

# NA ENCRUZILHADA DAS DIFUSÕES: OS FULAS DA GUINÉ ENTRE O ISLÃ E AS POLÍTICAS DA ADMINISTRAÇÃO COLONIAL (1913-1960)

*Na n'tronkamentu di spaliamentu: fula di Guiné entri metadi di Islão ku puliticas di admistrason colonial (1913-1960)*

*At the crossroads of diffusion: the Fula people from Guinea between Islam and colonial administration policies (1913-1960)*

Saïdo Baldé<sup>63</sup>

## Resumo

Neste capítulo, problematiza-se a islamização dos fulas da Guiné-Bissau questionando o fato deles serem vistos essencialmente como muçulmanos. Para isso, objetivamos compreender como o Islã interfere nas suas instituições étnicas e de parentesco, considerando a interpretação endógena que fazem dos preceitos islâmicos e que seus costumes constituem a base desta interpretação. Nossa proposta para seguir esta análise é evitar interpretações exógenas e coloniais que dão que o Islã se tornou algo depreciativo por interagir com as tradições africanas. E analisamos de forma crítica a aliança dos chefe-fulas com a administração colonial portuguesa por constatarmos que este processo histórico ainda é interpretado sob o ponto de vista colonial.

**Palavras-chave:** Fulas; Islã; Costumes; Aliança chefe-fulas administração colonial portuguesa.

---

<sup>63</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH-UFRGS) sob orientação de José Rivair Macedo e bolsista do Programa de Excelência Acadêmica da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES; Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB); licenciando em História pela mesma instituição. É membro do Coletivo *Nó Raíz*. Contato: saido26.76@gmail.com.

## Ruzumu

*Nes capitulo, i labantadu kiston di tubi di fulas di Guiné-Bissau pabia di kuma e ta djobidu unicamete suma mussulmanus. Pabia di es, nó intenson i n'tindi kuma ku Islão ta intirfiri na ce kultura, tomandu em conta ce manera di odja i pratica leis islamikus, na forma di ntindi es forma di pratica i tene suma basi ce kustumis. Pa continua es analizi nó misti ivita ideias di colons ku ta mostra kuma Islão pirdi di carater pa menera ku africanus ta practical basiadu na ce tradisons. Pa fim, nó analiza di manera profundu aliansa di chefis-fulas ku admistrason kolonial portuguisis pabia no nota di kuma es prucesu storiku ta interpretadu inda na manera di odja di colon*

**Palavras-chaves:** Fulas; Islã; Kustumis; Aliansa di chefi-fulas ku admistrason kolonial portuguis.

## Abstract

*In this chapter, we problematize the islamization of the Fula people from Guinea-Bissau, questioning the view of them as essentially Muslims. For such, we aim to comprehend how Islam interferes in their ethnic and kinship institutions, considering the endogenous interpretation of Islamic precepts done by those people, as well as the fact that their customs constitute the basis for such interpretation. Our proposal in order to follow such analysis is to avoid exogenous and colonial interpretations which claim that Islam became a depreciative element in its interaction with African traditions. And we critically analyze the alliance of Fula chiefs with the Portuguese colonial administration, due to the observation that such historical process is still interpreted from a colonial viewpoint.*

**Keywords:** Fula people; Islam; customs; Fula chiefs-Portuguese colonial administration alliance

[...] “Quero te reinventar

Nem sei por onde começar...

Nroga pa bo Guiné<sup>64</sup>!!

Pake ndisdja, inda, badja Gumbé...

Npera toki di bunbulum

Pa i anuncia saída des ubulum”

Eugênio Nunes Correia

---

<sup>64</sup> Guiné-Bissau, Estado-nação independente do colonialismo português em 24 de setembro de 1973.

## Introdução

Nossa preocupação com estudos em relação à história da “islamização” dos fulas não se deve só ao fato de sermos Fula. Inquieta-nos muito o fato de serem vistos essencialmente como muçulmanos, porém, isto não significa ignorar o espaço que o Islã ganhou nas sociedades fulas. Preocupamo-nos sobretudo com a imbricação dos seus costumes com os preceitos islâmicos<sup>65</sup>, o que, conseqüentemente, levou a que suas práticas culturais fossem confundidas ou consideradas como práticas islâmicas, sendo, de forma geral, tratadas essencialmente como muçulmanos.

É este o problema que deu origem a esta pesquisa, na qual se procura compreender a ingerência do Islã nas instituições étnicas e de parentesco dos fulas e, na sequência disso, considerar a interpretação endógena que fazem dos preceitos islâmicos, ou seja, argumentar que seus costumes foram a base da conversão e da difusão do Islã na então Guiné<sup>66</sup> e que os mesmos deveriam ser tomados como base para analisar a especificidade do Islã por eles praticado.

Não se trata de negar a influência que o Islã teve nas sociedades dos fulas, mas de demonstrar que esta religião não se sobrepôs às suas tradições. Costa Dias (2003) fala da não existência da ortodoxia islâmica no contexto de conversão das sociedades senegambianas, e acrescenta que este fato permitiu a sua profunda expansão fora do contexto cultural onde se originou. Por sua vez, Mula Cá (2021) confirma esta interpretação ao dizer que o Islã ortodoxo não existe, nem no contexto da sua fundação e muito menos no contexto senegambiano. Estas análises reforçam o nosso argumento: os costumes dos fulas devem constituir a base para interpretação que os mesmos fazem dos preceitos islâmicos.

Portanto, é importante verificar e analisar a relevância dos costumes nas suas sociedades e compreender como estes interagem com os dogmas do Islã. Com isso, propomos que os costumes sejam observados como um corpo que poderia, em algumas situações, monopolizar as leis do Corão, sem deixar de considerar que este último teria também influências significativas nas suas transformações sociais. Considerar a influência do Islã na sociedade dos fulas não significa que eles são de uma cultura “arabo-islâmica” como Djaló (2012) reproduz ao sustentar que a Guiné-Bissau é formada culturalmente à base da mistura “negro-luso-arabo-islâmico” da qual cultura “arabo-islâmica” é veiculada pelas “sociedades islamizadas”. Apesar da islamização, a cultura dos fulas continua a ter base de raízes africanas, e o próprio Islã, no contexto social e cultural dos fulas, é influenciado mais pelas culturas africanas do que dos árabes. Analisar as sociedades dos fulas como sociedades de cultura “árabo-islâmica” é algo que pretendemos evitar.

Por isso, um dos nossos propósitos neste estudo é contrapor estudos coloniais<sup>67</sup>, que realmente reconhecem que o Islã não se sobrepõe as barreiras das tradições fulas (costumes), mas julgam suas interações como sendo algo herético, endêmico e outros adjetivos que desqualifica toda a tradição Fula (em caso geral, a tradição africana) por este se interagir e resistir às leis do Islã. Fontes aqui analisadas, obras dos funcionários coloniais, consideram a civilização islâmica superior à civilização africana e, portanto, aos costumes dos fulas, de modo que, interação desta religião com tradições africanas foram observadas e interpretadas como deturpação ou depreciação de uma civilização que supostamente é superior à dos africanos.

---

<sup>65</sup> Referimos a isso aos conjuntos de normas e orientações religiosas que os muçulmanos seguem que são baseadas nas orientações do Corão e, nas falas e conduta do Profeta Maomé.

<sup>66</sup> Utiliza-se o termo “Guiné” para se referir especificamente à “situação colonial” no território delimitado a partir da convenção de delimitações de fronteiras coloniais entre Portugal e França na África Ocidental. Acordo assinado em Paris, França, no dia 12 de maio de 1886. A efetivação colonial do século XX culminou com o estabelecimento da administração colonial portuguesa.

<sup>67</sup> Referimos neste caso aos estudos José Júlio Gonçalves, Eduino Brito e Artur Augusto Silva, cujos conteúdos foram analisados e criticados neste trabalho.

Consideramos fundamental contestar os pontos de vistas coloniais sobre conversão dos fulas ao Islã e criticar os elementos (conteúdo) que, por exemplo, davam sustentação ao conceito do “Islã Negro”.<sup>68</sup> Como se sabe, este é um rótulo criado por administradores/“etnógrafos” (funcionários coloniais) franceses da África Ocidental que, ao perceberem da interação do Islã com as tradições locais, numa perspectiva eurocêntrica, formularam este conceito como forma de hierarquizar e classificar as práticas culturais observadas nas “sociedades islamizadas”, e conseqüentemente, distinguir estas das “sociedades não islamizadas” (Ba, 2020). Por conseguinte, a reprodução deste tipo de análise levou a que estudiosos como Jean Durany (*apud* Ba, 2020) a propor a ideia de uma “africanização do Islã” ao invés da “islamização da África”. Segundo este autor, o Islã foi só enxertado na cultura africana, o que significa dizer que esta religião seria só um acessório nas sociedades convertidas.

A divergência de Jean Durany com os apologistas do conceito “Islã Negro” nos permite formular duas hipóteses. Na primeira, poderia se pensar, junto com o que propõe Durany, que os contactos das sociedades do Oeste africano com o Islã teriam sido movidos pelos costumes locais, das quais pode se pensar “africanização do Islã”. Esta hipótese pode revelar a capacidade de resistência destas sociedades à influência e ingerência do Islã aos seus costumes, ou demonstrar que houve “debates públicos” e diálogos com os preceitos islâmicos antes da conversão. Na segunda hipótese, parece-nos que a perspectiva colonial defende que “Islã Negro” fosse um meio encontrado pelos agentes do colonialismo francês para impor às sociedades africanas a superioridade do Islã,<sup>69</sup> nesse caso a ortodoxia islâmica, sobre suas tradições culturais. Por este meio, as sociedades convertidas deveriam, de modo geral, deixar os saberes herdados dos seus ancestrais a favor da cultura islâmica, para que adotassem um estágio mais avançado de civilização em relação a qualquer outra da origem africana.

Esta é também a ideia da administração colonial portuguesa na Guiné, pois conforme observamos nas fontes analisadas, encontramos argumentos eurocêntrico (dissimulado e evolucionista) que sustentam que a profunda “islamização” das sociedades fulas teria levado estes a chegarem num grau de civilização próximo da dos europeus.

### Observando as dinâmicas do Islã Fula no contexto colonial

É relevante discutir a história da conversão ao Islã dos fulas da Guiné, em caso específico de Gabú, associando-a à invasão colonial, principalmente quando se fala deste assunto nos princípios do século XX. Por esse motivo, o recorte temporal de nossa pesquisa tem início no ano 1913, data em que os colonizadores portugueses iniciaram campanhas de invasões militares na Guiné tendo os fulas como seus principais aliados. A primeira metade do século XX, como se sabe, foi período que efetivou a ocupação colonial em toda África e, em razão disso, as chefias das diferentes sociedades africanas adotaram estratégias diferentes para defenderem suas soberanias dos colonizadores e manterem suas autoridades perante seus súditos. Havia aqueles que adotaram a estratégia militar e outros, como alguns chefes fulas, adotaram as estratégias diplomáticas, aliança política com a administração colonial para manterem seus poderes políticos.

---

<sup>68</sup> Vale ressaltar que não encontramos este conceito nos materiais que estamos analisando, mas a forma que é analisada a especificidade do Islã dos fulas nelas converge e muito com os conteúdos do “Islã Negro”.

<sup>69</sup> Não significa que os colonizadores quisessem que africanos se convertessem ao Islã, pois um dos seus objetivos traçados foi de erradicar as tradições e costumes africanos, e impor as suas em detrimento de quaisquer outras que marcavam presente no espaço colonial. Portanto, as sociedades não cristianizadas eram tomadas como alvo para impor nelas a civilização euro-cristã, a todo custo. Nesse caso, viam as sociedades islamizadas como aqueles que já conhecem uma civilização (cultura islâmica) dita “mais avançada”. Sendo assim, a conversão destes ao cristianismo poderia acontecer a qualquer momento, pois já têm noção do que é monoteísmo. Então, mantê-los mais afastados das tradições africanas é uma estratégia colonial de eliminar a espiritualidade africana, o chamado “animismo”, para introduzir o cristianismo. Até certo ponto, os colonizadores preferiram lidar com o Islã do que com tradições africanas.

Esta aliança, ao que parece, foi benéfica não apenas para os invasores, mas também foi muito significativa para os fulas e para o Islã, visto que é deste período que veio a ocorrer o enraizamento das conversões, o Islã se expandiu para lugares onde nunca tinha chegado antes. A referida expansão foi em grande parte favorecida pela colonização e, conforme salienta Cardoso (2003), a aliança política dos fulas com a administração colonial portuguesa pode ser entendida e discutida a partir deste ponto. Em outras palavras, os fulas teriam se aproveitado das políticas da expansão colonial para introduzir o Islã em todo território sob administração colonial?

Por outro lado, foi durante o mesmo período que a maior parte das fontes escritas sobre enraizamento e difusão do Islã na Guiné foram produzidas, e a maior parte delas com dados e informações que expressam a interação dos costumes locais com a religião islâmica. Contudo, o objetivo dos agentes coloniais era de compreender as dinâmicas e particularidades dessa interação para combater a expansão do Islã na Guiné. O que significa identificar e vigiar “sociedades islamizadas”, para no fim, cessar o enraizamento do Islã.

Gonçalves (1958, p. 399) examina as razões do sucesso da difusão do Islã em toda África e conclui que isso terá ocorrido devido aos “erros da administração europeia”. Em sua análise, podemos constatar a preocupação dos colonizadores em relação à rápida progressão do Islã na Guiné que estava a ser desencadeada pelos fulas, de onde se pode concluir que o referido estudo pretendia dar caminhos para conter a referida progressão e, se possível, oferecer elementos para a reconversão dos fulas ao cristianismo. Em outra perspectiva, tratava-se de um tipo de ação observada em toda África Ocidental que tinha como propósito vigiar as “sociedades islamizadas” para evitar possíveis insurreições contra o regime colonial<sup>70</sup>.

Outra preocupação da administração colonial portuguesa que pode ser observada no estudo de Gonçalves foi a de identificar as sociedades que até então não se converteram ou de onde a conversão não ganhou uma proporção maior. A ideia, portanto, é estancar o processo da “islamização” naquelas sociedades, o que equivalia, em partes, restringir a circulação (presença efetiva) dos fulas nas sociedades que ainda não conhecem ou que conhecem pouco o Islã. É de salientar que o período também foi marcado pelas construções de vias de acesso no interior da Guiné e de estabelecimento de postos administrativos com representações dos agentes da administração colonial. Em razão da referida aliança, os fulas faziam parte das equipes de trabalho, de onde teriam liberdade e espaço para desenvolver suas “atividades catequistas”.

Quando se percebeu que este cenário favoreceu a propagação do Islã, iniciou observações e críticas dos agentes coloniais que demonstravam suas inquietações face à propagação da fé islâmica e a necessidade de afastá-la das “sociedades não islamizadas” para melhor permitir a integração portuguesa, civilização euro-cristã, em toda Guiné. Para este fim, o referido estudo traz em análise o cenário que aborda a situação sócio religiosa na Guiné, a qual seu *status quo* dificultava a implantação da cultura europeia.

Eis o breve cenário sócio religioso da Guiné apresentado por Gonçalves:

- a) “*animistas pròpriamente ditos*”, observações deixadas para estas sociedades indicavam que suas populações resistiam à islamização, apesar da pressão dos fulas para convertê-los. E, com inquietação de ver tais resistências fracassarem, sugeriu-se que a cristianização fosse uma “regra” para estas sociedades, algo que também deve ser convertido em colocar as mesmas em contraposição com o Islã e com os fulas como propagadores desta religião;
- b) “*animistas poucos islamizados*”, constata-se nestas sociedades uma influência limitada do Islã, apesar de considerar efetiva a sua presença. Por este motivo, acredita-se que

---

<sup>70</sup> Partindo da experiência da resposta severamente oposta contra invasão colonial dos estados teocráticos (revolução mahdista em Sudão e califado de Sokoto em Norte da Nigéria) do século XIX, a Inglaterra e França assinaram, depois da conferência de Berlim, um acordo de segurança que estendia de África de Norte ao resto do continente para evitar que as sociedades islamizadas se revoltassem contra agentes coloniais (Kane, 2011).

populações destas sociedades podem ser integradas com mais facilidade na esfera da civilização portuguesa. Portanto, evitar islamização total destas sociedades deve ser algo necessário, não só porque a islamização delas será uma barreira contra cristianização, mas também para evitar possíveis choques com “sociedades islamizadas” que insistiam numa conversão mais profunda das sociedades designadas de “*animistas poucos islamizados*”. Pois, foi através destas sociedades que aconteceu, segundo salientou Gonçalves (1958), o primeiro choque da administração colonial com as “sociedades islamizadas”, tendo em vista interesses catequistas dos ambos;

- c) “*tribos bastantes islamizadas*”, nestas sociedades mais de ¼ da população se encontrava “islamizada”. Por sua vez, a administração colonial colocou-se em posição de disputa contra a propagação do Islã, de modo que precisam redobrar os esforços para se opor à “islamização” e (re)conduzir estas sociedades à cristianização. Nesta ocasião, para situar a gravidade da situação e mostrar a preocupação do governo colonial, Gonçalves traz algumas falas do então governador da Guiné (1945-1950), Sarmento Rodrigues: “*não podemos perder um instante nem ter uma hesitação*”; “*de um dia para outro massas de homem podem transitar para o Islão; tal como fizeram os Beafadas em obra de uma geração*” (Gonçalves, 1957, p. 432);
- d) “*tribos quase completamente islamizados*” ou sociedades dos fulas, mandingas e sossos que foram consideradas praticamente “islamizadas”, vistos pela administração colonial como sociedades de difícil integração no processo de cristianização. Outrossim, avanço da “islamização” destas sociedades enaltece o “fracasso” de uma das políticas coloniais mais importantes: seduzir povos africanos a integrarem a cultura euro-cristã, no caso da Guiné, de um aportuguesamento das sociedades colonizadas. Observa-se, portanto, uma luta perdida por parte da administração colonial: “*e indígena islamizado está perdido para o cristianismo*”. Para o efeito houve lamentações que demonstram claramente angústia dos colonizadores face à propagação do Islã: “*em um meio século de atividade, 1900 a 1950 os maometanos obtiveram na Guiné mais adesões do que os cristãos obtiveram em cinco séculos de evangelização*” (Gonçalves, 1957, p. 436).

Cruz e Silva (2014) aponta que a difusão do Islã no século XX e as suas ações no campo político gerou grande preocupação internacional nos detentores do poder. Ao considerarem os levantes ocorridos no Magreb contra o regime colonial estabelecido naquela região, as administrações coloniais da África Ocidental, principalmente as francesas, começaram a ver nas “sociedades islamizadas” como potenciais inimigas para implementação de suas políticas de ocupação (Opoku, 2010). Nesta mesma ótica, a administração colonial portuguesa viu no Islã uma força política com interesses em assuntos que podem contrariar implementação das políticas coloniais: o pan-islamismo, o pan-africanismo e a relação do Islã com comunismo (Machaqueiro, 2011). Considerando tudo isso, a preferência da administração colonial portuguesa para estabelecer aliança com os chefes fulas pode não ter sido só para obter apoio destes para impor a força colonial. Poderia ter sido também uma estratégia para, estando mais perto, prevenir possíveis revoltas contra o regime colonial, ou também de encontrar mecanismos para combater a difusão do Islã na Guiné.

Por que tal aliança não resultou na assimilação cultural euro-cristã dos fulas? Muitas coisas podem explicar a questão colocada, entre as quais o receio dos missionários portugueses que evitavam exercer atividades de catequização nas “sociedades islamizadas”.

Os maometanos guineenses têm grande respeito pelos missionários cristãos; não têm mesmo hesitação em mandar os filhos às escolas onde eles lecionam. Mas ao menor intento de catequese, ao mais pequeno sinal de que o espírito da criança se está interessada pela religião dos brancos – logo se ergue uma barreira para isolá-lo e a afastá-lo de tal influência. O missionário bem sabe disso e evita distribuir assim a sua atividade pelas áreas francamente islamizadas (Gonçalves, 1958, p. 436).

Ao levantar esta questão, não pretendemos justificar ou defender a aliança chefes fula-administração colonial portuguesa<sup>71</sup>. Trata-se na verdade de dirigir o olhar para além do discurso hegemônico em volta deste assunto, segundo o qual a aliança entre chefes das “sociedades islamizadas” na Guiné (fulas e mandingas) teria acontecido “porque estes grupos étnicos possuem uma estrutura social do tipo vertical, com classes e poderes separados, em contraposição à estrutura do tipo horizontal mantida pela vasta maioria dos grupos animistas” (Cardoso, 2003, p. 49).

A afirmação acima citada, na nossa opinião, parece tratar de uma forma simplista os fatores que poderiam ter influenciado a aliança chefes fulas-administração colonial portuguesa ao dar à estrutura social uma condição natural para consumação da referida aliança. Supondo que todas as sociedades da Guiné fossem da estrutura social do tipo vertical, teriam todos se aliado à administração colonial portuguesa? Em outro sentido, se todas fossem da estrutura social do tipo horizontal, teriam elas se posicionado contra o regime colonial?

Considerar essencialmente a estrutura social dos fulas como condição central a ter influenciado alguns dos seus chefes a aliarem-se com administração colonial é fechar espaço para analisar o pragmatismo<sup>72</sup> dos chefes em questão. “A aliança dos Fuladu<sup>73</sup> com os portugueses se deu de maneira pragmática. [...] nunca houve um alinhamento automático com estes” (Brito, 2020, p. 127). Esta seria olhar que deve ser levada em consideração para discutir a referida aliança, o que significa criticar e contrapor o discurso colonial que hegemonizou e estigmatizou a sociedade fula quando se discute as nuances do colonialismo na Guiné. Outrossim, como já referimos, tal discurso reproduz em grande medida uma visão colonial que, de forma preconceituosa e racista, classifica as “sociedades islamizadas” como as mais “evoluídas” em relação a outras sociedades existentes na Guiné.

As fontes analisadas revelam esta perspectiva colonial que coloca as sociedades fulas e mandingas como “superiores” às “sociedades não islamizadas”. Chegaram a comparar as civilizações destes às civilizações ocidentais numa concepção colonial e eurocêntrica que visualiza que a influência islâmica levou “sociedades islamizadas” a se distanciarem cultural e socialmente das outras não islamizadas: eles seriam “tão adiantados como nós que constituímos os padrões mais altos da civilização”, argumenta Eduino Brito (1957, p. 149). Segundo este mesmo autor, antes dos fulas e mandingas se converterem, estavam no mesmo nível cultural com os povos das “sociedades não islamizadas”. Este argumento teria sido usado pelos colonizadores para justificarem relações mantidas com chefes fulas, visto que o suposto adiantamento civilizacional destes facilitaria as supostas “boas relações”.

A mesma concepção é preconceituosa e ofensiva em relação aos próprios costumes dos fulas, principalmente aqueles anteriores à conversão ao Islã, as que foram rotulados como “inferiores” e “primitivos”. Na visão dos colonizadores, práticas culturais dos fulas só se

---

<sup>71</sup> Empregamos este termo para evitar a generalização: “grupos étnicos islamizados, ou de estrutura social vertical se aliaram ao colonialismo”. A “boa relação” - aliança política - entre administração colonial com a liderança política não deve ser entendida como uma relação que inclui toda a sociedade, pois nem sempre os cidadãos comuns cumprem com as ordens impostas pela administração colonial, independentemente das relações ou compromissos dos seus líderes como os colonizadores. Como aconteceu em localidade de Patchici, onde os cidadãos comuns chegaram a recusar de pagar impostos conforme é estabelecido pelo governo colonial, e para manter sua integridade política, chefe local, Monjur M’balô, *Landô* (termo designado para indicar chefe do governo ou do Estado na idioma do fula, mas é rotulado de régulo pelos colonizadores) de Gabú entre 1906-1927, tira do seu próprio bolso para pagar o imposto devido para cumprir com seu dever na aliança com os colonizadores (Caroço, 1948).

<sup>72</sup> [...] os motivos principais da adesão maciça de guineenses negros ao exército colonial foram mais de ordem material do que ideológica, porque o exército oferecia os salários mais elevados que um Africano poderia esperar na Guiné (Djalo, 2012, p.16). Esta conclusão de Tchernô Djalo pode ser verificada nos depoimentos recolhidos pelo Erico Brito, um estudo realizado para dissertação de mestrado em 2020 em Gabú (ver capítulo 3).

<sup>73</sup> Erico Brito referiu ao termo “fulado” para descrever a família Embaló, estes que ocuparam cargos dos chamados “régulos” pela administração colonial portuguesa nos principais sectores da região de Gabú.

evoluíram quando entraram em contato com a cultura islâmica, percepção esta que fica bem evidente na seguinte passagem: “pensamos que há dois séculos mais ou menos os fulas eram animistas e que portanto, estariam aproximadamente nivelados pela cultura com os mandjacos e balantas para só citar estes dois grupos da nossa simpatia” (Brito 1957, p. 150).

Ainda, este mesmo entendimento é muito mais ofensivo e preconceituoso quando descreve, de forma enganosa, que as “sociedades não islamizadas” são “inferiores” em relação às “islamizadas”. Para os colonizadores, os primeiros não tiveram o “mérito” de conseguir uma evolução<sup>74</sup> social porque não aceitaram civilizações mais avançadas, o Islã, e muito menos assimilar a civilização euro-cristã. Por causa disso, suas tradições, organização social e cultura material os tornavam naturalmente “primitivos e não civilizados”. Por estas razões, segundo entendimento dos colonizadores, dificultaram a coabitação com as sociedades que na perspectiva sócio religiosa são designadas de “animistas”.

Portanto, quando se atribui ao tipo de estrutura social maior ou menor predisposição de uma sociedade para a aproximação com a administração colonial portuguesa – através da aliança de alguns dos chefes, no caso dos fulas, ou do distanciamento, no caso dos balantas – acaba-se por, intencionalmente ou não, compactuar com a classificação imposta pelos colonizadores aos povos africanos, em especial dos portugueses em relação às diversidades sociais e culturais que hoje constituem a Guiné-Bissau.

O que mais nos inquieta é perceber a continuidade (linearidade) deste tipo de análise que deveria ser observada e analisada de forma crítica nos estudos pós-colonial. Não costumamos trazer soluções para vários problemas que levantamos no nosso trabalho, mas sentimos a necessidade de trazê-las nesta questão específica. Desde o início da nossa pesquisa, refletimos seriamente sobre a questão que levantamos a partir da comunicação de Boubacar Barry<sup>75</sup>, sobre “*qual deve ser o ofício de um historiador africano?*” À partida entendemos a responsabilidade que Barry está nos colocando, a de nos aproximarmos integralmente do nosso contexto de pesquisa e valorizar as interpretações endógenas dos fenômenos que pretendemos estudar. Neste trabalho em específico, aceitamos o desafio de abordar a história dos fulas sem deixar a mínima margem para a reprodução indevida dos conceitos eurocêntricos para interpretar a história dos mesmos.

Em relação a esta perspectiva metodológica e ideológica para interpretação da história das sociedades africanas, encontramos resposta para questão do Barry em Macedo (2021), para quem seria preciso “reconhecer a especificidade das sociedades africanas, detectar os elementos que integram seus processos históricos, distinguir conceitos, categorias mentais e tradições específicas de seus povos” (Macedo, 2021, p. 11)<sup>76</sup>. A falta desta perspectiva de análise da história das sociedades africanas explica por que é tão fácil, comum e abundante ver reproduções e permanências de conceitos eurocêntricos em estudos que se auto-nomeiam endógenos. Isso significa que não foi feito o que rigorosamente deveria ser feito. O que Pélissier (1989, p. 24) chama de “saneamento historiográfico”, ou o que Victor Oliveira entende por “desobediência epistêmica [...] desconfiar de tudo o que falaram e escreveram

---

<sup>74</sup> Nossa questão também é contestar estas ideias que podem ser encontradas reproduzidas nos estudos mais recentes realizados pelos próprios pesquisadores Bissau-guineenses que, às vezes, relaxam em trabalhar com fontes coloniais. Por exemplo: Tcherno Djaló reproduz ideia extremamente racista no seu trabalho sem qualquer contestação quando diz que: “o território da atual Guiné-Bissau foi o teatro, desde há séculos, de contato interraciais e interculturais, materializados no choque de doutrina entre o Islã missionário, ou mesmo guerreiro, **um animismo tradicional, refratário a qualquer inovação**, e a cristianização assimilacionista lusitana” (2012, p. 22).

<sup>75</sup> Comunicação apresentada no seminário “Quelle Histoire pour l’Afrique” sob organização da UNESCO e do CODESRIA em julho de 1989, N’djamena, capital de Chade. Ao problematizar a questão da desintegração política dos Estados atuais da Senegâmbia (Guiné-Bissau, Guiné Conacry, Gâmbia, Mauritânia e Senegal) e sugerir a unificação do mesmo, Barry coloca dois imperativos para sua proposta: “assumir a nossa história ou refazer a nossa história” (Barry, 1990, p. 04).

<sup>76</sup> Entendemos que, nesta passagem de sua obra, Macedo propõe esta perspectiva de análise para qualquer pesquisador que tenha interesse em estudar fenômenos das sociedades africanas.

sobre a África, isso inclui tanto para escritores europeus como para os africanos” (2021, p. 25).

Voltando ao ponto central da discussão, vale dizer que não somos negligentes ao ponto de ignorarmos que no espaço colonial os colonizadores preferiram largamente tratar com os líderes muçulmanos e que estes (alguns) optaram pela aliança como meio de preservar sua independência e soberania<sup>77</sup>. Isso porque a resistência desses líderes aliados à administração colonial estava camuflada na mesma aliança que mantinham com os colonizadores, e isso parece ter confundido o raciocínio dos funcionários coloniais em toda África Ocidental.

Como se pode observar na afirmação de José Mendes Moreira, através do inquérito etnográfico organizado para implementação do governo colonial na Guiné, descreve o seguinte: “Os Fulas do nosso território, uma vez conquistada a hegemonia, declaram-se súditos portugueses, aceitando o exercício da nossa soberania [...]”. Por outro lado, um funcionário do governo colonial francês em 1912, de forma mais abrangente, afirma o seguinte: “os negros islamizados são geralmente pessoas amáveis, reconhecendo a segurança que nossas armas lhes trouxeram; eles não pensam senão em viver em paz, à sombra de nosso poder” (Moreira, 1971, p. 136; Opuku, 2010, p. 607). Estas observações são enganosas e eurocêtricas, sobretudo na Guiné, onde até a segunda década do século XX, “[...] a força maior pertencia ao indígena, e a ação das autoridades - que na Colônia tinham um poderoso auxiliar nos povos de Gabú - não podia cimentar-se nem impor-se por actos de injustiça [...]” (Caroço, 1948, p. 173).

Podemos constatar através dessas observações enganosas que algumas posições das administrações coloniais em relação às “sociedades islamizadas” revelam contradições ou ambiguidades, pois, há várias situações em que funcionários coloniais viram as “sociedades islamizadas” como uma ameaça à implementação de suas políticas, isso fez com que os colonizadores demorassem para entender o quanto estavam a serviço da difusão do Islã. Por exemplo, na Guiné, a integração “direta” dos fulas na difusão das políticas coloniais facilitaria a difusão do Islã em todo território, sobretudo nos lugares onde nunca tinha chegado. Num relatório de construção de estradas na ilha de Canhabaque que contou a participação dos fulas, está indicado o seguinte: “*terminada a abertura das estradas é possível que o problema esteja resolvido, mas se não o tiver, será então dada aos fulas a permissão de se instalarem na ilha como melhor entenderem [...]*” (s.d., p. 20)<sup>78</sup>.

Este pequeno trecho do relatório pode estar demonstrando um impasse entre fulas e colonizadores, motivado provavelmente por motivos religiosos, que pode ser de disputa de território para atividades ligadas à “proseletismo”. Pois, apesar da aliança estabelecida:

[...] os muçulmanos opunham-se à dominação colonial por motivos ao mesmo tempo religiosos e políticos. E bem que as administrações coloniais – principalmente a francesa – tivessem conseguido obter, em parte, o apoio muçulmano em seus territórios da África ocidental, muitos desses muçulmanos queriam preservar a pureza do Islão e, portanto, não podiam tolerar o fato de serem submetidos a “infiéis” representados por uma administração cristã. (Tshibangu; Ajayi & Sanneh, 2010, p. 607).

Hipoteticamente, argumentamos que o Islã praticado pelos fulas funcionou, de algum modo, como escudo de resistência à assimilação euro-cristã<sup>79</sup>. Contudo, as imagens que

---

<sup>77</sup> Para aprofundar mais sobre este assunto, veja o Cap.1, Volume VII da coleção de História Geral de África: Albert Adu Boahen, “A África diante do desafio colonial”.

<sup>78</sup> Vale ressaltar que o documento não está completo (só está disponível uma página deste relatório), sendo assim, faltam outras informações que poderiam ser úteis, mas esta com certeza nos dá uma certa noção do pragmatismo dos chefes fulas quanto às suas alianças com administração colonial portuguesa e de como as políticas de expansão colonial facilitou a difusão do Islã na Guiné. (s.d.), Sem Título, Fundação Mário Soares / C1.6-Secretaria dos Negócios Indígenas. Acessado em 07 de março de 2022, em <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=10433.023>.

<sup>79</sup> Respostas para esta hipótese estão sendo desenvolvidas na pesquisa para dissertação de mestrado.

temos hoje dos fulas, e sobretudo em relação a história da sua conversão ao Islã seriam criações coloniais. Basta só compreender que o termo “Fula” é fixação colonial portuguesa para estabelecer nas sociedades que se auto nomeiam de “Pulló” (singular) ou “fulbé” (plural) uma imagem estereotipada (negativa) destes como pessoas de duas personalidades<sup>80</sup> com “habilidades de urdir intrigas” (Moreira, 1971, p. 140). As mesmas sociedades são, na perspetiva colonial francesa, categorizadas de “*Peul*”<sup>81</sup>, povos que não gostam de trabalhar, principalmente nas plantações de algodão (Sáez, 2012). Assim, os *fulbé* foram definidos na época colonial conforme locais onde se encontram ou conforme cada administração colonial interpreta e observa seus aspetos culturais. Estas definições não passam de categorizações, hierarquizações e classificações racistas que os colonizadores usaram contra a unidade das sociedades africanas.

Desta perspetiva colonial que Fanon (2008) entende que o racismo e o colonialismo devem ser compreendidos como construções sociais geradas pelos colonialistas para compreender o funcionamento do mundo colonial de modo que surgiu a necessidade de criar imagens específicas das sociedades colonizadas com o objetivo de conhecer melhor suas diferenças culturais e dividi-los, para que as implementações das políticas coloniais fossem mais eficazes. Em base disso que Vincent Monteil criou o conceito “Islã Negro”, para compreender a particularidade do Islã praticado na África e sua interação com os costumes locais, para marcar, explicar e classificar as sociedades africanas. Nesta ótica colonial que foi construída a história dos fulas.

Insistimos na hipótese que o Islã serviu para os fulas de Gabú como um escudo para se protegerem da “dominação” colonial e assimilação euro-cristã. Se for o caso, pode-se partir desta hipótese para argumentar que a resistência dos fulas à política colonial verificou-se num sentido diplomático, e fundamentada num pensamento religioso (islâmico). Por esse motivo, resistências às políticas coloniais podem ocorrer baseado na crença religiosa. A exemplo disso, observamos nas informações recolhidas por Eduino Brito (1957) que, em Gabú, os fulas reclamavam dos impostos de palhota e de captação, mas acreditavam na vinda de um profeta, o “Madio”<sup>82</sup>, que traria paz naquele contexto, poria fim às tributações impostas pela administração colonial e, por fim, guiaria todas as mulheres e todos os homens para o caminho da fé islâmica.

Com isso podemos observar as dinâmicas nas relações entre fulas e invasores portugueses que, se não forem analisadas com mais profundidade, pode nos levar a repetir o discurso eurocêntrico dos funcionários das administrações coloniais portuguesa e francesa, as quais dão a impressão de que a aliança chefes fulas-administração colonial portuguesa equivaleria à submissão dos primeiros aos últimos. Mas se aprofundarmos um pouco mais, perceberemos que tal aliança de que estamos referindo pode significar uma estratégia política que está longe de ser uma submissão de um para outro. Observamos na avaliação de Mendes Moreira (1948) as dinâmicas das relações dos chefes fulas com a administração colonial portuguesa: “[...] Mamadú Paté se absteve de hostilizar, aceitando os factos consumados por não querer indispor-se com o governo de Bolama, ao contrário de seu

---

<sup>80</sup> Em muitos sectores mandingas existe a versão de que o etnónimo Fula deriva do cardinal dois em língua mande (que na realidade se pronuncia fula ou fulâh), pretendendo com isso envolver a ideia de que os antigos Ful-Bé ou Peuls sempre se mostraram homens de duplo carácter, isto pelo facto de terem sido acolhidos com simpatia pelos Mandes aquando das primeiras migrações, vindo eles a revoltar-se contra os «donos do chão» logo que aumentaram em número, traíndo assim as leis da boa hospitalidade (Carreira, 1963, p. 6).

<sup>81</sup> Na observação colonizador de Caroco (1948), os designados “*peuls*” pelos franceses são diferentes dos designados “fulas” pelos portugueses na Guiné, e os primeiros são mais adiantados culturalmente que os segundos, em outras palavras, “fulas” da Guiné são “*peuls*” de segunda categoria que migraram das colónias francesas para colonial portuguesa.

<sup>82</sup> Este pode estar a tratar-se do “**mahdismo**”, crença de um iminente fim do mundo. Também funcionou como um anti-colonial, a revolução mahdista mais conhecida aconteceu no Sudão. É um movimento religioso e escatológico do milenarismo islâmico cuja crença reforçou a capacidade de resistência dos líderes das sociedades muçulmanas na luta contra a invasão colonial (Kane, 2011).

irmão Alfá Bacar Guidáli que, apresentado uma falsa submissão, nunca deixara de nos hostilizar” (p. 305).

De fato, no espaço colonial parecem ter existido interesses de ambos os lados que facilitaram uma certa coabitação, ao passo que, nos finais do século XIX, no início do processo da implementação das forças coloniais, quando fulas e mandingas ainda disputavam hegemonia política no Kaabu<sup>83</sup>, as negociações com os invasores portugueses tomavam um rumo mais hostil. Naquela situação, estes invasores não demonstraram capacidade política e militar para estabelecer alianças com as chefias locais daquela época. As relações dos nativos com invasores tinham outra característica. Isso pode ser notado no trecho a seguir, retirado de um estudo de Andrade Corvo sobre as províncias ultramarinas, em que esse autor, que foi Ministro e Secretário de Estado de Negócios da Marinha e Ultramar de Portugal, reclama que, na Guiné, tudo estaria por ser feito, pois:

ali há a acrescentar tudo o mais, às **dificuldades** que nascem do imediato contacto de um gentio barbaro e indomito que raramente está em completa paz, e que **muitas vezes abusa da nossa da nossa falta de força na Senegâmbia portuguesa. Não devemos iludir nos cerca das condições do nosso domínio na Guiné;** e para isso basta ler os últimos documentos officiaes que sobre assunto se suplicaram (Corvo, 1883, p. 49, grifo nosso).

Situações como essa se verificaram quase em toda África no século XIX, nas regiões onde os invasores tentaram ocupar. Todavia, a situação começou a inverter nas últimas décadas do século XIX, com a revolução industrial na Europa que resultou na invenção de metralhadoras, os invasores usaram estas armas para reprimir as forças de defesa dos africanos que opunham a invasão. Por esta razão, alguns líderes africanos mudaram suas estratégias de luta para defenderem suas soberanias e os seus territórios, o que não significa se submeter. Isso na verdade colocou os africanos em “desvantagem”, então a estratégia de resistir militarmente foi trocada pelas estratégias de alianças, replicamos: não foi exatamente “submissão” como algumas fontes colônias tendem a informar. Pois, nesta aliança, mesmo com “domínio” político e militar dos colonizadores, os africanos conseguiram manipular essas forças aos seus interesses.

A invasão colonial não foi apenas uma “dominação” hegemônica dos europeus sobre os africanos, em algumas situações os africanos tomaram iniciativas próprias não só para se contrapor às políticas coloniais, mas também para impor seus interesses naquele contexto. Por isso, afirmamos que as dinâmicas das relações dos chefes fulas com os portugueses dependiam dos interesses dos ambos, o que significa que os fulas usaram administração colonial para desenvolverem atividades vinculadas a difusão do Islã. Por outro lado, os portugueses tiveram que aceitar certos costumes locais para ganhar simpatia da sociedade e dos chefes fulas para difusão das políticas coloniais.

Nesta relação de interesses de ambos os lados que, Sarmento Rodrigues, “[...] pela atenção que dedicou aos maometanos, ficou conhecido pela designação afetuosa de ‘Mamadou Rodrigues’ e se diz que mereceu o qualitativo de ‘Homem Grande’.” (Silva, 2010, p. 45). Este fato não representa um simples sentimento “fraternal” e “tolerante” do Sarmento Rodrigues conforme Duarte Silva pretende nos informar. É importante compreender que os nomes nas sociedades africanas representam atributos da personalidade humana de origem puramente social (Filho, 2008; Leite, 2008). Portanto, a atribuição de nome ou de qualquer qualitativo nesta situação em especial não significa só um simples elemento de identificação à pessoa supostamente afetuosa, pode demonstrar, sobretudo, as mutações (assimilação) que esta pessoa pode sofrer durante sua integração numa determinada sociedade.

---

<sup>83</sup> Referimo-nos aqui ao antigo Estado de Mandinga que depois ficou sob hegemonia dos fulas como consequência da batalha de Kansala. Foi um espaço geográfico de grande influência cultural e política que integrava o território da Grande Senegâmbia. Consideramos importante conhecer as dinâmicas culturais e sociais do espaço do Kaabu para compreender a islamização dos fulas, pois, ali criou-se novas formas de interpretação próprias do Islã.

Diferentemente de Duarte Silva, percebemos que a atribuição de nome “Mamadu” ao governador Sarmento Rodrigues não teria sido resultado de uma governação “tolerante” e “conciliadora” que este supostamente prestou na Guiné, e pela suposta atenção que deu às “sociedades islamizadas”. Este teria aceitado algumas exigências dos costumes locais para ser aceito nas sociedades dos fulas. Pois, nas sociedades africanas, a atribuição de nome a um estrangeiro é dada quando este indivíduo assimila e mostra respeito aos costumes da sociedade que o “acolhe”. Então, não significa que Sarmento Rodrigues foi tolerante aos fulas, ele seria na sociedade dos fulas um *“lobo em pele de cordeiro”*. Basta só compreender sua posição em relação à difusão do Islã e das “sociedades islamizadas”. Afinal, um invasor (colonizador) nunca teve boas intenções para as populações colonizadas. É importante ressaltar isso.

Certo é que os invasores portugueses adaptaram certos costumes africanos em particular na Guiné. Esse fato também constitui um dos problemas levantados por Gonçalves, chamando-o de “assimilação ao contrário”, um processo no qual os colonizadores assimilam a cultura africana.

Evidentemente que, se por um lado isto revela uma bizarra capacidade de adaptação por parte dos europeus, pelo outro, tais acontecimentos não podem considerar-se próprios de uma colonização civilizadora, uma vez que se dá, precisamente uma assimilação ao contrário, isto é, aquilo a que em sentido genérico se dado o nome de cafricanização, mas poderia designar-se, mais corretamente, neste caso, por africanização (Gonçalves, 1957, p. 438).

Suspeitamos que Sarmento Rodrigues teria aceitado ou adotado nome de “Mamadu” como uma estratégia para ganhar uma certa simpatia dos chefes fulas e, assim cumprir com um dos objetivos traçado da sua “governação”, manutenção de aliança com “sociedades islamizadas” (Silva, 2010, p. 39). Esta estratégia demonstra que a administração colonial portuguesa se curvou, em várias ocasiões, perante os costumes locais para a implementação da política colonial. Em suma, aceitar ou adotar o nome de “Mamadu” seria uma tentativa de manipular a confiança da sociedade fula.

## Considerações finais

Podemos considerar que no contexto colonial os costumes fulas interagiram tanto quanto com o Islã assim como com as políticas coloniais. Interessa-nos, então, para a continuidade desta pesquisa, discutir sobre quais transformações as sociedades fulas podem ter sofrido em decorrência dessas relações. Pretendemos, para isso, evitar fazer quaisquer julgamentos sobre esta e outras questões aqui levantadas. Por isso, levaremos em conta em nossa análise, na linha do que foi proposto por Mudimbe (2013), as possíveis transformações das tradições fulas durante os contactos com conhecimentos e experiências exógenas.

Esta preocupação com as mudanças não deve nos levar a deixar de considerar a resistência dos fulas construída a partir das referidas relações (contactos com europeus e o Islã). Portanto, não queremos repetir o erro apontado por Mudimbe, de dar “[...] ênfase excessiva sobre procedimentos externos, tais como influências religiosas e antropológicas” para analisar os fenômenos originais das sociedades africanas (2013, p. 10). Ao estudar a forma pela qual a sociedade fula interpreta os preceitos islâmicos, pretendemos seguir as recomendações deste filósofo congolês, de modo a evitar compreender os seus processos de transformação social como fizeram diversos autores ocidentais e bissau-guineenses que usam categorias de análise e sistemas conceptuais dependentes de uma ordem epistemológica ocidental ou arabo-islâmica para analisar fenômenos que são “originalmente” fulas.

Esta observação está sendo levada em consideração aqui como forma de examinar o impacto da ingerência do Islã nas instituições étnicas e de parentescos dos fulas da Guiné e como mecanismo para analisar, de dentro para fora, as interações entre costumes dos fulas e preceitos islâmicos. Isso porque, nas sociedades dos fulas, é possível verificar as influências exógenas de origem religiosa (Islã), daqueles que os seus letrados procuraram se entender e

se relacionar através das epistemologias “árabo-islâmicas” ao ponto de se fundamentarem que os fulas teriam a mesma origem que os árabes, algo que, na nossa opinião, pode tornar inconcebíveis seus pensamentos (saberes ancestrais) e suas racionalidades tradicionais.

Por outro lado, supomos que algumas interpretações sobre as sociedades dos fulas feitas pelos colonizadores foram em larga medida motivadas pela influência do Islã, visto que os colonizadores, principalmente os portugueses, procuram entender os fulas essencialmente a partir da interação que estes mantêm com o Islã. Estas concepções criaram uma ideia geral de que os fulas são originalmente muçulmanos, porque os estudos coloniais essencializam a “islamização” nas suas sociedades. Consequentemente, este modo de ver foi legado aos demais sociedades, de modo que os fulas passaram a ser vistos naturalmente a partir dos referenciais islâmicos. Por conseguinte, ver um fula não-muçulmano passou a ser algo estranho ou surpreendente, quando, na realidade, se sabe que os fulas que se encontram hoje na Guiné-Bissau se converteram nos finais do século XIX<sup>84</sup>.

Apesar de não abandonarem completamente seus costumes a favor do Islã, consideramos que eles adotaram essa religião como um sistema social e familiar no qual membros da sociedade e da família seriam, de alguma forma, conduzidos a adotarem essa religião como modo de vida social e cultural. Isso leva a que pessoas sejam julgadas e condenadas por seus familiares caso não abracem a fé muçulmana, o que leva a que “quem sai da comunidade religiosa é excluído da comunidade civil” (Silva, 1953, p. 1)<sup>85</sup>.

Levando em consideração o contexto colonial, não acolhemos a ideia de que os fulas estivessem completamente presos ao Islã. Assim, evitamos cair em interpretações enganosas como a de Silva (1953), para quem a “ideia religiosa domina completamente a vida dos fulas”. A exclusão da comunidade civil para os indivíduos que rejeitam o Islã deve ser interpretada como uma forma de criar uma barreira para que os membros da sociedade e da família fula não assimilassem a civilização euro-cristã, embora parece que o Islã foi dado mais ênfase. A ideia central deve ser uma forma de preservar seus costumes já que este se interage com o Islã.

---

<sup>84</sup> Lembramos que em 2019, na VI Semana Universitária, estávamos apresentando um pôster em que assunto era o processo da difusão do Islã na Guiné na segunda metade do século XIX. Neste sentido tínhamos que falar do processo histórico da islamização dos fulas, explicar como ocorreu a conversão dos fulas que hoje vivem da Guiné-Bissau ao Islã. Daí um estudante guineense, depois de ouvir nossa explicação, admiradamente resmungou: “não sabia disso, que os fulas não eram muçulmanos antigamente”. Sem prolongar, isso revela a imagem essencialista que o Islã ganhou nas sociedades dos fulas.

<sup>85</sup> Lembro-me de uma conversa com um jovem que nos abordou depois da apresentação de um trabalho em Salvador, Bahia, no Instituto Anísio Teixeira. Ele nos contou que é filho de pai fula e mãe mandjaku, mas não é tratado como fula pelos familiares do seu pai por não ter manifestado vontade de ser muçulmano.

## Referências bibliográficas

- Ba, I. (2020, dezembro). «L'islam noir» : sens, trajectoire et critique d'un concept appliqué au Sénégal. *POLOFOLO - Revue des sciences humaines et des civilisations africaines*, 1, pp. 141-157.
- Brito, E. (1957). «Notas sobre a vida religiosa dos fulas e mandigas». *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 46, pp. 149-189.
- Barry, B. (1990, janeiro 9). A Senegâmbia do séc. XV ao séc. XX: em defesa de uma história subregional da Senegâmbia. *Soronda, revista de estudos guineenses*, pp. 03-21.
- Cardoso, C. (2004). As tendências actuais do Islã na Guiné-Bissau. *Actas do 6º colóquio internacional. Estados, poderes e identidades na África Subsariana. "O Islã na África Subsariana"* (pp. 45-56). Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto.
- Caroço, J. V. (1948). *Monjur. O Gabú e a sua história*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n. 8.
- Correia, E. N. (2021). *Sarau de Dor-Esperança na Pátria-Tabanka*. Maringa: Viseu.
- Corvo, J. de A. (1883). *Estudos sobre as Províncias Ultramarinas*. Academia Real das Sciencias de Lisboa, vol 1, Introdução ao Direito Civil Portuguez, Jus Privatum, do Sr. Mello Freire.
- Dias, E. C. (2004). A identidade muçulmana Kaabunké – Um processo de construção indenitária *sui generis* na Senegâmbia. *Actas do 6º colóquio internacional. Estados, poderes e identidades na África Subsariana. "O Islão na África Subsariana"* (pp. 57-76). Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade de Porto.
- Djaló, T. (2012). *O mestiço e o Poder. Identidades, dominações e resistências na Guiné*. Lisboa: Nova Vega
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Kane, O. (2011). *África y la producción intelectual no eurófona. Introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara*. Barcelona: oozebap & CODESRIA.
- Trajano Filho, W. (2008). O trabalho da crioulização: as práticas de nomeação na Guiné Colonial. *Etnográfica - revista do centro em rede de investigação em Antropologia*, vol. 12 pp. 95-128.
- Gonçalves, J. J. (1958). O islamismo na Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 52, pp. 397-470.
- Leite, F. (2008). *A questão ancestral*. São Paulo: Casa das Áfricas & Palas Athena.
- Macedo, J. R. (2021). *Antigas sociedades da África Negra*. São Paulo: Contexto.
- Moreira, J. M. (1971). Da ergologia dos fulas da Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné*, 101, pp. 113-148.
- Mudimbe, V.-Y. (2013). *A invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Edições Pedagogo.
- Mula Cá Júnior, D. (2021). *A islamização na África Ocidental: o caso dos Mandingas e fulas da Guiné-Bissau (século XVIII-XIX)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre-RS, Brasil.
- Oliveira, A. V. (2021). *Cultura e poder em Casamansa: uma leitura sobre a bibliografia colonial da região*. Dissertação (Mestrado) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, Redenção-CE, Brasil.
- Opoku, K. A. (2010). A religião na África durante a época colonial. In: Albert Adu Boahen (Ed.). *História Geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935* (pp. 591-624). Brasília: UNESCO.
- Pélissier, R. (1989). *História da Guiné. Portugueses e africanos na Senegâmbia 1841-1936 Volume I*. Lisboa: Estampa.
- Sáez, A. M. (2012). *Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad*. Tese (Doutorado) – Universidad de Granada, Departamento de Antropología Social, Granada, Espanha.
- Silva, A. E. D. (2010). *Invenção e construção da Guiné-Bissau (administração colonial/Nacionalismo/Constitucionalismo)*. Coimbra: Almedina.
- Silva, A. A. (1953). «Considerações sobre os direitos de família e propriedade entre os Fulas da Guiné Portuguesa e suas recentes transformações», 31, pp. 405-415.
- Tshibangu, T. (2010). Religião e evolução social. In: Ali A. Mazrui & C. Wondji (Eds.). *História Geral da África VIII: África desde 1935* (pp. 605-630). Brasília: UNESCO.