de fazer a interpretação de Alcorão. Eram chamados de Almamy, sendo que ocupavam sempre o seu tempo a ensinar as pessoas.

Na sociedade Kaabumké havia indivíduos que eram especialistas na interpretação do Alcorão e também animavam as pessoas, como é o caso dos Djakanka, que foram associados à difusão do Islão por intermédio do ensino crônico, significa Alcorão. Mas este grupo étnico, o Djakanka, não era islamizado na era do império do Mali. Passaram a sê-lo depois da sua migração para Oeste, em direção a Kaabu.

Os djakankas sempre foram tomados por mercadores e é provável que o fossem. A presença dos antigos muçulmanos na região ajudou bastante nas mudanças de modos de vida ou dos hábitos. Tudo isso se deve ao facto de uma parte das pessoas que fazem parte da Família da Aristocracia facilitaram na coabitação mais heterogénea e uma atitude mais liberal. Em Mali e em Kaabu, o Islão foi um instrumento importante na manipulação dos poderes e para poder justificar a sua ideologia. Contudo, no início não foi usado o radicalismo para poder fixar o Islão. Todavia, mais tarde, o radicalismo foi usado contra outras religiões. Os Almamy introduziram as práticas de talismã (que é um objeto que tem poder mágico) e não houve nenhuma reação da religião para que o impedisse, nem constituiu um elemento de estranheza para os animistas. Contudo, à luz do Islão, esta não é uma prática aceitável, porque considera-se que o indivíduo está a associar Allah (Deus) a outros deuses, sabendo que ele é único. Por isso, vê-se a grande diferença entre Islão negro-africano e o Islão de um árabe. Para explicar melhor esta passagem, os africanos aceitaram religião Islâmica, mas não abdicaram das práticas culturais, rezam cinco orações diárias, mas qualquer mal – estar no corpo ou um morto repentina vão fazer bruxaria para saber se morto é divina ou não.

Os africanos não rejeitaram religiões impostas pelos Europeus e pelos Árabes. Aceitaram-nas, mas associaram-nas aos seus hábitos e costumes. Isso significa que não abandonaram a religião de matriz africana. Para Lopes (1998), não houve nenhuma rejeição dos amuletos (é um objeto que protege pessoa de

perigo e doença, segundo as crenças africanas islamizadas). Os pagãos estavam totalmente convencidos do poder de um amuleto. Esses objetos foram úteis na aceitação do Islão e a sua difusão. Para Djalo (2012), o Islão não usufruiu de grande prestígio no meio dos dirigentes de Kaabu, na localidade com o mesmo nome.

Nos relatos dos viajantes portugueses que se encontravam na costa ocidental africana, refere-se que o Islão penetrou em Kaabu muito cedo, contudo, salienta-se que, naquela altura, o Islão estava numa situação precária. Os mansas pagaram muito caro por isso. Mas os djakankas resolveram adotar o modelo mais pacífico como forma de expandir o Islão. O grupo dos djakankas era liderado por Al-Hadji Salim Sumaré.

Para Lopes (s/d), o Islão nunca deixou de ganhar adeptos em Kaabu e os djakankas eram protegidos pelos Nhantcho, responsáveis por fixar e propagar islão dentro da corte. Com o tempo esta mesma ação foi desempenhada pelos marabus nos reinos do Senegal.

Os djakankas são aproximados aos mansas e serviram de conselheiros na corte e tinham direito de consultar os Almamys para depois falarem com o sacerdote animista. Isto acontecia mediante uma condição: quando esse não tinha capacidade de resolver os problemas. Para David (s/d), alguns indivíduos que estudam o Islão na África Ocidental manipulam as informações, sobretudo ao abordar a religião na perspetiva geográfica.

Enquanto as pessoas que se encontravam nas florestas estavam na categoria de sincretismo e de ignorância, outra discordância que pode ser vista é forma de coordenar uma certa prática do Islão e uma identidade étnica, como é o caso dos mandingas que se apresentam como sincretistas, enquanto os fulbe toradbe são reformadores. Quem negava a fé islâmica estaria numa situação de risco de ser colocado na categoria de Kafri que significa pagão.

Para enfatizar os elementos que poderiam constituir um risco, primeiro tem que se aceitar o significado da barreira imposta pelo Saara, onde estão os exércitos muçulmanos que estavam a avançar para a Espanha. Isso indica que o Islão deve ter passado por outras vias e experimentou um desenvolvimento original na África ocidental. O segundo elemento tem a ver com os primeiros africanos que aceitaram o Islão de várias formas, passando por muitos estádios. Com efeito, esses processos devem ser analisados a partir das realidades locais,

não em nome da ortodoxia. No entanto, certos muçulmanos que chegam num nível de califato (chefia), devem o facto a uma escolha, e não por uma obrigação. Tarikh Mandinka de Bijini descreve o percurso feito pela caravana do Suleymani Baio, um indivíduo que foi considerado como tendo levado o Islão para Bidjini. Esse indivíduo teria transformado Bidjini em um espaço próspero e um centro de comércio e do Islão (Qadiriyya), onde os visitantes de todos os lados se aglomeram. Os apelidos de Dabo, Baio e Cassama revelam a importância de trocas com outros centros da diáspora muçulmana em Bambuk, Bundu, Senegal Oriental (Tanda), em Fouta Djallon, em Wulli, em Ñaani e em Casamance (Pacau). Mas, ao contrário das tradições familiares, essas redes não são o foco de Tarick mandinga de Bijini, que aqui aparece, acima de tudo, como centro do Islão em um ambiente "pagão", marcado pela cultura de Soninke de Kaabu e Badora. A declaração de que a aldeia Bijini, que foi fundada pelo Suleimani Baio, seria a primeira aldeia muçulmana no Badora, se encaixa com o papel preponderante que Bijini desempenhou como centro de difusão do Islão a partir do século XIX.

A presença dos marabus e comerciantes muçulmanos em Badora foi relatada por fontes europeias e fonte de Cabo-Verde. Essas fontes falam-nos sobre os mandingas muçulmanos no comércio regional e transatlântico e que estes frequentavam Badora. É importante mencionar que Tarikh Bidjini não explicou se esses Mandingas viram impedida a sua permanência no local e no Islão. Outra localidade que Tarikh-Bidjini afirmou ter sido fundada pelos marabus e comerciantes foi Morikunda. Depois de terem criado essa localidade, os marabus e comerciantes tiveram outro percurso para Bidjini. Esse espaço não era desabitado na época. Havia algumas pessoas que o habitavam, como o caso dos apelidos de Dabo. A descoberta do espaço pelo Baiokunda foi no século XVIII. Naquela época, o sítio já tinha fama de antigo lugar sagrado, com história própria. A posição estratégica do local na aborda do vale Geba era importante para o comércio entre a costa Norte da Gâmbia, o Fouta Djallon, Kankan, Sankaran e Serra Leoa, bem como pela sua fertilidade e disponibilidade de solo e água potável.

Acredita-se que muitos grupos fundaram seus assentamentos lá numa época bem antes da fundação da aldeia atual. A primeira fundação da aldeia é atribuída aos Nalu, Biafada (Djola) e, finalmente, Mandinga. A toponímia de facto

sugere a existência de uma série de assentamentos com falantes de várias línguas na área ao redor da colina de atual Bijini. As colônias que mais tarde foram anexadas ou incluídas a Bijini, seguindo sua fundação pelos Baio, têm sua própria tradição oral, mas a sua cronologia permanece desconhecida por falta de referências arqueológicas e, em resumo, a toponímia e as tradições locais adicionam ao confirmar a existência, próxima ao atual de Bijini, de sucessivos assentamentos

3.1 O conflito de bercolom à kansala

O império de Kaabu ficou estável por cerca de cinco ou mais séculos, com ajuda dos soberanos Mandingas e de todos os povos de Kaabu. Tiveram que enfrentar situações difíceis no final do século XVIII até início do século XIX, por vários fatores, tanto internos, como externos. É importante mencionar que existiram várias crises, mas a primeira crise que afetou a classe governante do reino de Kaabu tem a ver com os problemas no meio dos Nhantchos, o que levou a fragilizar os princípios políticos do Estado. O poder em Kaabu era rotativo, alternando pelas três principais províncias que foram consideradas como fundadores e que deveriam respeitar este procedimento, dividindo os Nhantcho. Na altura em que morreu o Mansa Sibó, principal rei da província de Sama, a alternância no poder condicionou que o Mansa-Bá (rei supremo) decidisse que o poder seria transferido para o grande Djanque Wali⁸, da província de Patchana. Mas é bom salientar que as pessoas que tinham direito ao poder também decidiram manter-se nele durante um ano, porque tinham acatado o conselho do mercador mandiga (Lopes, 1989).

Estes acontecimentos foram referidos como dos principais fatores internos que motivaram o conflito entre os Mané de Sama e os Sané de Patchana. Tal criou rupturas e, na sequência destas rupturas, vieram ameaças agressivas de Futa-djalón, para o que deviam manter a coesão e não a dispersão das forças. Com esta situação, era nítido que o confronto final não seria positivo. A queda dos Nhantcho, que aconteceu por volta do século XIX, condicionou as

⁸ Quem é Djanque Wali, nada mais ser um grande líder dos mandingas na guerra contra os Fulas.

divergências, o que acabou por afetar fortemente a estabilidade sócio-política e económica do Estado de Kaabu. Um outro aspecto, remete-nos para considerar que estes acontecimentos estão ligados a fatores externos, porque havia interesses europeus no comércio transatlântico e no tráfico negreiro, o que teria criado ao mesmo tempo encorajado ideias de ruptura.

Esta situação acabou por afetar de forma direta a vida do reino no aspecto político, motivando as rupturas e fragilidades no seu aspecto estrutural. É importante salientar que esta região foi dividida entre três grandes potências coloniais europeias: Portugal, França e Inglaterra, depois da conferência de Berlim de 1884-1885 (Mané, 1989).

Com esta situação caótica, o poder central foi obrigado a usar uma nova estratégia para poder sanar a situação vigente e resolveu alargar o seu domínio sobre outros povos, como forma de impedir a independência militar dos outros chefes Nhantcho. Não podemos deixar de referir o interesse dos colonizadores, refiro-me aos portugueses e aos franceses que desencadearam operações sobre outros povos com o objetivo de controlar o poder, facilitando outros grupos, provocando a perda de controle territorial de mansaya, que significa poder em língua de Kaabu. Aldeias pequenas que ficavam nos arredores estavam a sentir-se pressionadas, como afirma Lopes (1990).

A intervenção externa era evidente e foi o que provocou a ruptura entre os pequenos estados da costa de Kaabu, como relata Mané (1989).

O poder central do reino chegou ao ponto de oferecer o estado da costa do reino de Kaabu como forma de estancar as penetrações externas, impedir as oposições e o aumento de clivagens entre as províncias de Nhantcho de Sama e Patchama. Mas é importante salientar que não conseguiram alcançar os resultados almejados. O aumento da rivalidade entre as duas grandes províncias Nhantcho originou a morte do mais célebre dos chefes de guerra de Kaabu no século XIX, de nome N'ghallen Sonko.

De acordo com Bívar (s/d), as guerras entre e os mandingas soninquês de Kaabu e os Fulas de Futa Djalón teve início em Bercolón (1850) e terminou depois em Kansala. Os Fulas de Firdu, liderados por Alfa Molo, considerado aliado de Futa Djalón, criaram o Fuladu nos territórios de antigo Kaabu e ali reinaram de 1867 a 1903.

As alianças são frequentes nas guerras, e a guerra de Kaau não fugiu a esta regra, envolvendo mandingas soninqués (não muçulmanos), mandingas muçulmanos (djakancas, móri, djilas), fulas-djiábé (ou Fulas-djon ou Fulas-pretos), Fulas-rinbé (ou Fulas-Foro, ou Fula de vaca, ou fula de Gabu), Futa-Fulas (ou Fulas do Futa Djalón), Beafadas (Udjola ou Bidjola), Padjadincas (ou Badiaranqué ou Bassaris), Banhuns (ou Bainuncas). Com estas etnias pode-se resumir tudo que se passou em Kaabu durante o século XIX, numa oposição entre fulas e mandingas. No século XIX, as categorias mandinga e fula, por si só, não diziam absolutamente nada, o que mostra que em Kaabu as alianças eram muito valorizadas para derrotar o inimigo.

As principais províncias do reino eram chamadas de Patchama, Djimara, Sama. A capital de império localizava-se em Kansala, em Patchama. Para assegurar o domínio desta zona, os Mandingas tinham que construir fortes molas chamadas tata. Vamos explicar cada uma dessas tata:

- 1- Os dados de Kabendou (perto de Koukande);
- 2- Tata de Pirada (perto de Ouassadou, na Guiné dominada pelos portugueses);
- 3- Os dados de Maningui-Thiangol (entre Nemataba e Koumera);
- 4- Os dados de Kopara (perto da vila de Bonconton) no distrito de Koumkande;
- 5 - O Kanklepha-Pathiss tata (oeste de Paroumba).

Mesmo as construções das tatas não impediram uma guerra civil entre Mandingas e outros povos que habitavam o império, o que resultou na tomada de poder pelo Cankan Mussa. Com a morte do líder Sama, o governo decidiu voltar a ocupar Patchama, que fazia parte do império de Kaabu, com capital em Kansala. A família da princesa e a corte de Sama pretendiam que a morte fosse ocultada, a fim de monopolizar o poder por mais tempo possível. Eles conseguiram perdurar no poder durante três anos, mas, como é sabido, o poder jamais perdura para sempre. Com a emergência daquilo que é considerado herdeiro legítimo do trono de Patchama, Mama Djanque Wali, foi avisado da situação que estava acontecendo naquela cidade e logo decidiu deslocar-se para lá, com o objetivo de constatar *in loco* a situação, acabando por subir o trono de Patchama. Mas este privilégio foi temporário, tendo em conta que os seus adversários eram os Sama. Estes decidiram procurar aliados para

combater Mama Djanque Wali. Assim, começou a Guerra Civil entre Djanque Wali e a família Sama. Como estavam muito cansados de serem sempre maltratados, decidiram entrar em contato com os Fulanis, cansados de serem desprezados e serem despejados das suas propriedades. É importante referir que ambos se associaram porque estavam numa posição de dominados, tendo por isso organizado-se para fazer face a Djanque Wali ou ao povo mandinga. (Girard, s/d).

Ainda para Girard (s/d), Fouta-Toro são pessoas que viviam em Boundou, onde houve uma miscigenação entre eles e os Mandingas ao longo dos anos, tendo dado origem a uma raça original chamada Fulacounda. Foram essas pessoas que aproveitaram para se organizarem numa única coligação, com intuito de derrubar o grande guerreiro Djanque Wali, detentor do poder em Patchama. Nessa parceria, estava o chefe Fulani de Fouta-Djalou, Alpha Ibrahima, que fazia parte pular em Kaabu, mas é de salientar que Alpha queria anexar Patchama ao seu reino, caso a guerra fosse ganha. Um deles, o mais conhecido, chamado Toura Sane, tendo contemplado o número e o ardor do exército Peul na marcha, aconselhou o seu mestre a abandonar o país e fugir. Ele foi chamado de covarde, mas quando o exército inimigo chegou a Kansala, tiveram que admitir que Toura Sane estava certo. Os Mandingas evacuaram suas esposas, filhos e os guerreiros, preferindo a morte em vez de vergonha de trancar-se na tata, com exceção de Toura Sane, o grande guerreiro chamado Kleffa Sane e seus homens.

De acordo com Girard (s/d), Kara Bountoung Sane tentou criar mecanismo para que o seu espaço de jurisdição não fosse invadido, Molo Egue Balde iria exigir que a sua vassalagem. Molo Egue Balde, colocando o lema em prática, recusava absolutamente qualquer forma de conselho de não enviar mensagem, mas ele decidiu enviar mensagem para o líder dos Mandingas para se prepararem para mais uma batalha com a ajuda de dois nobres Fulani: o próprio mestre, chamado Demba Thioudo, e seu filho.

Para Sissoco (s/d), dentro dessas narrativas, aconteceu uma guerra civil entre Mandingas e Fulas e a tomada do poder por parte destes. Com a morte do líder dos Sama. Humilhada, a família Sama procurou aliados para combater Mama Djanque Wali. O alerta da família Sama foi ouvido pelos Fulani, cansados

de ser assediado por desprezo e ser despejado das suas propriedades ao gosto e fantasia dos mandingas no poder.

Segundo Abrantes (2018), não se pode falar de Kaabu sem mencionar Kansala, capital do reino e palco da guerra, por isso se enquadrrou nas tradições orais de Kaabu. Nas perspectivas dos griots, a batalha de Kansala confirma a perda de poder político das linhagens Nhantcho, que governavam Kaabu. Mama Djanque Wali, considerado último imperador de Kaabu, que estava escondido na sua tata, olhando como tudo estava sendo perdido, atçou fogo ao paiol de pólvora e, numa grande explosão, tudo se queimou. As mulheres de Kaabu, estavam com medo de serem apanhados pelos futa-fulas (fulas de Futa Djalon), atirando-se aos poços, preferindo morrer afogadas. Por isso se recorda da batalha como “turrubam”⁹, que em mandinga significa “o fim da sementeira”.

Em meados do século XIX, os fulas do Futa DJalon fizeram um ataque contra os mandingas de Kaabu, o que originou outros vários ataques ou batalhas que terminaram em 1865, com a destruição de Kansala, que era a capital do reino. Djanque Wali Sané, o último imperador, conseguiu fazer uma resistência heróica e a vitória de Futa DJalon foi uma vitória de Piro. Essa batalha foi uma das que ficaram para história, tanto para os fulas de Futa DJalon, como para os mandingas. De acordo com as tradições orais mandingas, Turrubam-Kansala, considerada a grande batalha, demonstra uma grande valentia e bravura dos soberanos do seu antigo império. A derrota dos mandingas em Kansala, concidiu com o movimento de libertação dos fulas de Kaabu, há muitos séculos sujeitos à ordem mandinga. Essa libertação dos fulas foi comandada por Alfa Molo, por intermédio de quem nasceu no Fuladu, sendo ainda quem conseguiu libertar várias províncias sob o jugo mandinga. Depois da morte de Alfa Molo, em 1881, foi seu filho Mussa Molo, quem continuou sua obra. Durante a sua governação, conseguiu conquistar alguns espaços vitais e ainda se transformou num grande resistente. Mas, com o passar do tempo, não conseguiu assegurar tanta pressão de que era alvo, acabando por se exilar na Gâmbia. Na cidade do Fuladu de Kaabu, eram os muçulmanos que estavam alí a habitar, mas não se sentiam seguros, tendo decidido solicitar o apoio de Futa Djalon para efectuar uma

⁹ Turrubam significa fim da semente, esta palavra foi usada por um líder dos Mandingas que é Djanque Wali, ele fez alerta para acabar com todos os Fulas e para não deixar ninguém, que servirá como lavancador da étnia.

guerra, que foi denominada de guerra santa, com o intuito de acabar com os mandingas de Kaabu. Futa Djalón estava muito preocupado com a situação dos fulas que viviam sob o domínio dos mandingas.

Os fulas de Futa Djalón estavam preocupados com os seus irmãos explorados e dominados pelos mandingas. Mas é de frisar que durante o século XIX, os futa-fula, os fula-foro (ou rinbé) e os fula-fin (ou djiábê) não constituíram um grupo étnico homogêneo ou qualquer grupo de interesse político durável, como afirma Abrantes (2018).

Os fulas de Futa Djalón, em Kaabu, foram mais pragmáticos, sobretudo no que concerne ao acesso dos mercados internacionais transatlânticos. Na perspectiva deste autor, não houve uma comunidade fula de interesses comuns em Kaabu no século XIX. Se virmos bem, como no caso dos fulas pastores que se fixaram no território de Kaabu, eram tidos como estando viciados na embriaguez e em tempos de guerra caíam nas mãos dos fulas de Futa Djalón, sendo que estes os tratavam sem piedade. É importante mostrar que em Kaabu alguns fulas estavam sob proteção dos mandingas, como era o caso dos fulas-djiábê e fulas-rinbé.

Quando Alfa Molo, que depois foi o soberano de Fuladu, tentou fazer uma aliança com os seus parentes fulas-djiábê e os seus senhores fulas-rinbé para efetuar uma revolta contra os mandingas não muçulmanos de Firdu. Mas não conseguiu materializar este sonho, porque estes dois grupos dos fulas não aceitaram a proposta. Contudo, conseguiu o apoio de dois mandingas que eram muçulmanos: Nfali Dahaba de Sumacunda e DJali Bamba Suso. Estes dois indivíduos fizeram uma viagem com Alfa Molo a Kabada, ao território que os mandingas muçulmanos controlavam, e decidiram ajudar o Alfa Molo a efetuar a guerra. Havia uma boa relação entre Alfa Molo com os chefes mandingas de Wuropana, porque eles o tinham apoiado na conquista de Kaabu, (Sidibé, 2004). Houve também conflitos entre fulas-djiábê e fulas-rinbé, ou melhor, entre senhores e seus cativos, porque a maioria contestava a liderança de Alfa Molo, já que era considerado um cativo que pretendia assumir a liderança de Fuladu.

É muito importante frisar que este aspecto das relações entre Fuladu e Futa Djalón tiveram várias fases. A partir de 1867, o Fuladu pagava impostos e em contrapartida recebia dos almamis apoio militar. Mas, com o tempo, isto motivou o conflito com Mussa Molo, filho de Alfa Molo. As pessoas que se auto-

intitulam de djiadistas contra integridade física dos mandingas não muçulmanos, entraram em conflito com o marabu Djakanca Fodé Kaba Doumbouya, que protestava também o papel de líder dos djiadistas. Entre os próprios fula-djiábé, também surgiu um conflito. O Alfa Molo foi obrigado a procurar os clérigos muçulmanos para os trazer para Fuladu e obrigar os seus habitantes a converterem-se ao Islão (Hawkins 1980). Depois da sua morte, houve mais um conflito sobre quem ia ser o seu substituto no poder. Esta disputa era entre Mussa Molo e o irmão de Alfa Molo, Bakary Demba. Este último tinha intenção de abdicar do Islão e voltar à religião de seus ancestrais. Na sequência disto, veio a expulsão dos marabus de Fuladu e logo a seguir legitimou-se o consumo de álcool, tendo ainda anunciado a sua descrença no Islão. É bom frisar que os marabus eram muito influentes no reino, porque governava o Alfa Molo um muçulmano. Mussa Molo acabou por ganhar conflito e colocar-se ao lado dos marabus (Hawkins, 1980). Podemos tirar ilações que revoltas e reviravoltas nas alianças e desalianças resume a situação de Kaabu nos meados do século XIX a uma oposição entre fulas e mandingas.

Abrantes (2018) afirma que os mandingas muçulmanos e futa fulas se juntaram com objetivo de derrubar os mandingas não muçulmanos, numa resistência até. A relação entre os mandingas muçulmanos e não muçulmanos no início de tudo apontava para uma boa convivência, mas, na verdade, desde que os mandingas muçulmanos se associaram com os futa fulas, o ambiente transformou-se numa intensidade de disputas.

De acordo com Tarikh Mandinka de Bijini, a queda do império de Kaabu tem a ver com Foutanké. É importante explicar que o termo Futanke significa “homem fula”, e que os Peul du Fouta Djallon (Futa Fúla) estão divididos em nove províncias (pular: diwe / diwal) sob o governo teocrático dos imames de Timbó. De acordo com o formato de governo que foi implementado, este tem a ver com duas personalidades: primeiro na pessoa de Imami, segundo na pessoa do Rei. Mas é de salientar que cada um tem um período para exercer o poder: Imame exerce esta função por dois anos.

Os imames eram considerados os mais famosos de Futa Djallon e eram os mesmos que lideravam ou comandavam os ataques considerados como Djihad contra os pagãos de Kaabu. Entre eles, Ibrahima Sori do partido de Alfaya e Imame Umaru, do Sori. Os dois se conheceram numa das suas viagens ao rio

Gâmbia, em direção a Futa Djallon, passando pelo Leste de Kaabu. Ele soube que já na época, representantes políticos e militares de Timbó estavam presentes nas províncias do Norte e Oeste de Kaabu, como Kantora, Jimara e Pirada, e que algumas dessas áreas eram dependentes de Futa Djallon. Umaru e Abdul Gadiri do partido Sori, Imame de Timbó, teria passado quatro anos no exílio em Pakis, o que também sugere que os Foutanké já eram influentes no Leste de Kaabu, no início do século XIX. Antes de tudo, Mana, Pakis, Kantora e o Jimara. Quando a sucessão entre Alfaya e Sori estava indecisa, elementos paralelos e em conflito foram formados. É por isso que as fontes muitas vezes diferem quando se trata de datas, eventos e pessoas. Deste modo, vários documentos atribuem a campanha militar de Foutanké contra Sankolla Bercolom em Kaabu.

Para uma melhor visão geral, primeiro resumiremos na ordem do texto a descrição de conflitos individuais, invasões e batalhas, que aconteceram em Kaabu no século XIX. Em seguida, abordaremos aspectos dos acontecimentos históricos, dos eventos, como, por exemplo, ataque a Tumba (Tumba kèloo), a primeira grande ofensiva dos Foutanké (Futa Fúla) na província de Mana. Enquanto os Foutanke continuam os seus ataques e a coletar impostos em Kaabu, os Mandingas (Muçulmanos) migram de Manden para Kaabu. Eles começaram a converter habitantes locais e promoveram casamentos entre esses nativos a serem islamizados com a sua gente. Esta passagem provavelmente descreve uma situação típica do que aconteceu na primeira metade do século XIX, do progresso militar dos Foutanké de Kaabu atrás de uma nova onda de migração de Móri para Kaabu. Os novos imigrantes Mandingas são reformadores do Islão e importantes cultivadores que se adaptaram como os seus predecessores. Na alta, Kaabu já tinha sofrido alguns ataques e invasões, mais concretamente no final do século XVIII, por parte das pessoas que se proclamavam como djiadistas, refiro-me aos Foutanké de Labé.

Em 1816, os ataques dos Foutanké ocorreram entre Cana e Mana no Sudeste de Kaabu. Naquela época, era Abdul Gadiri que estava como imame em Futa Djallon. Ele já teria passado quatro anos no exílio em Pakis, o berço dos Sòoninke de Kaabu. As relações de poder na época eram muito fortes, isto permitiu-lhes aceder a conquistas e, com troca de casamentos entre o Sòoninke e o Foutanké, porque as fronteiras estavam livres ainda na zona de leste do

Kaabu. De acordo com as indicações de algumas narrativas da época, parece que as dimensões de Kaabu foram reduzidas em meados do século XIX. Não é uma simples questão de solidariedade entre as províncias que caracteriza a Confederação de Kaabu. O autor mostra que era menos ainda por uma política de fusão, com objetivo de contornar a situação de não haver mais ataques, o que não foi o caso. Já que por volta de 1816 aconteceu um ataque do Foutanké contra Kaabu. Ainda em 1818, Fouta Djallon volta a atacar na zona Sudeste de Kaabu. Enquanto as províncias do centro Sul do reino estavam em decadência, o que originou um aumento considerável de ataques constantes de diferentes massas, como é o caso dos fazendeiros e dos pastores de Kaabu, incluindo muitos "escravos Peul", uma população resultante do cruzamento com outros grupos étnicos.

Esse medo levou a uma forte migração dos Fulani ao sul do território dos Beafadas, onde eles fundaram, em 1850, o reino de Foroya. Para Jao (2002), o conflito entre fulas e mandingas em Kaabu é um dos que maracaram a humanidade. A iniciativa desta guerra foi tomada por Arafam Iloroni, sendo um homem bem conhecido na região pela sua valentia. Um dia ele decidiu passar a sua ideia ao Alfa Bacar Guidali, homem que conquistou Djoladu, com objetivo de fazer ataques contra os mandingas. Bacar Guidali não subscreveu a ideia de Arafam Iloroni, porque ele achava que era cedo fazer isto e tudo tinha que se basear numa ponderação. Óbvio que a conquista de Kaabu constituía também preocupação para Bacar Guidali, que aconselhou ao Iloroni sobre o facto de cada assunto ter o seu momento propício. Infelizmente Iloroni não aceitou o conselho do Bacar Guidali.

Iloroni decidiu avançar com guerra, que teve o seu início na povoação de Uassadum, segundo afirma Jao (2002). Uassadum fica no território de Gussará, onde o exército de Iloroni conseguiu vencer a guerra com muita facilidade. Não se limitou simplesmente em vencer, mas colocou-se na nova aldeia que foi conquistada aos seus povos. Com esta derrota, os mandingas decidiram criar uma nova estratégia para pôr fim a essa guerra. Prepararam-se para uma batalha muito dura e lançaram uma contra-ataque contra os fulas que tinham conquistado Uassadum. Este ataque foi tão cruel e violento, que obrigou Arafam e os seus homens a retirarem do Uassadum, onde sofreram muitas baixas. Iloroni foi derrotado, mas nunca faltou estratégia para reverter a situação. Recorreu a

outro regulado, porque havia problema entre os regulados mandingas. Ele foi para Cam-Cumba na casa de Braima, que pertence à família Nhantcho. Quando os mandingas souberam da informação, foram logo para casa do Braima, pedindo-lhe para entregar loroni, mas Braima recusou-se de entregar loroni aos outros mandingas, o que mostra claramente que Alfa Bacar Guidali tinha razão ao dizer a loroni que cada assunto tem momento propício para se resolver.

Ainda para Jao (2002), o segundo ataque que foi liderado pelo chefe dos fulas, Arafam, contra os mandingas, ocorreu em várias povoações dos mandingas, nomeadamente Brim-Casse, Cunta-Massabá e Nhamandu. O autor afirma ainda que foi nesta última povoação que o líder dos fulas Arafam loroni morreu. Entre outros, existe um relato de que, depois desta batalha que aconteceu nesta povoação, Arafam loroni conseguiu fugir para o território de Binafa, onde fundou a povoação de Canta-Cumba. Há quem acredite ainda que foi nessa povoação de Canta-Cumba que Arafam loroni seria surpreendido e morto pelos mandingas. Com esta notícia, Alfa Bacar Guidali sempre foi cauteloso, para não cometer o mesmo erro do Arafam loroni, pelo que fez da sua prioridade a consolidação do poder em Djoladu.

Bacar decidiu desencadear uma operação para Djoladu e conseguiu dismantelar os Bidjola, o que era a sua prioridade. Mas tinha também consciência de que ainda existiam alguns perigos do lado dos mandingas, porque ainda havia a necessidade de liquidar as resistências dos mandingas persistentes nesse território a conquistar.

Segundo Jao (2002), o Bacar, sendo um indivíduo prudente, não aceitou avançar contra os mandingas sem ter a certeza de sucesso, porque a maior preocupação dele era de não sofrer baixas na guerra contra os mandingas na sua nova aventura. Perante este medo de não perder guerra, Bacar decidiu sacrificar mais gados ao invés de homens.

Bacar Guidali solicitou apoio ao Futa Djalón, por intermédio de Alfa Ibraima, régulo de Labé, a fim de combater e expulsar os mandingas de Djoladu. Ibraima não hesitou em atender o pedido que lhe foi feito decidiu enviar imediatamente um contingente de homens que iam ajudar Bacar Guidali na guerra contra os mandingas. Entre estes homens, esteve o próprio filho de Ibraima, régulo de Labé, de nome Amiro, que chefiou a comitiva.

Bacar Guidali, considerado como quem reunia as condições necessárias para alcançar vitória almejada, lançou ataque que foi considerado como batalha final contra os seus inimigos mandingas no território de Djoladu. O último assalto, que foi feito na povoação de Tchola, deixou a vila praticamente destruída, tendo alguns dos seus habitantes mortos e outros presos.

3.2 Islamização e mandinguização como possível razão do conflito em Kaabu

Por razão das conquistas de novos territórios, o chefe da guerra de Sundiata fundou os pequenos reinos tributários de mandingas, enquanto os seus filhos levaram o nome do clã Mané e Sané, originando a fundação do reino de Kaabu. Tomar nomes ou apelidos de outros clãs faz parte da estratégia expansionista desses guerreiros, porque eles permaneciam como autóctones e, em seguida, tomavam emprestado os nomes dos clãs autóctones, provavelmente por toda a vida. Por motivo dessa apropriação, atualmente é difícil encontrar os nomes dos clãs malinkés originais, como, por exemplo, Keita, Sissoko ou Traoré. São famílias que se espalharam por muitos territórios. Mesmo assim, o grande rei procurava saber tudo o que se passava nesses pequenos reinados através de seus súditos.

A mandinguização é um dos processos que marcou a história dos mandingas e dos territórios onde tiveram maior influência política, económica, cultural e linguística, como fizeram sobre outros povos na África Ocidental, mais concretamente em Kaabu, parte da atual da Guiné-Bissau. Este processo de mandinguização não é nada mais do que uma estratégia política impulsionada sobre o resto dos povos para a criação de uma unidade cultural com o intuito de fixar a hegemonia mandinga sobre os povos da Senegâmbia (Mané, 1989).

É importante frisar que no reino de Kaabu não viviam apenas populações pertencentes ao povo Mandinga, da mesma maneira que os habitantes do Kaabu não eram só os mandingas. Ali encontravam-se vários outros povos que aí habitavam. Estes indivíduos que se encontravam neste reino assemelhavam-se a uma nação, por isso são chamados dos Kaabunkes. Por esta razão, é possível identificar muitos povos que ali se juntavam, agrupando-se estados ou reinos, de

acordo com o referido por Mané (1989): Komboke (Kombo), os Niominka (Niomi), os Badibunke (Badibou), os Woyinke (woy) e os Pakawnke (Pakao), assim como os Balantas, Beafadas, os Fulas e os Pajadincas.

A grande preocupação dos mandingas era a manutenção da estratégia política, a consolidação do poder e a hegemonia do reino, o que motivou que os soberanos de Kaabu, sobretudo os que detinham o poder político, os Nhantcho, fizessem recair sobre esses povos uma política de mandinguização, que servia como um dos meios mais sólidos para assegurar a hegemonia cultural sobre os demais povos, obrigados a aceitar a dominação política e cultural (Mané, 1989). Lopes (1990) afirma que em Senegâmbia as primeiras etnias influenciadas pelos mandingas foram os Baynuk, mais tarde integrados na nova hegemonia Kaabunké, do final de século XVIII ao início XIX. O processo de mandinguização funcionava como uma mestiçagem biológica e cultural, com diferentes formas de associação ao poder político. Era vista como uma forma de fixar a hegemonia cultural do povo mandinga sobre os outros povos. Assim, eles conseguiram manter a sua influência política e cultural sobre os outros povos. Criavam laços de vizinhança ou de aproximação e, dessa forma, influenciavam a conversão de outros grupos através da ocupação territorial e das conquistas militares. Mas é importante mencionar que mais tarde a mandinguização conseguiu desenvolver outras vantagens devido ao seu contato com a fé islâmica.

Houve uma relação histórica entre os povos. A maioria dos povos esteve sob influência da sua política de modificação, como é o caso dos Balantas vindos das regiões de Casamansa e de outras partes. Eles utilizavam patronímicos de Saminanko, Samikane, Dingol, etc. Antes da mandinguização, tiveram contacto com os Mandinga e envolveram-se nos conflitos pela disputa territorial. Uma parte deste povo foi dominada e submetida à mandinguização e outra parte, que se mostrou mais resistente, foi empurrada para outra zona (MANÉ, 1989). Robalo (2016) relata que os Balantas foram dominados pelos mandingas no seu próprio povoado.

É importante ressaltar que o islamismo se desenvolveu com grande repercussão na vida do povo e foi acompanhando a dominação política sobre outros grupos, sobre os quais exercia a sua grande influência, de tal forma a conseguir islamizar os que ainda não se havia convertido a essa religião. Neste contexto, a maior parte dos Balantas converteram-se ao Islão, e tomaram nomes

para a sua descendência que eram considerados nobres, como Mané. Isto obrigou a que passassem a ser chamados de Balanta-Mané, como afirma Robalo (2016). Entre os povos que viviam na região de Oio, na atual Guiné-Bissau, a maioria destes indivíduos era de origem Balanta, mas com a convivência com os mandingas, passaram a assumir a identidade Mandinga.

O processo de mandinguização foi mais eficaz logo no início de século XIX, com a grande conversão dos povos balantas para a etnia mandinga, na região de Casamansa, que fazia parte do reino de Kaabu. O povo Balanta que vivia nessa região era conhecido pelo nome de Bejaa e Becanja.

Com esta situação era inevitável que houvesse assimilação, que terá atingido os Padjadinkas e os Beafadas, porque ambos se localizavam nos reinos próximos do rio Geba, na Guiné-Bissau. Era notório que a assimilação estava no seu ponto mais alto, mas ficaram de fora deste processo alguns grupos, como por exemplo os Pepel, os Mandjacos, os Mancanhas, entre outros. Tal aconteceu justamente porque estes eram minoritários e viviam em áreas de fraco interesse sócio-político para os Mandinga, confinados aos seus terrenos à volta do rio Geba. Eles jamais constituiriam um perigo político para o Estado de Kaabu, conseguindo assim escapar à sua influência. No processo de assimilação dirigido a outros povos, surgiram grandes líderes guerreiros Mandinga. Como umas das marcas deste processo, emergiu uma grande figura lendária de Kaabu, Kelefá Sané, de pai Kaabunké e mãe Beafada (Mané, 1989), visto como um guerreiro que encarnava a diversidade dos povos Kaabunké na sua envergadura militar.

A duração do poder mandinga e a consolidação da sua hegemonia, que durou até a segunda metade do século XIX, conseguiu manter as suas relações com os povos autóctones que se encontravam nas regiões ocupadas, como os casos dos wolof, Nalus, Beafadas, Tandas, Landumas e Fulas. Do mesmo modo, a islamização será abordada para melhor nos ajudar a compreender o processo de conversão dos mandingas soninké (animistas, nas regiões de Senegâmbia). Também faremos uma abordagem de outros habitantes que pagavam impostos aos mandingas, mas importa salientar que estes indivíduos não se desvinculavam das suas culturas ou ancestralidades, embora a disseminação islâmica tivesse a sua influência na centralização do poder mandinga que tinha uma ligação familiar com as linhagens Mané e Sané.

É importante esclarecer que o termo mandinguização foi banalizado por várias pessoas, sendo que a maioria das pessoas faz uma ligação com processo de islamização, o que até certo ponto pode ser considerado como aceitável. Nesta ótica, segundo Niane (1989), os mandingas que habitavam no Oeste do reino de Kaabu, depois da grande batalha de Kansala, que aconteceu na segunda metade do século XIX entre Fulas e Mandingas, foi a partir daí que a palavra mandinguização passou a estar relacionada com a conquista territorial. Mas devemos considerar o processo de mandinguização, mas também o processo de islamização. Na verdade, mandinguização tem a ver com a ocupação territorial, ao passo que islamização está relacionada com os reformistas fulas, oriundos da África Ocidental. Este facto não quer dizer que os mandingas, que viviam no reino do Kaabu, não tinham conhecimentos do Islão antes da presença dos reformistas fulas.

Os mandingas que viviam na região de Kaabu, tiveram contacto com o Islão antes, o que motivou que alguns deles se convertessem a essa religião. Mas é importante salientar que não eram praticantes assíduos, porque conviviam com as heranças da religião tradicional africana. Com base nisso, há dois fatores fundamentais a considerar: o primeiro, tem a ver com a não abdicação das tradições dos ancestrais; o segundo ponto diz respeito à ligação com os autóctones que viviam na Senegâmbia, chamados de pagãos, porque nunca deixaram de conservar os legados deixados pelos seus ancestrais. Mali servia como um espaço onde eram investidos os reis de Kaabu, mas estes reis continuavam a realizar as suas práticas tradicionais, como é o caso da participação nas cerimônias no santuário de Kamabolom. Contudo, com a penetração da religião islâmica, estas práticas culturais em Kaabu perderam-se na segunda metade do século XIX.

Na sociedade africana, existe sempre um espaço reservado para a prática das grandes cerimônias. Na sociedade Kaabumke não foi diferente, pois havia um espaço onde eram realizados os grandes eventos, denominados de mandem kaaba (local de reunião). Ali pode-se encontrar um grande vestíbulo: bulumbun, tambor sagrado, que era utilizado como meio de difundir informações sobre as atividades sagradas, ligadas com as organizações que tinham ideias sobre os símbolos nos espaços políticos, sociais e culturais de Kaabu. Nesta sociedade,

o respeito pelo sagrado é notório, o que também demonstra como o poder era conservado. Esses tradicionalistas poderiam ser ferreiros ou caçadores.

Houve presença massiva de bexerins, que significa transmissores do saber islâmico, e almanis, chefes religiosos que andavam pela região com o intuito de ensinar o livro sagrado, o Alcorão. Do século XVIII a XIX, o Islão na região da Senegâmbia esteve mais ligado aos fulas do que aos próprios mandingas.

As sociedades que se encontravam em Kaabu continuavam a salvaguardar os valores tradicionais atos culturais, sobretudo mandingas. Basta fazer uma radiografia historiográfica para se perceber que tanto antes como depois do século XVIII, houve adesão ao Islão pelos mandingas que faziam parte da aristocracia Kabunké.

Há uma situação importante que deve ser destacada. Na verdade, houve perseguição de pessoas que não eram muçulmanas e que conviviam no mesmo espaço. Esses são relatos não foram mencionados pelos pesquisadores. Outro caso também importante de frisar aqui, é que a invasão dos fulas no espaço kabunké é considerada como jihad. Noutro relato do Tarikh Mandinka de Bijini, explica-nos que tanto os mandingas, como os fulas, caçavam as pessoas que preservavam atos culturais dos seus ancestrais. Tal também era feito pelos chefes mandingas soninké pagãos, numa etimologia cristã-europeia, sarakolés, djacancas e beafadas. Estas étnias dominavam e também eram detentoras de poder em Kaabu. Contudo, marabus e estudiosos islâmicos da sub-região defendem a existência de uma expansão mais pacífica, embora também houve perseguições.

A palavra soninké, de acordo com Tarikh Mandika, pertencia às famílias muçulmanas Báio, Cassama, Dabo, Sama e Sana, que eram habitantes de Bijini, parte da jurisdição territorial dos mandingas de Kaabu, que caracteriza 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 citadas.

Os relatos de memórias dos Kabunké, como fontes coloniais, valorizavam o papel preponderante que as famílias Baio e Cassama tiveram na expansão islâmica na Guiné-Bissau, tendo sido denominados por diversos nomes: bexerins, almames. Estas duas famílias mandingas habitantes de Bijini

concretizaram um distanciamento religioso com os mandingas de Kaabu, que eram considerados por eles de soninké, o que significa pagãos infiéis. Além do mais, a origem das famílias Báio e Cassamá de Bijini é associada ao Bundu, um centro de poder dos reformistas islâmicos fulas.

Em Kaabu, havia duas famílias que mantiveram privilégios sociais islâmicos, eram as famílias Báio e Cassama. Já Mané e Sané, por mais que sejam considerados soninkés até o século XIX, têm uma ligação sanguínea com essas famílias. Ainda é notório na contemporaneidade o status estabelecido desde a hegemonia das famílias reinantes de Kaabu no período entre os séculos XIII e XIX.

A convivência entre as duas famílias supracitadas durou cerca de duas décadas, como afirma Tarikh Mandinka de Bijini, que também enfatiza hierarquia hierarquização entre as famílias. A migração para a Gâmbia e para o Senegal não pode ser desvalorizada, porque nela existe um número significativo de famílias Báio e Cassama.

O Islão foi, assim, um mecanismo para a unificação e centralização do poder mandinga em Kaabu. Os seus chefes conservavam as duas crenças que achavam fundamentais: o islamismo e os costumes tradicionais, o que na altura era proibido por parte dos muçulmanos. Houve influência dos chefes muçulmanos marabus, almames que governavam os estados teocráticos, a exemplo dos fulas de Bundu. As memórias coletivas de Senegâmbia nos contam que os fulas de Kaabu, na sua maioria, são provenientes da localidade de Bundo.

Segundo Djalimali Koiate, um teólogo marabu, Cheikh Omar Tall avistou-se com o DJanque Wali na sua visita a Kansala, onde o rei dos mandingas ofertou-lhe gado como presente e como forma de glorificar a honrosa 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 que o próprio rei dos mandingas não cedeu ao Islão e que mesmo convertido não era praticante, porque ainda preservava as tradições dos ancestrais.

Para Jao (2002), é importante decifrar esta dúvida que muitas pessoas têm no que concerne aos primeiros fulas oriundos de Bundu, que foram liderados por Tchikan Embaló e seu filho Kunta Meta, pensando que foram eles que levaram o Islão para o império de Kaabu. Na verdade, foram os seus descendentes. Este processo de islamização foi estendido para outros povos,

como o caso dos balantas, que foram atormentados e perseguidos. Os balantas conservavam as suas crenças, tradições e o Islão. Os balantas que estou a citar aqui são balantes mané, como são chamados nas memórias de Kaabu, com os sobrenomes Danfá, Sadjo e Mané, típicos entre os mandingas soninké. Atualmente os balantas islamizados ou balantas Mané/Mansonkas, vivem maioritariamente na zona norte da atual Guiné-Bissau, na localidade de Mansoa.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, pude perceber que a mandinguização é a causa primordial do conflito em Kaabu no século XIX. De acordo com Tarick Mandinga de Bijini, na guerra entre mandingas e fulas em Kaabu houve apoio dos mandingas muçulmanos aos Fulas, a fim de derrubar os mandingas soninké. A mandinguização tem assim a ver com a ocupação do território. Nesta tentativa de ocupar estes territórios onde havia também outros grupos étnicos na mesma situação, tal obrigou os mandingas entrarem em conflito com outros grupos étnicos. A queda do império mandinga tem a ver com problemas internos e externos. No primeiro caso, refiro-me ao problema entre Nhanthos e, o segundo, tem a ver com a intervenção externa.

Outro elemento que originou o fim de império mandinga foi o conflito entre fulas e mandingas. Antes de invadirem Kaabu, os fulas fizeram questão de primeiro derrubar os Beafadas, porque para eles seria difícil travar uma guerra em duas frentes. Assim, preferiram eliminar os Beafadas e, depois, atacar os mandingas. Esta estratégia funcionou, de facto.

Entende-se que os Mandingas já haviam sido convertidos no Mali, onde também tinham começado a mandinguização sobre os grupos que estavam sob o seu domínio. Esta mandinguização será continuada no império de Kaabu, o que Mané explica como um processo um pouco diferente relativamente ao que ocorreu no Mali e que vai contribuir para a crise em Kaabu. Por outro lado, constata-se que Kaabu não era o território Mandinga, mas foi sim conquistado.

Segundo Gonçalves (1961), só após o império do Mali atingir o seu ponto culminante é que os Mandingas vão passar a praticar o Islão sem misturas com outras práticas, engajando-se na expansão do Islão, convidando assim outros grupos para aderirem a esta religião. Porém, os mandingas adotaram uma forma de islamizar baseada num Islão africanizado. Tratava-se de fazer que estes grupos seguissem os seus princípios religiosos e políticos denominados por alguns pesquisadores de mandinguização.

O Kaabu teve sua história dividida em quatro fases, sendo que nos interessa a primeira e a segunda fases. O primeiro período de Kaabu foi o

período em que nele viviam os Baynuk, Balantas, Biafadas e Brames, com as suas tradições. Eram animistas e agricultores.

De acordo com Mané (1988), foram os emigrantes mandingas do Mali que conquistaram Kaabu desde o século XIII. Este autor ainda afirma que os mandingas se encontravam de uma forma muito reduzida na Senegâmbia, no século XII, em relação aos nativos e eram súditos dos Muso-Mansa (rainhas) que ali exerciam o poder político, adquirindo os valores sociais, políticos e culturais dos nativos.

Mané ainda afirma que os emigrantes mandingas estabelecidos em Kaabu no século XIII, acabaram por tomar o poder das mãos dos seus chefes na Senegâmbia. Contudo, Mané não descarta a versão mais conhecida da conquista de Kaabu, a qual faz crer que Kaabu foi conquistado por Tiramakhan Traoré. Por outro lado, Mané mostra que o poder que era exercido em Kaabu não era bem consolidado e não tinha a simpatia dos Kaabunkés, o que levou à invenção de um mito chamado Nhantchó por parte dos Sané-Mané e ao afastamento de alguns clãs mandingas do poder nos finais do século XIII e início do século XIV, através de uma mudança estrutural chamada de Nhantchoia.

Segundo Leister (2012), os Mandingas, soninkes, Balantas, Beafadas, e outros grupos, foram recebidos em Kaabu, onde os Mandingas islamizaram estes grupos, através dos seus chefes, ainda que a maioria continuasse agarrada às suas crenças tradicionais que eram associadas ao islamismo. Como exemplo temos os de Banhuns, Balanta-Mané e Cassangas, que comiam carne de porco e bebiam vinho, práticas condenadas pelo Islão.

Salienta-se que os dois teóricos acima citados vão na mesma linha de pensamento no que refere à pertença de Kaabu aos grupos nativos. Quanto à forma como decorreu a sua conquista, Mané traz uma versão diferente, mostrando que Kaabu foi fundado por emigrantes Mandingas de uma forma pacífica, tomando o poder que estava na posse dos nativos. Contudo, realçou a versão contada de Tiramakhan Traoré. Para estes autores, Barry (2000), Lopes (1988), Niane (apud Lopes 2005), e Abrantes (2018) Kaabu foi fundado por Tiramakhan Traoré, a mando de Sundiata Keita, para estender o seu império.

Entretanto, para escaparem aos homens do rei, esconderam-se numa cova, no Mampatim, onde, mais tarde, foram descobertas por um homem fula,

caçador de Patchana, que noticiou o ocorrido ao seu chefe. Comprovado o facto, de seguida, o chefe consultou um adivinho que o aconselhou que os capturassem. Assim foram capturados e levados para aldeia do chefe, onde recusaram qualquer bebida ou comida. Esta guerra terminou-se com fim da hegemonia mandinga em nova ascensão da hegemonia Fula.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bívar. *Kaabu: história de um império do início ao fim*. Tese de 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* feito pelo Capitão André Álvares d'Almada: ano de 1594. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994.

ÁLVARES, Manoel. Etiópia Menor e descrição geográfica da Província da Serra Leoa composta pelo Padre Manoel Álvares da Companhia de Jesus estando assistente na mesma Província da Serra Leoa que não concluiu nem pôs a limpo por causa do seu falecimento no ano de 1616. Copiada do próprio original que se conserva no Real Convento de São Francisco da Cidade de Lisboa. S. d. Manuscrito disponível na Sociedade de Geografia de Lisboa, Res.3 E-7. Editado Por Djibril Tamsir Niane. 2.Ed.Rev.-Brasília: UNESCO,

BÁ, Amadou Hampate, *Amkoullel. O Menino Fula*, São Paulo, 2013,

BARRY, Boubacar. *A Senegâmbia do séc. XV ao séc. XIX*: INEP-Revista SORONDA Em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. Comunicação apresentada ao seminário metodológico regional sobre Quelle histoire pour l'Afrique de demain. Realizado 17 a 21 sob os auspícios da UNESCO e CCODESRIA. Ndjamena 1989.

BERNAT, Isaac Garson. *O olhar do griot sobre o ofício do ator: reflexões a partir dos encontros com Sotigui Kouyaté.*, 2003. Consultável em: <file:///C:/Users/Maria%20Jo%C3%A3o%20Vaz/Downloads/1320-4048-1-PB.pdf>

BIVAR, Manuel, e TURÉ, Sadjo Papis Mariama, Algumas considerações sobre o fim do Kaabu e as relações entre Fulas e Mandingas. *Sintidus*, n.º 1, pp. 21-40, 2018. Consultável em: https://recil.ensinolusofona.pt/bitstream/10437/12019/1/S2_2018_Bivar%20%26%20Ture_O%20fim%20do%20Kaabu.pdf

CAIRES, Marcio. *Caminhada de iniciação na África do oeste*. 1. Bahia: Ed. Bahia, 2006.

DIAS, Eduardo Costa. *Da Escola Corânica Tradicional À Escola Árabe: Um Simples Aumento De Qualificação Do Ensino Muçulmano na Senegâmbia?* Lisboa: Centro de Estudos Africanos / Iscte, 2005.

DJALO, Tchernó. *O Mestiço e o Poder: identidades, dominações e resistências na Guiné*. Lisboa: Editora- Nova Veja, 2012.

FAGE, J.D.A. *História Da Africa*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FASI, Mohammed El e HRBEK I. *História Geral da Africa*. Vol. III *Africa do Século VII Ao XI*. Brasília: Ministério da Educação /UNESCO, 2010.

GARCIA, Proença Francisco. *O Islão Na Africa Subsaariana Guiné-Bissau e Moçambique. Uma Analisa Comparativo*. Africa Studia. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 6, pp. 65-96, 2010.

GLEISING, 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.

HAWKINS, Joye Bowman. *Conflict, interaction, and change in Guinea-Bissau: Fulbe expansion and its impact, 1850-1900*. Tese de Doutoramento em Filosofia, Los Angeles: University of California, 1980.

HOURANI, Albert. *Uma História Dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011

JÃO, Mamadou. *Relações entre Fulas e Mandingas nos Espaços Gaabu e Fória. Soronda, Revista Semestral do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas*, nº 3, 2002.

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

KI-ZERBO, Joseph A *TRADIÇÃO VIVA*. In: História geral da África, I: metodologia e pré-história da África, vol. 11. Brasília: Ministério da Educação / UNESCO, 2010, pp. 166-205.

LOPES, Carlos. *Kabunké: Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

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

LOVEJOV, Paul. E. *A Escravidão Na África: Uma História de Suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

M'BOKOLO, Elikia. África Negra: história e civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MADINA, LY, *A Mulher Africana na Sociedade Mandinga*. Barcelona: Serbal/UNESCO, 1982.

MANÉ, Mamadú. Uma Das Grandes Entidades Do Património Histórico Senegambiano. *SORONDA, Revista de Estudos Guineenses*, Instituto Nacional De Estudos E Pesquisa (INEP). N. 7 89. 1989, pp 17-30.

MENEZES, M.C.I. *O Islã na África, in: A Difusão do Islã ao Sul do Saara*, Brasília, 2011.

MOLO, Rui. *Mandingas, ou um pouco da história da Guiné*. Antologia: s/l. 2008.

MOTA, Avelino Teixeira da. *A História dos Fulas*. 1947.

MOTA, Thiago H., Wolof and Mandinga Muslims in the early Atlantic World: African background, missionary disputes, and social expansion of Islam before the Fula *jihads*, *Atlantic Studies*, 2021.

MOTA, Thiago Henrique. Questão sobre O Processo De Islamização Na Senegambia (1570- 1625). *Revista de Ciências Humanas*, Univ. Viçosa, V.14, N. 02, P. 339-355, Jul./Dez. 2014

MUBARAK, Celb. *Introdução Ao Islamismo*, Sevilla: Ed. Missões Mundiais De CBB, 2014.

NIANE, Djibril Tamsir, *História Geral da África*. Vol. IV, *O Mali e a segunda expansão Manden*. Brasília: Ministério da Educação /UNESCO, 2010.

ROBALO, Ardjana Ghislaine Francisca Lacerda. *Mara kassamente: a tradição de casamento arranjado nas etnias Balanta e Mandinga na Guiné-Bissau*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SANTOS, Vanícléia Silva, *As bolsas de Mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

SEIDE, Sulemane, *Ao som do Kora: história e tradição oral mandinga na Guiné-Bissau*, Novas Edicoes Academicas, 2016.

SIDIBÉ, Bakary. *A Brief History of Kaabu and Fuladu (1300-1930) – A Narrative Based on Some Oral Traditions of the Senegambia (West Africa)*. Turim: L'Harmattan Italia, 2004.

SILVA, Augusto Artur, *Usos e Costumes Juridicos dos Mandingas*, Centro de Estudos da Guiné-Portuguesa, 1969.

SISSOCO, Mody, *A Realeza (Mansãã) dos Mandingas Ocidentais de acordo com Tradições Oraís*.

TALL-LY, Madina. *História Geral da África*. Volume IV: *África Do Século XII Ao XVI O Declínio Do Imperio De Mali*, Editado Por Djibril Tamsir Niane. Brasília: Ministério da Educação / UNESCO, 2010.