



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**MANUEL PORTUGAL ALMEIDA DE BÍVAR ABRANTES**

**KAABU, HISTÓRIA DE UM IMPÉRIO DO INÍCIO AO FIM**

**CAMPINAS**

**2018**

**MANUEL PORTUGAL ALMEIDA DE BÍVAR ABRANTES**

**KAABU, HISTÓRIA DE UM IMPÉRIO DO INÍCIO AO FIM**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas com o parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em História, na área de História Social.

***ORIENTADOR:*** Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE  
À VERSÃO FINAL DA TESE  
DEFENDIDA PELO ALUNO  
MANUEL PORTUGAL ALMEIDA DE  
BÍVAR ABRANTES E ORIENTADO  
PELO PROF. DR. OMAR RIBEIRO  
THOMAZ.

**CAMPINAS**

**2018**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** FCT, SFRH/BD/85636/2012

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Ab84k Abrantes, Manuel Portugal Almeida de Bívar, 1985-  
Kaabu, história de um império do início ao fim / Manuel Portugal Almeida de Bívar Abrantes. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Historiografia. 2. África, Oeste - História. 3. Kaabu - Império - História. I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Kaabu, history of an empire from the beginning until the end

**Palavras-chave em inglês:**

Historiography

Africa, West - History

Kaabu - Empire - History

**Área de concentração:** História Social

**Titulação:** Doutor em História

**Banca examinadora:**

Omar Ribeiro Thomaz [Orientador]

Wilson Trajano Filho

Lucilene Reginaldo

Antonio Roberto Guerreiro Junior

Frederico Martins dos Reis Ágoas

**Data de defesa:** 27-06-2018

**Programa de Pós-Graduação:** História



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27 de junho de 2018, considerou o candidato Manuel Portugal Almeida de Bívar Abrantes aprovado.

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Prof. Dr. Wilson Trajano Filho

Profa. Dra. Lucilene Reginaldo

Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Junior

Prof. Dr. Frederico Martins dos Reis Ágoas

*A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.*

## **Agradecimentos**

Ana Figueiredo, Antonio Guerreiro Júnior, Bakary Sidibé, Bruno Simões, Cristiano Dantas, Frederico Ágoas, Joana Sousa, Lucilene Reginaldo, Mariama Sanneh, Marina Temudo, Miguel Carmo, Omar Ribeiro Thomaz, Pedro Queirós, Sajo Turé, Sara Portugal, Wilson Trajano Filho.

## **Resumo**

Revisão de vários temas da história do império do Kaabu, na costa ocidental de África. A historiografia sobre a Senegâmbia tem dividido esta região entre interior e costa, Estado e não Estado. Tentamos mostrar que não foi assim e que várias características descritas para os povos da costa senegambiana estavam presentes no interior.

**Palavras Chave:** África Ocidental, Kaabu, Mandingas, Padjadincas, Biafadas, Tendas, Banhuns, Guiné-Bissau, Casamansa, Império, Senegâmbia.

## **Abstract**

A review of Kaabu Empire historiography. Upper Guinea Coast historiography cut this region between interior and coast and State and non-State. We have tried to demonstrate that it was not that way.

**Keywords:** West Africa, Kaabu, Mandinka, Badiarankes, Biafada, Tenda, Banyuk, Guinea-Bissau, Casamance, Empire, Upper Guinea Coast.

## **Lista de Figuras**

- Figura 1** - Mapa político do norte da Senegâmbia e da região da Guiné-Bissau no século XVII.....12
- Figura 2** - Distribuição de grupos étnicos por volta de 1800.....12



## Sumário

Introdução: O interior e a costa.....	10
Capítulo 1: O início, Tenembá e suas filhas.....	39
Capítulo 2: O fim, ateando fogo ao paiol de pólvora.....	56
Capítulo 3: Um império mandinga?.....	71
Capítulo 4: Riqueza, poder, guerra.....	85
Capítulo 5: Tenembá no século XX.....	102
Considerações Finais.....	122
Glossário.....	123
Bibliografia e Fontes.....	125
Anexos.....	143

## Introdução. O interior e a costa

Dicotomia trouxe ordem ao pandemónio que foi sempre para o observador branco a região das rias de água salgada entre o delta do Sine Salum e a Serra Leoa, entre o mar e as montanhas do Futa Jalon, entre o manguezal e a savana.

Dizem os historiadores que a Senegâmbia foi marcada por dois encontros. Um primeiro, no século XII ou XIII, quando povos falantes de línguas mandé migram do Alto Níger para a costa e aí introduzem novos sistemas políticos e estados tributários do império do Mali. No século XIII, com a famosa expedição de Tiramakan Traoré, o poder do Mali é consolidado na Senegâmbia do Sul. O Kaabu, a província mais ocidental do império, controla a área entre os rios Gâmbia e Geba. No século XV, o Mali fragmenta-se e o Kaabu independente torna-se a principal potência política da região. As populações indígenas do interior da Senegâmbia do Sul – tendas, biafadas, nalus, banhuns, landumãs, e cocolins, são expulsos ou absorvidos pelo novo reino. O sistema social tripartido do Mandé é instituído e a sociedade dividida em castas: homens livres (*horon'*), ferreiros, sapateiros, e griôs (os *nhamalá*), e servos (*jon*). Nas savanas do interior da Senegâmbia do Sul, onde os cavalos não morrem com a mosca, nasce o estado. A lama, o manguezal e a floresta da costa seguem ocupados por gente acéfala, com ausência de grandes estruturas políticas, organizada em territórios de linhagens e que ali vivem aossados dos estados do interior. Apesar de não haver centralização política, extensas redes comerciais ligam os povos costeiros e trazem a cola, o ferro, a malagueta e o índigo das florestas da Serra Leoa até ao norte, aos rios Geba, Cacheu, Casamansa e Gâmbia. Ali, estes produtos, e o sal e o peixe seco, são vendidos a mercadores mandé que os fazem seguir para o Sael e o Saara.

Um segundo encontro se dá quando portugueses, e depois outros europeus, chegam à costa em meados do século XV. Novos portos no Atlântico, novas rotas comerciais, multidões vendidas como escravos, e novas sociedades mestiças. O Kaabu,

---

<sup>1</sup> Concordando em absoluto com a utilização da transcrição fonética da língua mandinga (e que corresponde à ortografia oficial da língua mandinga na Gâmbia e no Senegal), não a utilizamos no presente trabalho por pura incapacidade. As palavras mandingas surgem no texto com a grafia do português, em itálico quando não são categorias étnicas ou nomes próprios. Para os nomes respeitámos a forma escrita que está nas fontes que citamos. As palavras em kriol (crioulo da Guiné-Bissau) surgem também em itálico.

o estado que controla o interior da Senegâmbia do Sul, é durante os séculos XVI, XVII e XVIII, o principal vendedor de gente escravizada.

No Futa Jalon, as montanhas onde nascem os rios, pastores fulas e muçulmanos iniciam pequenas jeades contra seus vizinhos mandingas a partir de 1700. Nas décadas seguintes a população fula aumenta com gente vinda do norte, das teocracias do Bundu e do Futa Toro. Em 1750 os fulas muçulmanos triunfam e por volta de 1850 os fulas que viviam no Kaabu e pagavam tributo aos mandingas organizam-se e revoltam-se contra seus senhores. Aliados aos fulas do Futa Jalon derrotam os mandingas do Kaabu numa famosa batalha que se deu em Cansala, a capital do império, por volta de 1865. O interior torna-se progressivamente muçulmano. Feitas as divisões de Berlim, os brancos atacam, e no final do século XIX controlam o território.

Interior e costa, estado e acefalia, manguezal e savana, animismo e Islão. Dicotomias que são mantra em tudo quanto é publicação sobre a região (p.e. Barry 1988, Brooks 1993, Havik 2004, Hawthorne 2010, Trajano e Knörr 2010). O mantra é contudo recente e faz poucas décadas que a faca foi afiada e a Senegâmbia cortada.

Walter Rodney fez a primeira tentativa de quebrar as fronteiras coloniais e escrever uma história regional da Senegâmbia (da Upper Guinea Coast) em 1966. O mapa político apresentado por Rodney é bem diferente do que apresentámos atrás. Diz Rodney que como resultado da expansão da influência mandé a região foi dividida em províncias e cada uma tinha seu farim (governador). No início do século XVI haveria cinco farinados: Braço, Cabo (ou Kaabu), Concho ou Susu, Cocoli e Caputa, que, “no século XVII, não tinham unidade ou qualquer ligação ativa com o Sudão”. As figuras 1 e 2 mostram a diferença entre o modelo atual e o de Rodney. Em 1, o interior da Senegâmbia do Sul é dominado por uma grande entidade política – o Kaabu. Em 2, mandingas, djaloncas, landumãs, biafadas e fulas, espalham-se pelo interior.

Quando Rodney escreveu “A History of the Upper Guinea Coast” não havia Kaabu. O Kaabu surge para a historiografia nos anos 1970 e desde então não deixou de ser mais, “de longe, a mais significativa das entidades pré-coloniais da região” (Forrest 2003: 39).

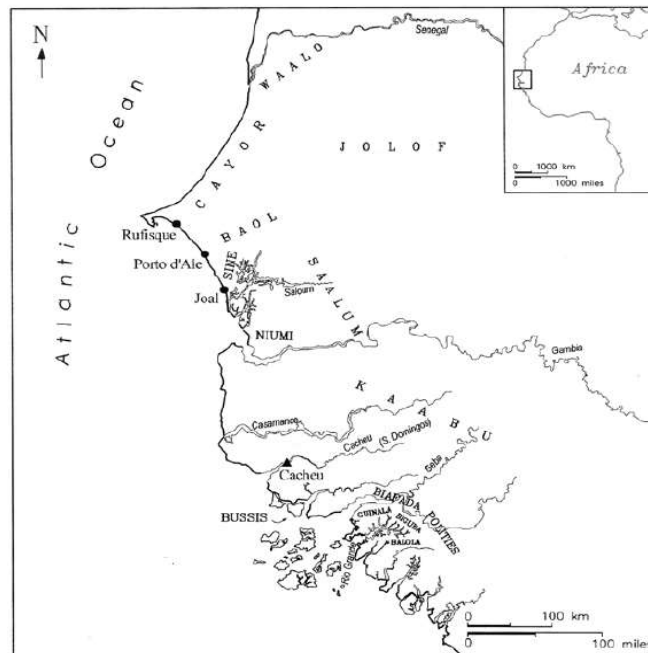


Figura 1. Mapa político do norte da Senegâmbia e da região da Guiné-Bissau no século XVII. Em Mark e Horta (2011).

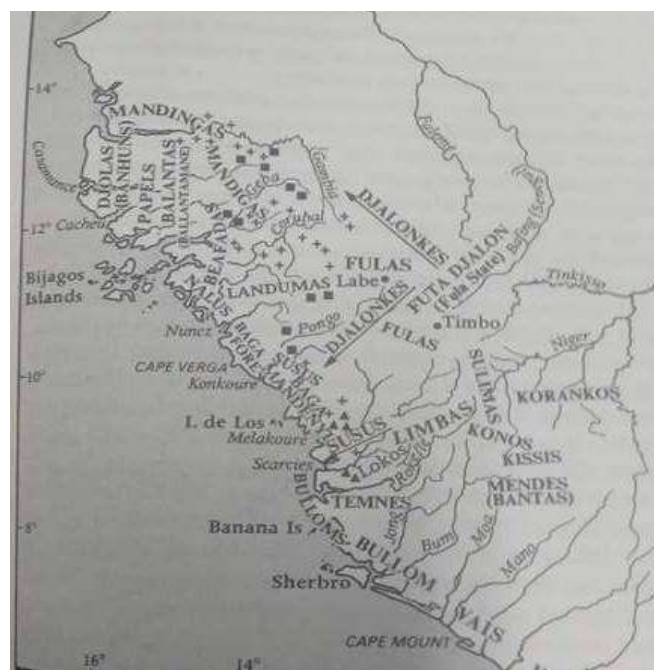


Figura 2. Distribuição de grupos étnicos por volta de 1800, em Rodney (1970).

Em 1972, no Congresso de Estudos Mandingas de Londres, são apresentadas várias comunicações sobre o Kaabu. Sékéné Mody Cissoko (1969), Bakary Sidibé

(1972), Mamadou Mané (1979) e Noah Cissé (1978), baseados em tradições orais que recolheram na Gâmbia, em Casamansa e na Guiné-Bissau, sistematizaram a história do império. O Colóquio das Tradições Orais do Kaabu de 1980, realizado em Dacar, é o apogeu do “império dos mandingas do oeste, os verdadeiros herdeiros do império do Mali e da época gloriosa de Sunjata Keita” (Lopes 1999: 12). No colóquio, vários historiadores apresentaram suas pesquisas, depois reunidas num número especial da revista *Ethiopiques*<sup>2</sup>. Leopold Senghor preside a abertura, fala da importância das tradições orais, por permitirem o estudo da África do interior até então ignorada pela historiografia, e gaba a civilização mestiça e original criada no Kaabu (Senghor 1980: 18). Depois do colóquio de 1980 inúmeros traços da civilização kaabunké surgem por todo o lado. A influência do império é visível nas formas de organização política, nas estruturas sociais e económicas, nos signos culturais, nas interseções linguísticas, etc., etc. (Lopes 1999: 23). O Kaabu veio pôr certa ordem na confusão que dificultava as análises e os modelos históricos - “há poucos países no mundo que apresentem uma tão grande variedade de raças humanas quanto a parte da África ocidental que se estende do rio Gâmbia à fronteira franco-inglesa da Serra Leoa. O viajante se encontrará diante de um verdadeiro pandemónio” (Maclaude 1906: 83). O interior da Senegâmbia do Sul se tornou mais compreensível, mais explicável, e mais civilizado. Os estudos sobre o Kaabu surgem com a virada para as tradições orais que se deu a partir dos anos 1960, depois das independências da maioria dos países da região. Pretendia-se “refundar a História a partir da matriz africana” (Ki-Zerbo 2006: 15) e as fontes escritas limitavam-se sobretudo à costa e eram olhares de brancos. As tradições orais foram a solução para descolonizar a história. Uma coletânea de textos de Boubacar Barry (2010) contextualiza esse momento e a importância da escola de Dacar no combate ao domínio da etnologia e a uma visão estática da história que até então tinha dominado o estudo das sociedades senegambianas. A publicação em 1960 do épico mandinga do Mali (Sundjata) por Djibril Tamsir Niane é o início de uma produção histórica que “valoriza a tradição oral transmitida pelos griôs senegambianos”. Nesta vaga de estudos sobre os reinados pré-coloniais da Senegâmbia aparece o Kaabu. O desprezo historiográfico pelas sociedades sem estado da África ocidental, que Robert Horton diagnosticou num

---

<sup>2</sup> *Ethiopiques* - Revue negro-africaine de littérature et de philosophie, n° 28, 1980.

artigo de 1972, está presente nos trabalhos da escola de Dacar, e aliás, no texto que Barry publicou no Brasil. O desprezo devia-se, segundo Horton, a uma maior complexidade no estudo destas sociedades por estas não terem especialistas na transmissão de tradições orais. Hawthorne (2013), mais recentemente e sobre o mesmo assunto, reafirma que o fato das sociedades com estado terem tradições orais organizadas e mais fontes escritas pesou no desprezo. Por outro lado, nota que as agendas políticas desenharam a pesquisa histórica tentando mostrar que as estruturas políticas do passado pré-colonial ultrapassavam as fronteiras coloniais e que os sistemas políticos eram tão organizados quanto os do colonizador. Para a Senegâmbia do Sul, quanto à disponibilidade de fontes escritas, estas ideias não fazem sentido. É justamente sobre a costa das sociedades descentralizadas que existem mais fontes escritas. Talvez seja como diz James Scott (2009), a historiografia, com a sua obsessão pela história do estado, tem desprezado a história da maior parte da população mundial, que até ao início do século XIX não estava inserida em algo a que se pudesse chamar estado. É revelador que Barry, apenas considere dois tipos muito específicos de fontes africanas utilizadas pela escola de Dacar – as tradições orais transmitidas por griôs e os textos de escribas muçulmanos.

Leopold Senghor se entusiasmou pelo Kaabu e organizou o colóquio de 1980 em Dacar porque viu no império o argumento histórico perfeito para a união regional que desejava. Uma unidade política pré-colonial que abrangia parte do território da Gâmbia, Senegal, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri. Um império mestiço que combatia a etnia, o mais eficaz inimigo do estado. Num prefácio dum livro sobre o Musée d'Art négro-africain de Dacar escreve Senghor que o museu tinha como objetivo, “ao plano regional, de ser representativo de todo um *aire de culture* e de se afirmar como uma vontade de unidade e um refutar da balcanização” (Renaudeau 1967: iv). O Kaabu servia o mesmo propósito mas apenas dois anos depois do congresso deixou de servir. Em 1982 foi fundado o Movimento das Forças Democráticas de Casamansa (MFDC) que iniciou uma luta armada contra o estado senegalês exigindo a independência da região. O Kaabu foi um dos argumentos históricos utilizados para defender a independência. Segundo o MFDC a Casamansa não tinha relação histórica com o mundo islamo-wolof mas sim com o Kaabu. O Kaabu, império animista, também não era do agrado das

confrarias muçulmanas que entretanto ganhavam força política no Senegal. É na mesma época que o filme *Ceddo*, de Sembéne, é proibido no Senegal por contar uma história semelhante à que se deu no Kaabu - Islão e brancos colonialistas a atacar estruturas políticas pré-coloniais não muçulmanas. Por tudo isto, o interesse do estado senegalês no Kaabu diminuiu<sup>3</sup> mas certo imaginário permaneceu. Em 1998, a operação militar senegalesa de apoio ao presidente Nino Vieira quando houve guerra civil na Guiné-Bissau chamou-se Kabou. Carlos Lopes, da Guiné-Bissau, fez sua tese de doutorado sobre o Kaabu em 1988 (publicada em 1999). Preocupava-o a ideia difundida por Amílcar Cabral, líder do PAIGC, de que teriam sido as “etnias horizontais e «animistas» e que se encontravam perto da costa” a exercer uma resistência mais forte ao colonialismo. Para Lopes, “uma análise histórica cuidada revelará, porém, que os Malinké mantiveram um domínio estatal do território que corresponde atualmente à Guiné-Bissau (e uma boa parte dos países vizinhos) durante quase cinco séculos” e quis mostrar que “os povos do interior com uma capacidade organizativa e uma tradição sócio-cultural muito mais afirmativa do que a das outras etnias, desempenharam um papel não negligenciável numa resistência tradicional”. Desconhecemos do que fala Lopes, mas é interessante a coincidência por ele feita entre costa e povos animistas e horizontais. A coincidência não é de Cabral, ao contrário do que afirma Lopes. No famoso texto de Cabral “Unidade e Luta”, a sociedade balanta, horizontal, é comparada às sociedades manjaca e fula, verticais e com chefes. Os chefes, aliciados pelos portugueses, teriam tornado a adesão de manjacos e fulas à luta armada contra o colonialismo mais difícil. Os manjacos habitam a região costeira da Guiné-Bissau...

O interesse no Kaabu enquanto cimento regional diminuiu mas outros surgiram. Em 1988, Boubacar Barry publicou “La Sénégalie du XVe au XIXe siècle. Traite négrière islam et conquête coloniale” com o objetivo de “ilustrar a unidade histórica e geográfica da região a fim de superar as fronteiras atuais do Senegal, Mauritânia, Mali, Gâmbia, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri” e “mostrar que a fragmentação atual dessa região contradiz a evolução histórica dos povos da Senegâmbia” (Barry 2010: 10). Para Barry, a referência histórica inspiradora de união são os estados teocráticos muçulmanos surgidos na Senegâmbia a partir do século XVIII e que substituíram formações políticas

---

<sup>3</sup> Entrevista a Noah Cissé, Ziguinchor, abril de 2014.

não muçulmanas como o Kaabu. A Grande Senegâmbia de Barry tem sido criticada. Há quem ache duvidoso o Islão enquanto fator de união regional. Na Senegâmbia do Sul, ao contrário da do norte, só na segunda metade do século XIX o Islão participou na criação de espaços políticos.

Para Dias e Horta (2007) o comércio é o cimento senegambiano que permitiu a convivência de grande diversidade de identidades étnicas e espaços políticos e religiosos. A presença europeia, o cristianismo e o judaísmo, teriam também criado na costa “um modelo de construção identitária inclusivo e fluido que permitiu a construção de sociedades mestiças especializadas na mediação comercial”. A Grande Senegâmbia de Barry desprezava os espaços sociais não islamizados da costa atlântica e a influência mandé no interior (sobretudo o Kaabu) que para estes autores foram os verdadeiros fazedores de uma identidade regional.

As discussões sobre cimentos nada mais revelam que tendências, oposições e gostos historiográficos. Uns, obcecados com os estados do interior e suas estruturas políticas centralizadas, as únicas dignas de atenção. Dentro destes os que realçam o papel do Islão. Outros, que preferem os brancos e mestiços da costa e o mundo Atlântico.

Rodney parece ter sido o primeiro a rebater a ideia de um interior de civilizados versus uma costa de bárbaros. Apesar de considerar “inegável que os povos mandé representaram o mais importante fator de implementação do estado” dedicou-se a mostrar como era imbecil a divisão da região proposta por Baumann e Westermann em 1962 entre uma costa de povos falantes de línguas do oeste atlântico, primitivos e sem organização estatal, e povos do Alto Níger, mandés e fulas, com organização estatal e detentores de uma civilização inegavelmente superior.

Para Rodney esta divisão foi feita levando apenas em conta a dimensão das unidades sociais. É provavelmente, dizemos nós, com base em ideias antigas e persistentes, de mandingas como “os mais trabalhadores e civilizados dos africanos” (Conneau 1854: 106), “os mais civilizados, industriais, ativos e espertos de todos os povos de África” (Valdez 1864: 387), “povos mais industriais e mais civilizados que os da beira-mar” (Lima 1844: 24) e na absurda generalização persistente na historiografia de mandinga como sinónimo de muçulmano (Horta, 2004). Rodney rebate



a divisão jogando com definições de estado e mostrando como os povos costeiros tinham estado. Na mesma linha, Robin Horton (1971) contesta a infame hipótese hamítica mostrando como sociedades sem estado do oeste africano se tornaram progressivamente mais complexas e estratificadas até que viraram estado. Mais tarde, é refutada a tese do estado predatório que relacionava a formação de estados na África ocidental com o tráfico atlântico de pessoas e que via as sociedades descentralizadas como reservatórios onde o estado fazia cativos. Walter Hawthorne (2003) diz em seu estudo sobre os balantas da Guiné-Bissau, sociedade costeira e descentralizada, que estes, quando ameaçados pelos ataques do poderoso estado do Kaabu, construíram povoações fortificadas e perto dos manguezais onde se defenderam com sucesso. Não só não tinham sido repositório de escravos como venderam pessoas e obtiveram o ferro necessário para defesa e a revolução de seu sistema agrícola. Em 2010, Hawthorne expandiu sua ideia para toda a região costeira da Senegâmbia do Sul mostrando que as pessoas escravizadas enviadas de Bissau e Cacheu para a Amazônia pela Companhia do Grão Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII, tinham sido, na maioria, vendidas pelas sociedades costeiras. Apesar da participação no tráfico, estas sociedades tomaram medidas para assegurar a igualdade material dos seus membros. Quem se destacava acumulando riqueza arriscava-se a ser considerado feiticeiro e vendido como escravo.

Manguezais da costa como lugar de refúgio dos ataques do estado é ideia persistente. Paul Richards sugeriu que se olhasse para os povos da costa senegambiana da mesma forma que se olha para os *maroons* e quilombos da América. Entender estas comunidades “intersticiais” seria importante para compreender como se criaram as sociedades africanas no passado. Ramon Sarró, para falar dos bagas, povo costeiro dos manguezais, inspira-se nas ideias de Richards e de James Scott, que sugeriu que os habitantes das cordilheiras que atravessam o sudeste asiático, não deveriam ser vistos como primitivos e pré-estatais mas antes como fugitivos dos estados rizicultores dos vales. Nas montanhas, teriam tomado uma série de medidas para evitar a formação do estado e em simultâneo, mantido relação com os estados do vale. Os povos dos manguezais senegambianos, durante séculos à margem dos impérios pré-coloniais do Kaabu, do Mali e do Futa Jalon, não deveriam ser vistos como unidades “tribais” não

afetadas pelos estados à sua volta mas como integrados em um sistema. Sarró sugere que a análise de Jack Goody dos “ebb and flows of control zones” em volta de Mamprusi, os “deep rurals” de Murray Last, a “peripheralization” de Burnham, as “frontiers” de Kopytoff, e as “ritual involutions” de Fardon, nos ajudam a ultrapassar as meta narrativas “tribalistas” de relatos antropológicos anteriores. Não só não há evolução de tribo para estado como os dois extremos do mapa moral - o centro dos estados e as periferias sem estado, são parte do mesmo território e têm de ser estudadas em conjunto usando modelos e ferramentas históricos e regionais. A ideia nos parece interessante mas parece-nos que também que, recorrendo a modelos e ferramentas históricas, não há dois extremos do mapa moral, não há centro nem periferia.

A ideia de sociedades costeiras acossadas resistindo ao estado e aos comerciantes do Atlântico não tem base de sustentação histórica. A exceção será talvez a teocracia do Futa Jalon mas esta, só teve impacto durante o século XIX.



Uma certa ideia de falhanço percorre o cimento senegambiano de Barry, os estudos sobre os reinados pré-coloniais da escola de Dacar, os trabalhos sobre o Kaabu e as tentativas de Rodney e Horton de trazer o estado aos sem estado. Talvez a mesma ideia que faz um pesquisador comparar Mansa Mussa do Mali a Bill Gates ou que produz o tom com que Terry Alford fala de Abdul Rahman Ibrahima, o filho do imã de Timbo escravizado e enviado para o Mississipi e que parece sussurrar ser mais infame escravizar um príncipe letrado do que outra pessoa qualquer. O falhanço tecnológico ou o “mal africano” de Ki-Zerbo, o conflito de Trajano e Knörr, a incapacidade de estabilidade no estado pós-colonial de Forrest, o narco estado falhado da Guiné-Bissau em Chabal e Green. A literatura sobre a região é percorrida pela ideia de que algo correu mal e que encontrando as causas e explicações do falhanço na história será possível a redenção. Tendo como ideal de mundo a desgraça do século XX europeu e norte americano fica difícil não ver por todo o lado falhanço mas talvez quem ali viveu e é analisado em busca de redenção não tivesse a mesma opinião. Os manjacos, habitantes das rias da Guiné, empregavam-se durante o século XIX como marinheiros em embarcações europeias. Quando voltavam a seu país largavam as roupas europeias e

continuavam a viver como se nunca tivessem conhecido a Europa. Muitos tinham visitado a França e Inglaterra e asseguravam que “a sua sorte é preferível à dos brancos”. Tinham, diziam eles “poucas necessidades, mas os meios necessários para as satisfazer enquanto os brancos são obrigados a trabalhar cada dia apenas para satisfazer necessidades incessantes e se lhes falta o trabalho a fome os mata”. Na Europa da revolução industrial “viram por todo o lado homens que trabalham continuamente para viver” (Bertrand-Bocandé 1849: 341). Até ao século XVII o comércio das rias foi intermediado por lançados ou tangomãos, gente que “ainda que na nação portugueses e na religião ou batismo cristãos, de tal maneira vivem como se nem uma coisa nem outra foram” porque “andam nus e riscam o corpo com um ferro fazendo labores os quais, depois do consumo de certas ervas, lhes ficam parecendo em várias figuras como de lagartos, serpentes ou outras que mais querem e desta maneira andam por todo aquele Guiné (...) vinte e trinta anos sem se confessarem nem se lembrarem doutra vida nem mundo mais que disto cá” (Barreira [1605] 1930: 401). Não conhecemos a opinião dos lançados sobre sua terra de origem, mas nada indica que sofressem de saudades. No século XVII os lançados já tinham desaparecido e o comércio passa a ser feito em praças, feitorias, ou presídios, como se prefira chamar aos entrepostos comerciais dos brancos. A perspetiva da praça, ou o mundo visto através da paliçada, tem dominado certa historiografia que vê nas sociedades mestiças da costa e no comércio atlântico o mais poderoso cimento senegambiano. A obsessão historiográfica justificar-se-ia pela dimensão da barbárie que ali teve o tráfico de pessoas mas a maioria destes estudos não são sobre os escravizados e sim sobre os brancos e mestiços que os compravam. O olhar da paliçada espalha melancolia e decadência porque as praças sempre foram, e continuam sendo, antros de alcoolismo, de cabeças destruídas pela malária e das maiores improbidades. De resto, estas praças não exerceram qualquer controlo territorial até à segunda metade do século XIX e sempre pagaram imposto aos donos da terra. No século XVII, um capitão mor de Bissau dizia que a terra era dos brancos. O rei Incinhate de Bissau, em carta ao governador de Cabo Verde, deixava as coisas claras e explicava-lhe que não havia de criar onça que o viesse a morder e que depois da chegada do capitão a “terra como se lhe deitou fogo que mande alguém que lhe deite água”. A água foi deitada, e os brancos, ali, e em todas as

outras praças da região, continuaram a não ser “senhores nem da água que bebem” (Coelho [1669] 1953: 51). No século XIX, em Bissau, os da terra ali deixavam “tremular a bandeira portuguesa, por ser do seu interesse mas vinham sempre ao mercado armados e diziam que em chegando as chuvas, haviam de arrasar a fortaleza e era muito frequente matarem algum habitante da povoação e entrarem em casa do governador e tirarem-lhe o chapéu da cabeça (...) E tudo isso ele sofria impunemente” (Chelmicki 1841: 123). Relatos destes poderiam ser repetidos à exaustão.

Parece-nos que, a haver cimentos senegambianos, eles precederam os brancos e os mandé e permitiram aliás a interação. O bispo João de Faro, o quase bispo Sardinha da Senegâmbia, naufragou em 1741 com dezenas de companheiros na região de Cabo Roxo. Quando os habitantes locais os viram despiram-nos e o bispo “muito sentiu pela modéstia da sua sagrada e religiosa pessoa”. O secretário do bispo, que deixou um relato preciso dos acontecimentos, conta indignado que lhes davam de comer apenas arroz cozido e peixe seco quando na aldeia passeava-se abundância de vacas, bois, cabras e galinhas. Toda esta carne em potência apenas era comida nos funerais, e “morto qualquer negro, lhe armam um tabernáculo (...) aonde assentam o defunto; dos dois lados destes se sentam juntamente com ele dois negros, se é homem, e duas negras, se é mulher, que continuamente estão fazendo várias perguntas ao defunto (...) quando porém já o querem enterrar, lhe preparam uma armação a modo de tumba com muitos chifres e caudas de vacas, e nesta põem o defunto (...) Quatro negros o põem às costas como canga e o acompanha quase todo o povo (...) e o levam a despedir de suas vacas, amigos, e parentes, os quais o recebem, deitando-lhe arroz, matando-lhe galinhas, e cabras (...) o mesmo fazem a suas vacas, a quem logo cortam as caudas, e as põem sobre a tumba; despedido destas, as matam sem mais demora. Acabada esta diligencia, levam o defunto a enterrar com uma infernal harmonia, e na cova lhe deitam arroz, e tudo o que era de seu uso; e se é negro, que tem muito arroz continuam muitas negras a ir chorar-lhe à porta da sua cabana todos os dias, que ele dura até se acabar”. Apesar do terrível relato que fez o secretário do bispo e que impressionou João V de Portugal o bispo apenas levou “uma grandíssima bofetada” antes de ser resgatado (Borba 1741). Os “arriatas, ou gentio feroz de Jambarém”, habitantes do Cabo Roxo, manteriam ininterrupta e até 1830, quando mataram a tripulação de uma barca mercante inglesa,

sua fama de não tolerarem brancos. Um outro padre, Manuel Álvares, mostra como no início do século XVII ali era um famoso ponto de pirataria, onde se esperava as embarcações para as roubar. Contudo, “por mais ousados que sejam os pagãos, eles nunca prejudicam qualquer prisioneiro em seu poder. Se às vezes, ao contrário, acontece (que os brancos são mortos por negros), isso ocorre no mar”. Quando as embarcações tocavam na praia apenas a carga era roubada, os brancos despidos e “tratados como lunáticos”, sempre perseguidos por centenas de crianças, até que eram resgatados a troco de vacas e barras de ferro. O padre espantava-se que não matassem os brancos e para isso só encontrava uma explicação: “suas vidas são sempre poupadas, porque Ele não escolheu passar as rédeas da vida a esses selvagens até ao ponto em que possam apertá-las com as próprias mãos” (Álvares c.1615: cap. 13). O hóspede na Senegâmbia era, e é, sagrado. Na bibliografia senegambiana as relações entre o estrangeiro e os donos da terra têm sido chamadas de “landlord-stranger”. Se há cimentos senegambianos este parece ser um deles. Um outro padre que também deixou descrições bastante detalhadas da região ajuda a entender a descrição dos funerais feita pelo secretário do bispo. Entre os sapes, a sul do Cabo Roxo, dizia o padre Barreira que “qualquer que seja a morte sempre a atribuem aos feiticeiros; tomam pois quatro pessoas o corpo do defunto sobre seus ombros, estendido em uma armação de paus a modo de padiola, e andam com ela correndo por toda a aldeia, até que de propósito (...) ou guiados pelo demónio, como alguns cuidam, tocam com os paus em que levam o defunto na casa em que moram os que eles querem culpar; feito isto mandam vir a terreiro todos que moram naquela casa e vão por ordem perguntando ao defunto se é aquele que o matou; e como o têm nos ombros, quando lhe perguntam por algum que não querem condenar, dão tal jeito que o defunto abana a cabeça, como dizendo que não é aquele; e como chegam ao que querem condenar, fazem que abaixe a cabeça, com o que diz que sim; lançam então mão deste e se o não matam vendem-no e confiscam-lhe todos os seus bens, e vendem-lhe os filhos e mulheres; desta invenção usam ordinariamente com os negros que eles têm por ricos, para os esbulhar de seus bens, e esta é a causa porque muitos podendo enriquecer não o fazem e querem antes viver pobres que adquirir bens que sejam ocasião de sua morte e destruição de sua casa e família” (Barreira [1606] 1968: 196). Descrições destas são frequentes para toda a costa

senegambiana e ao longo de vários séculos. Um outro padre, o bissauense Marcelino Marques de Barros, escrevendo a um seu colega dizia que “acreditam na existência de duas almas e suas emigrações, e em fim no castigo e prêmio que a divina justiça reparte no Céu aos feiticeiros e aos não-feiticeiros. Esta é a fé dos habitantes em geral desta costa” (Barros 1868) e que ninguém morria “por ter seus dias contados no livro da vida; só morre em resultado de feitiços de um pobre diabo, e o cadáver do paciente é metido numa tumba negra e levado aos ombros de quatro hércules, às parvas perguntas de um médium, avançando para dizer sim e recuando para dizer não, ou então gira sobre si mesmo, para se mostrar distraído ou indignado com as perguntas que lhe fazem” (Barros 1882: 715). Até à segunda metade do século XX a prosperidade excessiva continuou a ser evidência de um crime hediondo (Gable 1997). Impedimentos à acumulação não coletiva, rituais de adivinhação das causas da morte, funerais em que são esbulhados os bens do morto, parecem ser outro dos cimentos senegambianos que ali impediram gente com muito poder. Baum (1999) e Hawthorne (2010) escreveram sobre tudo isto, e detalhadamente, para as sociedades costeiras da Senegâmbia do Sul. Nosso objetivo será o de mostrar que os mesmos mecanismos estavam presentes no interior.

Quem olhou para a Senegâmbia em busca de cimentos encontrou-os externos. Mandé, brancos, e Islão. Sobre o que precedeu o encontro pouco se diz. Pela obsessão com o estado e com os brancos, por ideias de falta e falhanço, mas também, porque outro dos cimentos senegambianos parece ter sido a eficácia com que sempre se escapou a olhares externos catalogantes. Marcelino de Barros dizia a um colega estrangeiro que “pode ficar certo de que não é negócio fácil (...) os gentios, por serem naturalmente desconfiados (especialmente com gente de cor e religião diferentes) escondem sempre a verdade dos fatos; e ajunte certa repugnância, embaraço ou medo que manifestam quando se arriscam a dizer-nos algumas coisas de suas crenças, usos e cerimónias, por aprenderem em regra toda a doutrina destas coisas no coração das florestas, vedado a olhos estranhos e donde saem com a boca selada com recomendações e ameaças que nisso lhes vai a segurança da vida, bens e família; e acontece muitas vezes que aquilo que o pai sabe o filho o ignora, e nem todos os anciãos participam dos segredos dos grandes do país” (Barros [1873] 1992: 452). O segredo e o

saber calar a boca como ponto ético fundamental na Senegâmbia parecem ter sempre impedido o ver de continuidades. A que se junta, como diz Baum (1999), a constante negação de fazer história das religiões africanas e seu encaixe frequente num qualquer processo evolutivo a caminho dos monoteísmos do livro. Assim, onde talvez houvesse continuidade viu-se fragmentação. A que só os mandé, os brancos e o Islão vieram dar organização. A antropologia tem arrumado a questão do segredo senegambiano no segredo por si só. O segredo é o segredo e nada mais, o que nos parece uma forma elegante de transformar ignorância em sabedoria.

Uma personagem muito falada pela historiografia das praças é o traficante de escravos e primeiro governador negro da Guiné portuguesa Honório Pereira Barreto. Morreu em 1859 no Ilhéu do Rei diante de Bissau e “honraram o seu funeral mais de trinta mil pessoas e eram em maior número os negros descendentes de «Máximo», «Mábago» e «Malobal», que vinham de toda a parte desgrenhados e cobertos de lama fazer as suas «despedidas» do homem que julgavam imortal” (Barreto [1887] 1992: 468). Honório Barreto, natural de Cacheu, de origem banhum e cabo-verdiana, teve em seu funeral massimos, malobais e mabuajis, nomes dados às três matrilineagens biafadas. Tinham os banhuns as mesmas matrilineagens? Não fazemos ideia mas ouvimos repetidas vezes que o ritual de iniciação banhum era muito próximo do de biafadas e de nalus, que também têm as três matrilineagens de malobal, massim e mabuaji, partilhadas em parte pelos oincas, e que no ilhéu do Rei, em terra de papéis, sai o sangue das vacas mortas em Buduco, importante santuário biafada, onde vive um espírito trazido do território dos landumãs. Ligações e mais ligações sobre as quais não fazemos a mais pequena ideia.

Até aqui apresentámos o modelo de análise regional dominante na atualidade e tentámos mostrar que este decorre de certas fixações e obsessões da historiografia. Rodney descreveu uma costa ocupada por pequenas unidades políticas e um interior dividido em farinados mandingas. Depois, o interior foi tomado pelo Kaabu. Talvez nem um nem outro nos sirvam.

Avelino Teixeira da Mota apresentou “Les relations de l'ancien Gabou avec quelques etats voisins” no colóquio do Kaabu de 1980. Sua comunicação foi aparentemente pouco lida. Mota percorre todas as fontes escritas utilizadas pelos historiadores para falar do Kaabu, que são, aliás, muito poucas. Seu texto mostra que a ideia de um Kaabu grande estado que dominou o interior senegambiano do século XV ao XIX não tem sustentação histórica. Diz Mota o seguinte: As primeiras fontes escritas sobre a região, dos séculos XV, XVI, e XVII, falam de uma repartição do território por vários farins (ou governadores) mandingas a quem diversas nações, ou grupos étnicos, de alguma forma obedeciam. Desta obediência pouco sabemos. O primeiro farim que aparece nas fontes escritas é o Farim Braço, com quem os brancos iam negociar no rio Cacheu. André Álvares de Almada, um cabo-verdiano traficante de pessoas e que frequentou a região de 1560 a 1580, dizia que no final do rio Gâmbia havia dois farins. Um a norte, chamado Farim de Olimansa, e outro a sul chamado Farim Cabo, a quem obedeciam o rei de Casamansa e os reis biafadas e mandingas a sul do Gâmbia. André Donelha, que ali esteve entre 1570 e 1585, dizia que na Guiné havia quatro farins: o Farim Cabo, que estava no sertão do rio Gâmbia e “senhor de todos os reis dos Mandingas, que são muitos, e dos Jalofos, Berbecins e outros reis diversos ao norte” e o Farim Braço, “de nação mandinga e senhor de diversas nações – cassangas, banhuns, brames, balantas, beafares e outros”. O padre Manuel Álvares, no início do século XVII, falava do Farim Cabo, do Farim Bras, e de vários outros. Francisco Lemos Coelho, entre 1640 e 1665, fala do Farim Cocolim, Farim Landima, Farim Cabo e Farim Braço. Diz que o Farim Cabo tinha portos no rio Gâmbia e era vizinho dos biafadas de Degola ao sul, nas margens do rio Geba, e que o Farim Braço, tinha em sua terra as povoações de Farim e Geba, entrepostos comerciais com os brancos. O Farim Cocoli dominava diversos reinos e abrangia biafadas, nalus e bagas e soussos. O Farim Landima controlava uma vasta região no interior e Cacandé era seu porto no Atlântico. Em 1627 Sandoval diz que Cacandé era o porto de comércio com o Farimlandama, com os cocolis e com os sussos. La Courbe em 1685 dizia que “um rei, a 4 ou 5 jornadas de Geba, tem até à Gâmbia e se chama rei do Cabo e é poderoso e rico e os portugueses e ingleses e franceses lhe enviam continuamente presentes que ele devolve multiplicados por cem”. Os padres capuchinhos de Bissau, num manifesto anti-esclavagista que enviam ao rei de



Portugal, dizem quase o mesmo sobre o rei do Cabo, “tão desumano e cruel que costuma por capricho abrir as mulheres grávidas para ver como está a criatura em seu ventre”. Anguiano, na mesma época, dá uma descrição semelhante das barbaridades do rei do Cabo.

A descrição dos farinados mandingas nas fontes escritas indica uma paisagem política semelhante à descrita por Rodney e diferente daquela que os estudos sobre o Kaabu tornaram hegemónica. Contudo, é na descrição dos territórios biafadas feita por Teixeira da Mota que se esfacela o modelo regional de divisão entre interior e costa. Nas primeiras fontes, até ao século XVII, os biafadas aparecem sujeitos ao Farim Cabo, Braço e Cocoli. No final do século já não era claro que obedecessem. Durante 25 anos Mota recolheu topónimos e tradições orais biafadas. Com o apoio das fontes escritas fez uma carta do país biafada no século XVII e verificou que este ocupava um terço da atual Guiné-Bissau. O país biafada estendia-se da costa ao interior, acompanhava o curso dos rios Geba e Corubal, e manteve as fronteiras estáveis até ao século XIX quando foi tomado pelos fulas do Futa Jalon. A carta desenhada por Teixeira da Mota parece ser suficiente para acabar com a ideia de sociedades que ocupam pequenos territórios na costa. Sobre outros povos vizinhos do Kaabu pouco sabemos para períodos anteriores ao século XIX. As primeiras descrições dos tendas (padjadincas, conhaguis e bassaris) são do início do século XX. Uma única referência aos padjadincas (ou badjaranqués) quando Richard Jobson, no primeiro quartel do século XVII, encontrou no alto rio Gâmbia um chefe de nome Baiay Dinko ou Baiag Dingoo e era também o nome de seu país. Uma informação que parece ser suficiente para supor que os padjadincas, que no final do século XIX apenas habitavam os territórios de Bajar e Paquisse, anteriormente ocupavam grande parte do Kaabu. De cocolis pouco sabemos também. As fontes do século XVI e XVII falam de uma grande área entre o rio Corubal e o Futa Jalon ocupada por cocolis. No século XIX ainda ali estavam e durante o século XX desaparecem. Os cocolis falavam uma língua semelhante à dos landumãs, de quem se reconheciam parentes, e estavam muito misturados com bassaris, conhaguis e padjadincas. No século XVII todos estes povos eram identificado com o nome de sapes e André Donelha dizia que “sapes” era como “em Espanha diversas nações se chamam espanhóis”.

Esta nomeação exaustiva de nomes de diferentes gentes mostra-nos como o Kaabu veio para simplificar. As poucas fontes escritas existentes até ao século XVII permitem afirmar que não faz sentido resumir o mapa político do interior da Senegâmbia do Sul ao Kaabu ou resumir a costa a uma diversidade de pequenos povos descentralizados. Nos séculos seguintes, estruturas políticas, do interior e da costa, parecem ter seguido uma tendência geral de fragmentação. O Kaabu, não terá sido exceção. Do século XVIII não se conhecem fontes escritas sobre o Kaabu. Labat, fala do rei do Cabo em 1728, mas seu trabalho é uma cópia das memórias de André Brue que plagiou o texto de La Courbe de 1685. Carlos Lopes (1999) faz uma ótima recolha de cartas antigas, dos séculos XVIII e XIX, para tirar conclusões sobre a localização e extensão do Kaabu. Organiza os mapas por ordem cronológica e nota que cartas de 1756, 1760, 1795, 1800 assinalam a residência do rei do Kaabu. É contudo bastante claro que as cartas do século XVIII apresentadas por Lopes são cópia de uma carta de 1685 atribuída a La Courbe<sup>4</sup>. Os conhecimentos geográficos melhoram no século XIX e a casa do rei do Kaabu desaparece.

Paul Hair (1967) fez um inventário etnolinguístico da costa da Guiné (entre o rio Senegal e o rio Camarões) no século XVI e XVII e comparou-o com outro dos anos 1960. Notou uma impressionante continuidade geográfica nas fronteiras etnolinguísticas. As exceções que encontra são “banhuns, biafadas, bagas e buloms” que “parecem ter retraído consideravelmente enquanto os balantas se terão expandido”. Ou seja, é na Senegâmbia do sul que parecem ter ocorrido as maiores diferenças. Os biafadas, como vimos, perderam seus territórios com as conquistas do Futa Jalon no século XIX. Banhuns e cassangas praticamente desaparecem a partir do século XVIII devido à expansão balanta e jola. Walter Hawthorne (2003) em seu estudo sobre os balantas diz que estes resistiram com eficácia aos ataques do Kaabu escondidos nos manguezais da costa. A ideia é interessante mas não há referência de ataques mandingas do interior aos balantas da costa. Há sim, referências a ataques de balantas a mandingas. No final do século XVII 450 balantas apoiam o capitão mor de Cacheu num ataque

---

<sup>4</sup> Pays compris entre le cap Vert & les îles des sauvages près du cap Tagrin de Mr. de la Courbe, 1685, disponível em [www.gallica.com](http://www.gallica.com).

contra os mandingas de Farim<sup>5</sup> e em meados do século XIX os balantas atacavam mandingas muçulmanos nas margens do rio Casamansa (Hecquard 1853: 125). A ideia de um povo acochado não parece fazer sentido. Bala Sadio (2002) mostra como os balantas se expandem a partir de final do século XVII. De seus territórios, entre os Rios Geba e Cacheu, atacaram e tomaram parte das margens do rio Casamansa. No início do século XIX conquistaram Brikama, a capital dos banhuns, e em 1838, quando os franceses tentam ocupar a região, são os balantas que os combatem. No final do século XIX, já durante o período colonial, migram para sul e ocupam as regiões costeiras de nalus e biafadas. Sadio, na dissertação que apresentou na Universidade Cheikh Anta Diop, diz o seguinte: “a história dos povos que habitam as Rias do Sul foi há muito relegada para um segundo plano pela história do grande império do Kaabu (...) A maior parte dos autores que estudaram a região reduziram a história de vários povos à dos mandingas do Kaabu e dos fulas do Futa Jalon. Mas para um nativo desse país é forçoso constatar que entre as várias populações que habitam a região os balantas têm direito a um capítulo (...) essa sociedade hoje está como que excluída da história oficial do Senegal”. Surpreende-nos que seja tão forte em Hawthorne, que fez um estudo sobre os balantas, a ideia de uma costa dividida em pequenas unidades territoriais descentralizadas e um interior ocupado por estados. Pequenas em comparação com o quê? Para o século XIX, se compararmos os territórios balantas e o Kaabu, não veremos grandes diferenças de área. Poderíamos dar outros exemplos. Até ao século XVIII o rei de Bissau controlava a região de Bissau a Cacheu. Quando o poder do rei de Bissau desaparece o rei papel de Bassarel expande seus territórios e no final do século XIX controla 40 aldeias (Carreira 1984: 15). Tudo na costa...

Marcelino de Barros, num trabalho a que chamou “Notícia Descritiva das Diferentes Tribus que Habitam a Senegambia Meridional”, declarou-se incapaz de enumerar todas as “inextrincáveis raças que povoam a Senegâmbia e que são seguramente mais de sessenta” (Barros 1882: 709). O modelo historiográfico regional que surgiu após a década de 1960 serviu para simplificar uma diversidade “que é de enlouquecer” como resumiu recentemente o linguista Incanha Intumbo.

Apenas pretendemos até aqui demonstrar que o modelo historiográfico em uso

---

<sup>5</sup> AHU, Guiné, Caixa 2, Carta de Santos Vidigal Castanho ao rei de Portugal, 24 de março de 1697.

na Senegâmbia tem que ser estralhaçado. Vários tentaram dignificar os povos costeiros da região. Que tinham estado, que evoluem para estado, que não evoluem para estado, ou que resistiram com sucesso ao estado. Aqui, pretendemos falar do interior. Não nos interessa o que é estado ou não é estado mas apenas entender o que foi o Kaabu, esse império que nasceu em 1972.



O Kaabu tem sido considerado o “verdadeiro herdeiro” do império do Mali e os historiadores têm visto utilidade nas comparações. “Toda a estrutura da «mansaya» (poder político), bem como a hierarquização social malinquê, foi transmitida ao Kaabu” (Lopes 2005). Para entender o Kaabu devemos olhar para o Mali. Tendemos a concordar, mas há vários impérios do Mali e uns mais úteis que outros para a comparação.

Em 1996 Jan Jansen publicou dois artigos sobre o Mali. A versão mais aceita diz que o império se desmoronou progressivamente a partir do século XIV. Djibril Tamsir Niane e Yves Person encontraram no Tarikh as-Sudan, do século XVII a confirmação: “a população do império do Mali divide-se em três grupos. Cada um deles tem um pretendente a sultão. Dois caids não reconhecem a autoridade destes soberanos e se declaram igualmente independentes. Cada um com seus domínios”. Neste trecho viram um império desfeito e em dissolução. Jansen não concorda e diz que o Mali sempre foi fragmentado. As fontes escritas são poucas e os historiadores recorreram sobretudo a tradições orais. Jansen diz que foram cometidos erros metodológicos significativos na sua análise e que tradições orais que não estavam de acordo com a imagem europeia idealizada de império foram descartadas. Segundo os historiadores havia uma única capital e uma única família com direito ao trono de Sundjata. Para Jansen estas ideias se devem a um não entendimento do estatuto do irmão mais novo nas genealogias do Mandé. A sociedade mandé tem um sistema de parentesco patrilinear e um sistema de casamentos virilocal. Os filhos homens ficam na casa do pai e as mulheres casam fora. No dia a dia a posição do irmão mais novo é semelhante à do irmão mais velho mas em caso de dificuldades o irmão mais novo é forçado a partir já que é o irmão mais velho que herda o pai. Tanto nas tradições orais quanto na vida o destino do irmão mais novo

está relacionado com atividades externas à casa paterna - comércio e guerra. A posição de irmão mais novo nas genealogias do Mandé significa liderança em caso de ameaça externa, ou seja, a posição de *keletigi* (chefe de guerra). O irmão mais velho pode ser *mansa* (chefe) mas não *keletigi*. Tal como a posição de irmão mais novo na casa paterna implica a distribuição dos ganhos obtidos fora, na guerra, o *keletigi* é obrigado a distribuir o saque. O Mali seria uma sociedade segmentária, dividida em pequenos territórios, na qual a guerra era a razão e o idioma de cooperação. Um “estado guerreiro” à imagem daquele que Roberts (1987) descreveu no Segu. A guerra entre territórios era constante mas em caso de ameaça externa a aliança era feita. Jansen sugere que a figura do *keletigi* em tempos de guerra possa ter sido confundida com a de imperador. Em tempos de paz havia divisão e “em tempos turbulentos o herói era bem-vindo”.

No Kaabu as tradições orais não apresentam genealogias. Carlos Lopes diz que “através da genealogia dos imperadores do Kaabu (Kaabu Mansa Ba), tal como reproduzidas pela tradição oral, é possível recuar até ao século XVIII”. Não seria um grande recuo mas não é verdade. O último imperador do Kaabu teria sido Janqui Wali, que em meados do século XIX resistiu aos ataques do Futa Jalon em sua *tata* (fortaleza) de Cansala. Quando tudo estava perdido ateou fogo ao paiol de pólvora e matou tudo e todos. Os griôs não se cansam de cantar este episódio a que chamam *turubam*, o “fim da sementeira” em mandinga. Parece-nos que Janqui Wali é mais bem descrito enquanto um *keletigi*, o procuraremos mostrar.

Também no Kaabu, as fontes escritas são escassas e as tradições orais têm sido a principal fonte utilizada pelos historiadores. Atrás, no resumo da comunicação de Teixeira da Mota, referimos todas as fontes escritas que conhecemos que referem o Kaabu antes do século XIX. Para o século XIX a situação não melhora muito. René Pélissier, que escreveu dois detalhados volumes sobre a resistência ao colonialismo português no século XIX na Senegâmbia do sul, diz que “por mais inacreditável que pareça, se os autores portugueses (...) sabem bem que Farim e Geba fazem frente aos mandingas e se têm algumas luzes sobre a organização desta sociedade, não citam um Estado, um regulado, um nome de régulo contemporâneo. O «Império» de Gabu, tão cantado pelos bardos ulteriores, é tão desconhecido das fontes portuguesas da época que

só aparece no pretérito. Esta ignorância é tão manifesta que o essencial dos dados reunidos pelos Portugueses sobre o Gabu e o Futa-Djalon, no século XIX, é de origem francesa” (Pélissier 2001: 70). Apenas em 1948 foi publicado um livro em português que refere o Kaabu (Caroço 1948) e que é uma coleção de tradições orais recolhidas na década de 1930, quase exclusivamente baseada no manuscrito ajami de Bijine, uma famosa aldeia de marabus da Guiné-Bissau. Os textos franceses, como diz Pélissier, dão informações mais detalhadas, mas são poucos. Mollien atravessa o Kaabu em 1817. Sai de Casamansa, vai ao Futa Jalon, a Geba e a Bissau. Do Kaabu dá-nos poucas informações mas deixa a ideia geral de uma região em guerra com o Futa Jalon. Hecquard percorre o alto Kaabu em 1851 em direção a Timbo onde visita o Almami do Futa Jalon. Descreve um Kaabu dividido em pequenos territórios e deixa interessantes detalhes da organização política e militar. Bertrand-Bocandé, que publica em 1849 dois artigos sobre os territórios e sistemas políticos da Senegâmbia do sul, é a mais citada fonte do século XIX pelos historiadores do Kaabu. Se suas descrições de Casamansa são detalhadas para o Kaabu nem tanto. Estamos quase certos que não visitou o Kaabu.

Quanto a tradições orais, Carlos Lopes (1999), dá-nos algumas informações sobre as tradições orais utilizadas por Djibril Tamsir Niane e Mamadou Mané. Mané, teria entrevistado 12 pessoas, que pelo sobrenome, parece-nos serem na maioria griôs. Em seu trabalho foi fulcral o manuscrito de Bijine. Djibril Niane utilizou 7 relatos e uma leitura do manuscrito de Bijine. Quanto a Bakary Sidibé sabemos exatamente quais as tradições orais que utilizou porque deixou armazenada na Oral History and Antiquities Division (OHAD) em Banjul, uma impressionante coleção de gravações. Recolheu a maior parte das tradições orais referentes ao Kaabu junto de griôs da Gâmbia e Casamansa. Contudo, realizou algumas entrevistas na Guiné-Bissau durante os anos 1970 e que foram particularmente úteis para nosso trabalho. Em 1975 publicou uma transcrição da leitura do manuscrito de Bijine, muito importante para seu trabalho sobre o Kaabu. Noah Cissé (1978) utilizou muito poucas tradições orais e baseou-se sobretudo em leituras dos manuscritos de Kantekunda e Bijine. Sobre as tradições orais nota que “a história do Kaabu é um dos aspetos essenciais do património cultural dos mandingas da Gâmbia, Casamansa e Guiné-Bissau (...) a tradição oral é muito abundante (...) cada ancião mandinga pode fornecer informações sobre o Kaabu. Este aspeto é importante

porque oferece a possibilidade de ter o máximo de tradições, evitando assim usar exclusivamente as fornecidas por griôs que são detentores de tradições orais que participam da ideologia dominante devido ao lugar que ocupavam junto dos soberanos e que têm um caráter muito limitado porque resumem em geral a história do Kaabu às peripécias da luta do Kaabu contra o Futa Jalon em Cansala” (Cissé 1978: 7). Bertrand-Bocandé notava também em meados do século XIX que “grande parte das histórias e contos que os mandingas debitam em suas reuniões de noites de lua cheia consistem em lembrar altos fatos tradicionais e a inventar histórias de explorações imaginárias de guerreiros” (Bertrand-Bocandé 1849: 59). Os historiadores do Kaabu basearam-se sobretudo nos relatos de griôs e no manuscrito de Bijine. Uma publicação recente do manuscrito ou *tarikh* de Bijine (Giesing e Vydrin 2007) mostra contudo como uma análise detalhada e alguma problematização oferecem uma história do Kaabu bem mais complexa. As causas das versões simplistas difundidas pelos historiadores do Kaabu não parecem ser a utilização quase exclusiva dos relatos de griôs e do *tarikh* de Bijine nem mesmo o fato de os historiadores quererem a toda a força ali encontrar um estado poderoso. O problema parece estar a montante quando Cissé afirma que o Kaabu é um aspeto essencial do património cultural dos mandingas e está na boca de cada ancião mandinga.

Donald Wright, utilizando tradições orais, escreveu uma história do Niumi, pequeno estado mandinga das margens do rio Gâmbia. Nos anos seguintes demonstrou que a interpretação que fez dessas tradições orais não foi correta (Wright 1985, 1991). Depois de anos analisando tradições orais mandingas entendeu que sua premissa básica sobre a etnicidade mandinga – a de que Niumi era um estado mandinga, povoado por mandingas, com ligações ao Mandé e às terras do Alto Níger, estava errada e ligada a uma versão moderna de etnicidade. Esta premissa impediu-o de estar atento a outras definições de etnicidade utilizadas no passado, por exemplo, ao termo *niuminka*, ou habitante de Niumi, entretanto substituído no período colonial por mandinga. O assunto mais repetido nas tradições orais recolhidas em Niumi era o da migração do Alto Níger para a costa e a epopeia de Tiramakan Traoré, enviado por Sunjata Keita para conquistar os territórios junto ao mar e os anexar ao Mali. Muita gente se reclamava descendente dos companheiros de Tiramakan. Para Wright esta seria uma tentativa de explicar

simbolicamente o longo processo que levou à presente situação étnica naquele território. Se o Niumi é hoje um território mandinga, povoado por mandingas, isso teria que ser explicado, e a forma mais eficaz de o fazer era através de eventos cataclísmicos como migração e conquista. Nos cinco ou seis séculos antes de 1900 as pessoas que viveram em Niumi não eram mandingas no sentido contemporâneo do termo mas antes uma mistura de gente de diferentes famílias, regiões, e culturas, e que falavam diferentes línguas. Em determinado período histórico uma língua dominava de acordo com diferentes circunstâncias na política regional. As instituições políticas em Niumi, diz Wright, eram bem mais próximas das de outros grupos senegambianos que das consideradas tipicamente mandé. Por exemplo, vários observadores do século XVIII falam de uma mulher que vivia na margem do rio, tinha uma importante posição na estrutura do estado e regulava o comércio com pessoas de fora. Esta mulher não encaixa de forma alguma nas instituições políticas mandingas e não é referida pelos griôs. As tradições orais difundidas pelos griôs se iniciam normalmente com a fundação do estado a que se segue um longo período em que nada acontece até que entra o colonialismo. Wright nota contudo que diferentes níveis de tradições orais coexistem em Niumi. As narrativas oficiais recitadas pelos tradicionalistas que justificam a classe reinante incluem histórias de migração e conquista e viagens de indivíduos ao Mandé a pedir permissão para reinar. Outras tradições mencionam a herança pré-mandinga e incluem, por exemplo, histórias de casamentos entre gente de diferentes etnias por longos períodos de tempo. É nestas últimas tradições que aparecem informações sobre origem étnica que refletem um processo histórico.

O que Wright disse de Niumi podemos dizer do Kaabu. A premissa básica dos estudos sobre o Kaabu é de que o Kaabu foi uma formação política mandinga. As tradições orais de griôs sobre o Kaabu têm uma estrutura que se inicia com a fundação do estado seguido de um período em que nada acontece e terminam com a grande batalha final de Cansala. A historiografia sobre o Kaabu seguiu o tempo das tradições orais. Tudo aquilo que os historiadores não consideram ser mandinga é remetido para um tempo antes da chegada de Tirmakan que ninguém sabe ou quer saber quando foi. A categoria mandinga do presente foi transposta pelos historiadores para o passado sem qualquer hesitação. O processo de mandinguização e islamização é encarado como algo



natural, linear e no sentido da história. A história do fim do Kaabu é o exemplo acabado de como a historiografia tem transposto categorias do presente para o passado. “Os fulas do Futa Jalon, aliados aos fulas do Firdu, derrotaram os mandingas do Kaabu em Cansala por volta de 1867”. Estas categorias, por si só, não dizem nada sobre o século XIX e simplificam alianças e conflitos múltiplos que envolveram mandingas soninquês, mandingas muçulmanos (djacancas, móri, jilas), fulas-djiábê (ou fulas-djin ou fulas-pretos), fulas-ribê (ou fulas-foro, ou fula di baca, ou fula di Gabu), futa-fulas (ou fulas do Futa Jalon), biafadas (ou djolas), padjadincas (ou badiaranquês), bassaris, conhaguis, djaloncas, banhuns, portugueses, franceses e ingleses. A oposição mandinga-fula não precisa de ser reforçada como mostra a situação política atual da Guiné-Conacri.



Nosso objetivo era o de aplicar as ideias de estado guerreiro de Jansen e Roberts ao Kaabu e, seguindo Wright, mostrar que o Kaabu não pode ser descrito simplesmente enquanto uma estrutura política mandinga. Em simultâneo desmontar o modelo historiográfico regional e demonstrar que dinâmicas consideradas típicas das sociedades descentralizadas da costa – impedimentos à acumulação e chefias com poderes temporários e limitados - estavam presentes no interior. Resumindo, que não existiu Kaabu tal como descrito pelos historiadores.

Nossa metodologia inicial consistiu na recolha de tradições orais que não as de griôs, uma continuação do trabalho que vínhamos fazendo com tradições orais biafadas (Bivar 2014) e que pretendíamos expandir para outras regiões fronteiras ao Kaabu. Nos era claro que, tal como em Niuni, nos territórios considerados pelos historiadores como Kaabu, coexistiam diferentes tipos de tradições orais. Em Quinara, território biafada onde não há tradicionalistas, tínhamos constatado a existência de uma história mais generalista que fala de migração e que coexiste com histórias sobre a fundação das dezenas de territórios de linhagem em que a região se divide.

No Kaabu procurámos manuscritos ajami que nos permitissem compreender as relações entre muçulmanos e não muçulmanos e complementar as informações do *tarikhs* de Bijine. Em três aldeias das margens do rio Geba encontramos três *tarikhs* que

mostramos adiante.

Quisemos também analisar as tradições orais utilizadas pelos historiadores do Kaabu. O arquivo da OHAD, em Banjul, foi especialmente útil. Partimos para esse trabalho com a convicção de que as tradições orais difundidas pelos griôs “participam da ideologia dominante devido ao lugar muito especial que ocupavam junto dos soberanos e reduzem a história do Kaabu a um conjunto de peripécias”, como dizia Cissé. No arquivo da OHAD mudámos nossa opinião. Ali, por exemplo, encontramos várias versões de Kelefa Sane - o mais famoso épico cantado em língua mandinga pelos griôs senegambianos (Wright 1987: 288). Tocado e cantado do Bundu (no Senegal) ao sul da Guiné-Bissau, a história deste guerreiro da primeira metade do século dezanove é muitas vezes a primeira que os jovens aprendizes a griô tocam na kora (Johnson 1980: 395). O épico conta a história de um jovem guerreiro que responde a um apelo de Demba Sonco, dirigente do Niumi, e parte para a guerra contra Jokadu (c. 1850) onde morre. O épico de Kelefa é uma história de falhanço e tem sido visto enquanto metáfora do fim do poder dos guerreiros do Kaabu e dos mandingas não muçulmanos nas margens do rio Gâmbia. Este é também um dos épicos mais estudados, compilados e publicados (Innes 1978, Fisher 1979, Conrad 1979, Johnson 1980, Knight 1982, Wright 1987, Girard 1992, Camará 2010, Konaté 2013). Impressionou-nos a quantidade de informação disponível sobre Kelefa e interessou-nos especialmente o personagem principal ser natural de Badora, um território biafada alegadamente pertencente ao Kaabu, e onde tínhamos feito pesquisa. Surpreendeu-nos ler as várias versões do épico e suas análises. Nas cantigas dos griôs estava presente muita coisa que logo os historiadores trataram de ignorar. O épico de Kelefa, tal como o *tarikh* de Bijine, quando analisados crítica e atentamente e em conjunto com outras fontes, complexificam as versões “oficiais” da história do Kaabu difundidas pelos historiadores. A questão não parecia ser a diferença entre fontes orais e escritas e se as primeiras podem ser usadas como documentos. “O problema de todas as fontes é o problema da sua verificação e fiabilidade (...) a especificidade da história oral reside no fato de nos dizer menos sobre os acontecimentos do que sobre os significados” (Portelli 2013). A questão parece ter sido a de os historiadores não terem sujeito as tradições orais do Kaabu a nenhum tipo de verificação ou problematização.

A discussão entre história e mito importou-nos. Uma história de início e outra de fim parecem ter tido especial impacto na historiografia cabunca. Um mito fundatório e um épico sobre a desgraça final. Para as analisar foi fundamental a abordagem da antropologia estrutural, considerando-as um mito completo e com todas as funções que classicamente se têm atribuído ao mito. Eventos, clichés, cronologia (Vansina 1960, 1961) tudo isso nos pareceu possível encontrar nas histórias do Kaabu. Encará-las em simultâneo enquanto mito permitiu-nos contudo suspeitar que elas dissessem respeito mais a um passado recente que a outro longínquo. Em grande medida esta tese se tornou uma simples reflexão sobre cronologia e a constatação de que os historiadores do Kaabu remeteram as questões que não estavam de acordo com aquilo que imaginavam que fosse o Kaabu para um longínquo século XIII. Aqui, procurámos mostrar como a maioria dessas histórias dizem respeito ao século XIX e XX.

Esta tese é sobretudo um trabalho de revisão bibliográfica. Uma revisão crítica daquilo que foi produzido sobre o Kaabu e a análise das fontes utilizadas pelos autores desses trabalhos. Como já referimos a análise das fontes orais utilizadas pelos historiadores mostrou-se muito mais rica do que aquilo que imaginávamos. Também na revisão das escassas fontes escritas nos surpreendemos e notámos como muita informação que consideramos importante foi desconsiderada pelos historiadores e remetida ao estatuto de histórias fantasiosas.

Acompanhamos a ideia de que o termo tradição oral seria mais bem definido enquanto performance oral (Miller 1999) mas nesse sentido fomos limitadíssimos. Não falamos a língua mandinga e recorremos muito a traduções em língua inglesa procurando apenas averiguar sobre o sentido de determinadas palavras que considerámos fulcrais. Nas entrevistas que fizemos pelo Kaabu, Oio, Quinara, e região norte da Guiné-Conacri, a questão foi atenuada por falarmos crioulo guineense e não ter sido necessário recorrer a traduções. Estas entrevistas, na maior parte dos casos uma recolha de história dispersas, pequenas biografias familiares e histórias de linhagens e de fundação de territórios, foram sobretudo úteis para perceber como a adoção de uma identidade étnica mandinga, da patrilineariedade e do Islão são histórias recentes. De alguma forma foi este caótico trabalho de campo que nos permitiu repensar a cronologia proposta pelos historiadores do Kaabu.

Por último, tentámos uma espécie de história colaborativa sobre uma das margens do Kaabu. Papiss Sadjó Turé, arquivista dos Arquivos Históricos Nacionais da Guiné-Bissau, dedica-se há mais de trinta anos à recolha de tradições orais da região do Oio onde nasceu. Há vários anos Sadjó Turé desejava publicar um livro sobre o assunto e iniciámos um trabalho colaborativo que esperamos que saia em breve com o título “Fambondi - uma história do Oio seguida de alguns documentos importantes para o estudo da história daquela região”. A história do Oio de Sadjó Turé foi sobretudo baseada em histórias familiares, biografias, e relatos das guerras que os oincas fizeram contra os portugueses e os fulas do Firdu no final do século XIX e início do século XX. As histórias familiares que conta deixam claro que no Oio, gente de variadíssimas origens e línguas casava entre si e que nos últimos cem anos os habitantes do Oio se passaram a identificar como mandingas e se converteram ao Islão. Turé mostra ainda como os pequenos territórios em que se dividia o Oio, normalmente independentes, em caso de ataque externo escolhiam um chefe de guerra. Enfim, uma história do Oio que confirmava as ideias que tínhamos sobre o Kaabu. Contudo, o mais interessante, e a grande vantagem de uma história colaborativa, é a possibilidade de surgimento de temas inesperados. No final do processo, quando traduzíamos e organizávamos o texto de Sadjó Turé, nos demos conta que um terço era dedicado à história de uma mulher. Ndanki Mansal, líder dos guerreiros do Oio, e líder da resistência contra Alfa e Mussa Molo e contra os portugueses. Sua história não está nos livros de Pélissier e também não está nos dois *tarikhs* que encontramos no Oio e que são bastante detalhados no que trata dessas guerras. Mas sua história é bastante conhecida no Oio e em Kussara, sua aldeia, moram ainda os descendentes dos morcegos que traziam as notícias de perigos e guerras a Ndanki. Não nos interessa aqui se Ndanki existiu ou não mas antes que, sua história nos permitiu olhar a história do Kaabu de uma outra forma e juntar informação que tínhamos encarado como pequenas loucuras dispersas.

No Kaabu os historiadores quiseram ver o verdadeiro herdeiro do Mali, mas tiveram que reconhecer ali um herdeiro degenerado. A sucessão no Kaabu, da família e no poder político, era matrilinear. As fontes orais e escritas são tão explícitas quanto a este ponto que ele não pôde ser evitado. Na historiografia, o Kaabu é descrito como uma confederação em que o cargo de rei ou imperador era rotativo entre as três províncias

principais – Sama, Jimara e Pachana. Para se suceder ao trono era obrigatório pertencer à aristocracia *nhancho*. Para ser *nhancho*, era preciso ser filho de mãe *nhancho*.

Esta descrição da estrutura política do Kaabu é baseada no mito de Tenembá, mulher selvagem, que segundo os historiadores explica a origem da rotação de poder e da matrilineariedade. Histórias sobre mulheres que mandam foram transformadas pelos historiadores em histórias de mulheres paridoras de *nhantchos*. Assuntos que não encaixam naquilo que os historiadores esperam de uma estrutura política mandinga remetidos para um tempo mítico. A história de Ndanki Mansal, permitiu-nos estar mais atentos a frases que ouvimos do Kaabu como “as mulheres de Propana não cortavam o clitóris”, ou, a certos trechos nas fontes escritas que antes nos pareciam puro delírio.

Analisando as fontes orais e escritas do Kaabu estávamos desenfreados tentando desmontar uma história que a nosso ver tinha colonizado a de outros povos da região. Contudo, estávamos absolutamente cegos para o que era mais claro nas fontes – no Kaabu as mulheres tinham poder político e liberdade sexual.

Nos Arquivos Históricos da Guiné-Bissau, encontramos um livro de atas de julgamentos realizados em Farim de 1913 a 1918, início da ocupação colonial. A quase totalidade dos casos registados diz respeito a mulheres fugidas, a raptos de mulheres e a levirato. Os julgamentos ajudaram-nos a entender de que forma, no início do século XX, Islão e colonialismo tinham visões bastante coincidentes sobre o papel destinado às mulheres. Desde o pioneiro estudo de Herskovits (1938) sobre o Daomey vários trabalhos se seguiram que demonstraram a importância das mulheres no sistema político das sociedades fon, asante e iorubá. Descrevendo o “dual-sex system” presente entre os igbo da Nigéria, Okonjo (1976) e Allen (1976) mostram como os observadores brancos apagaram o papel político da mulher igbo. Nos discursos coloniais sobre leis e costumes tradicionais dos igbo o papel político da mulher desapareceu e cristianismo veio dar a estocada final.

A bibliografia sobre mulheres e poder político em África tornou-se entretanto vasta. Na Senegâmbia do Sul, contudo, a historiografia tem mostrado sobretudo o importante papel das mulheres no comércio (Havik 2004). As *nharas* da Guiné-Bissau, ou as *signares* do Senegal, mulheres ligadas a linhagens influentes que casavam com comerciantes brancos e que adquiriram grande poder, são caso bem conhecido (Brooks

1976, ). Sobre poder político, pouco.

Começamos esta tese com a análise do mito de Tenembá – o mito fundatório do império. Em 1 procuraremos mostrar como uma história sobre mulheres que exerceram poder político até ao século XIX foi transformada numa história de origem da matrilineariedade. Em 2, como a conversão ao Islão contribuiu para o fim deste poder. Em 3, como foi criada pela historiografia uma estrutura política mandinga que apagou diversas identidades que ali estavam presentes até ao século XIX. Em 4, aplicamos a ideia de estado guerreiro e chefe de guerra temporário ao Kaabu. Por fim, em 5, mostraremos como no início do século XX as visões de mundo dos colonos brancos ajudaram a completar aquilo que a conversão ao Islão já tinha começado e em como mudanças religiosas menos óbvias ao nível das iniciações e das instituições de combate à feitiçaria atacaram a liberdade sexual das mulheres.

No fundo, quisemos mostrar que na Senegâmbia do sul, interior e costa não foram tão diferentes quanto isso.

## Capítulo 1. O início, Tenembá e suas filhas

Há referências enigmáticas ao papel político das mulheres no Kaabu. Diz-se que antes da ocupação mandinga a região era conhecida como Musu Bancó, o “país das mulheres”. Cissoko, sobre o Niumi e Badibú, diz que ali, “algumas mulheres nianthió exerciam o poder real (mansaya)” (Cissoko 1969: 333). Para o Kaabu, os historiadores têm remetido as mulheres com poder político para um tempo anterior à chegada de Tiramakan e dos mandingas. O mesmo que dizer um tempo distante que ninguém sabe quando foi perdido algures na noite dos tempos. Este tipo de conversa tem impedido qualquer tipo de perspectiva histórica sobre o assunto.

Há consenso entre os historiadores do Kaabu de que o mito da *nhantchóia* explica como se formou um império politicamente independente do Mali e com um novo sistema político. No mito, os historiadores têm visto a cartilha de organização política do império.

O mito da *nhantchóia* conta a origem dos *nhantchos*, os únicos com acesso ao trono de Cansala. Uma “casta aparte” ou uma “aristocracia”, como os historiadores lhes têm chamado. Mamadou Mané chamou à implementação da *nhantchóia* uma verdadeira revolução institucional. Mané diz o seguinte sobre o assunto:

“No século XIII (...) os imigrantes mandingas do Kaabu, em detrimento dos autóctones, apropriaram-se progressivamente do poder político (...) A revolução política operada pelos mandingas foi acompanhada da implementação do patriarcado. Contudo, como a Nyanthioya nos mostra, os traços do matriarcado não tinham desaparecido totalmente. Esses traços resistiram na forma matrilinear de transmissão do poder político (...) Com a Nyanthioya, a organização político-administrativa (...) tornou-se mais centralizada e personalizada. Durante a fase federal cada uma das províncias era largamente autónoma, com seu próprio chefe que fazia um ato de aliança com o imperador do Mali em Niani (...) uma organização política fraca e que não era do gosto de todos, sobretudo dos partidários de um poder político central forte. Estes impuseram-se no final do século XIII ou início do século XIV, realizando uma grande revolução institucional, a que deram o nome de Nyanthioya. Para reforçar essa revolução que excluiu do poder central os clãs Sonko, Sagna, Mandjan e Djassi, os Sané

e os Mané instauraram a mística Nyanthio” (Mané 1991: 106).

Das muitas versões do mito, Mané escolheu esta:

“Os Nyanthios eram descendentes de três mulheres sobrenaturais nascidas numa gruta no Kaabu, filhas de pai «djín» (génio da natureza) e de mãe princesa mandinga chamada Ténemba, que fugiu da corte de seu pai, o imperador do Mali. Que ascendência sagrada e prestigiosa! É esta versão da origem dos Nyanthios, veiculada pela lenda, que persiste até aos dias de hoje. As três mulheres que deram à luz os primeiros nyanthios chamavam-se Balaba Tinkida, que se instalou em Patiana, Ufara, que se estabeleceu em Sama, e Kani, que morava em Jimara. Por esta razão, Patiana, Sama e Jimara, foram consideradas as únicas províncias nyanthio do Kaabu. As outras províncias eram koring. Os koring constituíam uma parte da aristocracia reinante que vinha depois dos Nyanthios; eram os chefes de guerra e governadores de província. Seus sobrenomes eram Sonko, Sagna, Mandja, Djassi. Se colocarmos entre parêntesis o mito e a lenda, podemos nos aperceber que a *Nyanthioya* funda um novo poder, poderoso porque dominado por uma minoria. Essa minoria obteve legitimidade reclamando-se descendente de dois nomes prestigiosos do Mali – Tiramakan Traore e Tenembá, filha de um mansa do Mali. Melhor, para assegurar a coesão e reter o poder, os *Nyanthios* instituíram a matrilinearidade, que seria um vestígio da influência das Musu-Mansa (rainhas) do tempo em que os mandingas não eram ainda preponderantes no Kaabu. Alguém é *nyanthio* apenas pelo lado da mãe e deverá utilizar os nomes Sane e Mane (...) todos os outros nomes se encontravam excluídos do poder supremo (*Mansaya*) no Kaabu. Mesmo os Sane e Mane que não eram filhos de mãe *nyanthio* (e estes eram a maioria) se tornavam apenas *Mansaring*. (...). O advento da *nyanthioya* perturbou as instituições políticas do Kaabu. Mesmo a capital nacional mudou de lugar e de nome. Kansala substituiu Mampating. A *Mansaya* tornou-se rotativa em Kansala entre Sama, Pathiana e Jimara, que constituíam as províncias *nyanthios*” (Mané 1991: 106).

Bakary Sidibé, também decidiu apresentar uma das versões:

“Mankotoba Sane, um descendente ou contemporâneo de Tiramakang Sane, teve três filhos (...) que fundaram as casas reais de Sama, Jimara e Pachana. Koly, descendente de um destes homens, encontrou uma mulher misteriosa chamada Balaba. As filhas de Balaba casaram nas três casas reinantes de Sama, Jimara e Pachana. Balaba



é a ancestral materna dos *nyanchos*, os nobres-guerreiros do Kaabu (...) Apesar da dinastia reinante do Kaabu descender de Tiramakang pela linha paterna, a linha materna determinava quem usava o título de *nyancho* ou *koringo*, e assim, se era ou não elegível para ser imperador do Kaabu (...) Balaba, uma mulher misteriosa de origens desconhecidas, vivia numa gruta perto de Mampating, no Fuladu, de onde tinha medo de sair exceto de noite. Certa noite, um caçador encontrou a gruta e, pensando tratar-se de uma cova de um porco espinho, esperou na entrada e viu Balaba entrar no buraco (...) o caçador contou o que viu ao seu cético governante – Sama Koli de Sama. Voltou à entrada da cova com um homem de Koli para confirmar o acontecimento. Quando a história do caçador foi confirmada, os ferreiros de Sama Koli consultaram seu *jalang* (fetiche) e disseram-lhe que ele podia capturar a rapariga fazendo ofertas e tocando tambores perto da gruta numa noite de quinta-feira. Sama Koli assim fez e seus griôs capturaram Balaba (...). Alojaram-na numa casa em Medina-Wuropana, onde um jovem príncipe filho de Sama Koli, e descendente de Tiramakang, dormiu com Balaba em segredo até que ela engravidou. Depois de dar à luz foi retirada da casa para viver entre os mandingas (...). Suas quatro filhas fundaram as quatro linhas *nyancho* casando com os governantes de Jimara, Sama, Pachana e Saloum (...) Não conhecendo as origens de Balaba e impressionados por suas qualidades misteriosas, os mandingas atribuem a seus descendentes certos poderes mágicos. Os nascidos da descendência feminina de Balaba eram chamados *nyancho* (no Saloum, *guelowar*) e olhados com temor” (Sidibé 2004: 15).

Mané e Sidibé escolheram realçar a ligação ao Mali. Em Mané, Tenembá é filha do imperador do Mali. Em Sidibé, Balaba tem filhos com um descendente de Tiramakan. Enfim, cada um escolheu a versão que lhe aprouve e na *nhantchóia* viram a justificação da implementação do regime matrilinear e de rotação de poder no trono em Cansala. Não sendo características do sistema político do Mali a sua existência no Kaabu precisava ser justificada. Mané vê a matrilineariedade como uma subsistência pré-mandinga, uma herança do tempo das *musu-mansa* que há séculos tinham perdido o poder. Carlos Lopes vai mais longe e diz que “a linhagem matrilinear exerceu uma enorme influência em toda a extensão do Kaabu, mas ultrapassou largamente as suas fronteiras, atingindo todos os Estados vizinhos de origem mandinga” (Lopes 2005: 26).

Lopes parece acreditar que o modo de sucessão matrilinear, tão presente em tantos povos senegambianos, se deveu a influência do Kaabu.

Nem todas as versões do mito da *nhantchóia* apresentam Tenembá, ou Balaba, como uma mera paridora de *nhantchos*.

Como referimos atrás, o *tarikh* de Bijine foi uma das fontes mais utilizadas pelos historiadores do Kaabu. O *tarikh* apresenta também sua versão da *nhantchóia*. Em 2007 Giesing e Vydrine publicaram lado a lado a versão do *tarikh* recolhida em 1934 por Jorge Vellez Caroço, uma cópia do manuscrito de 1996, e a transcrição de uma leitura do *tarikh* feita em 1988 por al-Hajj Ibrahima Koobaa Kasama, o à data proprietário do manuscrito. A versão recolhida por Vellez Caroço é bastante semelhante à leitura feita por Koobaa Kasama. Os *tarikhs* ajami são uma espécie de guia para leituras orais – frases curtas destinadas a ser complementadas por um comentário do leitor. Na versão de Vellez Caroço os comentários orais estão incorporados no texto. Cornelia Giesing notou que al-Hajj Koobaa Kassama desprezava a história dos *nhantchos* por achá-la “uma história de pagãos”. Contudo, quando aceitou complementar o que estava escrito no *tarikh* com seus comentários orais, contou uma versão bastante semelhante à recolhida por Vellez Caroço (Giesing 2007: 40).

A versão recolhida por Vellez Caroço em 1934 diz o seguinte:

“Sum-Djéta-Conati, régulo de Mandim, tinha duas filhas de nome Tenem-Bá e Cutam (...) muito cobiçadas e assediadas (...) Um dos pretendentes, como fosse repudiado por Tenem-Bá, movido pelo despeito, fez-lhe notar que ela não tinha razão para ser tão orgulhosa, pois bem sabia que não era filha de Sum-Djeta, mas sim de um amante de sua mãe. Desgostosa com semelhante revelação (...) Tenem-Bá resolve fugir, convidando sua irmã Cutam para a acompanhar, e certa noite abandonaram a tabanca, seguindo o caminho dos emigrantes (...) Mandou, então, o régulo, que todos os seus homens (...) procurassem suas filhas (...). Não tardaram (...) a aproximar-se das fugitivas que (...) se refugiaram num covil de animal selvagem, situado no meio de uns pedregulhos, no território Mam-Patim. Ali permaneceram durante longo tempo (...) até que certo dia (...) foram descobertas por um caçador fula (...) Impressionado e admirado com aquele estranho acontecimento o caçador correu à povoação de Pirada, no território de Paxana, a contar ao chefe o que havia presenciado (...) foi resolvido que, no sábado

seguinte, gente da confiança do chefe acompanhasse o fula ao local indicado e observasse o que se passava. Assim aconteceu e, escondidos no matagal (...) as raparigas saíram do covil (...) Pasmados, os emissários correram a Pirada para comunicarem a curiosa e estranha aparição (...) e desde então o chefe manifestou o desejo de possuir as raparigas. Receando, porém, que a empresa fosse difícil, consultou alguns dos seus «grandes», e um deles aconselhou-o a que mandasse construir uma rede por um ferreiro e com ela facilmente conseguiria apanhá-las. Feita a rede, seguiram para o local os encarregados da missão e ali aguardaram a saída das raparigas; e quando uma delas rezava e a outra tinha recolhido ao covil, correram à entrada que taparam com a rede. Assustada esta com o barulho que ouvira, correu à porta e, vendo-se enclausurada, gritou pela irmã, que vindo em seu auxílio, foi cercada e feita prisioneira, tendo então sido conduzidas as duas irmãs para a tabanca (povoação do chefe) (...) Já na povoação, foi-lhes oferecida água e comida, mas tudo elas recusaram. Então foi o chefe a Propana comunicar o sucedido ao «grande» da região, um mouro de grande prestígio, muito conceituado como feiticeiro benfazejo, e de nome Mam-Pró, e este aconselhou-o a que não dessem de beber nem de comer a uma delas, Tenem-Bá, por ser a mais velha, e a conservassem durante três anos numa casa redonda, sem portas nem janelas, propositadamente construída para tal fim. Foi assim Tenem-Bá encerrada na sua original prisão durante o tempo prescrito, passado o qual foi casualmente descoberto por alguém que passou junto do local, que lá dentro se ouvia o bater de palmas, cantos e danças animadas, o que denunciava a existência de mais pessoas que não só Tenem-Bá, quando só esta lá devia estar. Correram então a consultar novamente Mam-Pró e este aconselhou-os então a que destruíssem a prisão e deixassem a mulher sair livremente. Qual não foi o espanto de toda a gente ao encontrarem Tenem-Bá, com três crianças, suas filhas, nascidas fatalmente do Milagre do Irã e revestidas por isso de poder sobrenatural. A nova correu mundo e a alegria e o espanto foram grandes em toda a região (...) À mais velha foi dado o nome de Ufará, à segunda o de Cadjé e à mais nova o de Bala-Bá-Tinquidá. Não havia dúvida que se tratava de um milagre e era grande o desejo que todos manifestavam em possuir uma das raparigas. Um rapaz de Sama que à Pirada viera em peregrinação, pede em casamento Ufará. Aconselharam-no os seus maiores a que tal não fizesse, porque ninguém sabia quem era o pai das raparigas, e que

se tratava certamente de um ente cheio de feitiço, pois até vivera três anos sem comer nem beber. Mas a nada atendeu o pretendente, e contratado o casamento, que mais tarde se realiza, do matrimônio nasce uma filha (...) Assim aconteceu também com as outras duas irmãs: Cadjé casa com um rapaz de Djimará (...) Bala-Bá-Tinquidá, por sua vez, casou-se com um rapaz de Paxana. Foram estes casamentos que deram origem às famílias reinantes em cada um dos territórios respetivos (...) A descendência de Tenem-Bá passou a ser designada por Nhantchô, ou seja, a família Nobre, a família dos reinantes.

Certo dia Tenem-Bá foi de Pirada a Propana cumprimentar Mam-Pró, e os cumprimentos foram tão demorados que ela não mais voltou, casando com Mam-Pró, pelo que dizia a má-língua desse tempo, e já nesse tempo havia má-língua, que ele era o pai das filhas de Tenem-Bá.

Filha do grande rei mandinga Sum-Djéta-Conati, habituada como fora a viver na corte e sentindo correr-lhe nas veias sangue real, Tenem-Bá alimentava ardentemente a esperança de ver os seus descendentes governar naqueles territórios (...) Certo dia provoca uma reunião com as suas filhas e dá-lhes conhecimento de suas aspirações e dos seus desejos, pondo-as ao facto dos meios de que dispunha para conseguir a sua realização. Era o território de Propana que ela julgava mais propício para ser a sede da sua realeza, e servindo-se do seu ascendente sobre Mam-Pró, ela conseguiria que esse território lhe fosse dado. Tudo o mais seria fácil. Mam-Pró estava cego e já cansado. Dessa circunstância se aproveitaria ela habilmente para atingir os seus fins, e assim tudo ficou combinado. Tenem-Bá depressa arquitetou o seu plano, e um dia manifestou a Mam-Pró o desejo de ir a Pirada pedindo-lhe para guardar durante a ausência as suas pulseiras de prata, ao que ele acedeu (...). Tenem-Bá, que observava atentamente todos os movimentos do marido depressa se apoderou novamente das pulseiras, seguindo para Pirada (...). De regresso pediu ao marido a devolução das pulseiras que, como era de prever, não mais apareceram. O escândalo seria inevitável e Tenem-Bá, senhora do seu papel não hesitaria em provocá-lo, se o marido lhe não pede para guardar segredo, oferecendo-lhe em troca das pulseiras roubadas o que ela mais desejasse (...). Aproveita habilmente a situação e não hesita. Em troca das pulseiras pede a Mam-Pró a posse do território de Propana, e ele acede aos seus desejos. Tenem-Bá é desde então a senhora

absoluta de Propana e reunindo as suas filhas com elas assume a chefia do território até que estabelecidas fossem as normas a seguir na reinança e respetiva sucessão. Acompanhando as filhas, vieram então para Propana, vários núcleos de indígenas, representando as populações dos seus respetivos territórios, Sama, Paxana e Djimara, edificando a povoação a que chamaram Cam-Salá. Reúne depois a Assembleia magna dos representantes de todos os territórios sob a jurisdição de Tenem-Bá e suas filhas afim de decidirem sobre o magno problema de reinança e sucessão do poder central. Com o voto unânime de todos os interessados, se deliberou que a sede do governo seria em Cam-Salá e que a reinança começaria pelos descendentes da filha mais velha Ufará – território de Sama – seguida depois pelos da segunda filha, Cadjé – território de Djimará – e, por último, pelos da terceira filha, Bala-Bá-Tinquidá, território de Paxana – voltando depois aos primeiros e seguindo a ordem estabelecida. O Régulo escolheria seu primeiro ministro, num território que não fosse seu” (Caroço 1948: 102).

Nesta versão recolhida em 1934 Tenembá não é apenas a mulher capturada pelo rei com a ajuda dos *nhamalá* (ferreiros e griôs) mas aquela que com um plano ardiloso toma posse do território e, em conjunto com suas filhas, o divide e institui um novo sistema político. Tal como na versão de Mané, Tenembá é descendente de Sundjata, imperador do Mali, mas há dúvidas em relação a sua legitimidade. Cornelia Giesing, que fez uma análise mais aprofundada do mito nota que na versão da *nhantchóia* de Bijine os marabus djacancas (que são os detentores do *tarikh*) ocupam um lugar central. Nesta versão, Mam-Pró, marabu, aconselha o chefe, casa com Tenembá e entrega-lhe a terra. Para Giesing a mensagem sócio-política do mito é seguinte: “no plano metafórico, o «saber governar» é simbolizado por essa mulher, e é assim um dom, único e não recíproco, da parte dos marabus (ou dos *nhamalá*) aos guerreiros e chefes do Kaabu. Por toda esta região, conhecemos casos de muçulmanos mandingas que casaram as filhas do país, sem em troca oferecerem suas filhas aos pagãos. Nas tradições orais do sul senegambiano, o motivo do casamento entre a filha (ou a filha da irmã) do rei com um estrangeiro, muçulmano e membro de um outro grupo étnico, aparece frequentemente como o ponto de partida de uma interrupção da sucessão matrilinear (...) no mito do Kaabu, pelo contrário, é o inverso que se dá: a mulher estrangeira casa o rei, e graças a uma trapaça, toma-lhe o país e introduz o sistema de sucessão

matrilinear. Essa estrangeira pertence sempre ao partido dos muçulmanos. De acordo com o *tarikh* mandinga de Bijine, a primeira *nhantcho* é de origem jacanica, o que coloca estes comerciantes estrangeiros no Kaabu, na origem do poder sobre o território (...) Todas as versões do mito se jogam em torno da relação entre os guerreiros-reis soninques e os marabus, e todas as versões propagam um código que não prevê que as filhas de muçulmanos se casem com os chefes pagãos”. Concordando em geral com a análise de Giesing, não nos parece que os marabus tenham um papel central em todas as versões do mito. Como Giesing reconhece, a origem da mulher mítica é um tema variável e “conforme o transmissor do mito, esta mulher surge como estrangeira ou como autóctone, e neste último caso enquanto mulher avatar de um porco espinho, símbolo da sexualidade feminina e de uma força mítica inerente à terra. Nestas outras versões, a mãe dos *nhantcho* é simbolicamente transferida e próxima das populações pré-mandingas do Kaabu (do Bajar, terra de padjadincas), e ela pertence, de acordo com a perspectiva mandinga, à classe dos autóctones do mato” (Giesing 2007: 175). Versões do mito ligadas aos “autóctones do mato” foram recolhidas por Jean Girard (1992) que publicou dez versões da *nhantchóia* (anexo 1). Girard interessou-se especialmente pela questão da gruta onde se esconde a mulher, uma constante nas várias versões do mito. Seu objetivo era o de mostrar a existência de uma civilização troglodita pré-mandinga nos territórios de bassaris, conhaguis e padjadincas e que teria precedido a dos mandingas do Kaabu. Girard fez diversas escavações em “cavernas rituais de uma civilização de clãs matrilineares trogloditas”. No mito da *nhantchóia* viu uma representação da união entre os clãs matrilineares Sané e Mané que ocupavam o território em período anterior ao século XIII, representados por Tenembá, com os guerreiros mandingas. Para Girard, Tenembá “simboliza a disponibilidade sexual das mulheres bassari e sua revolta, na qualidade de mãe de uma progeneratura de pais desconhecidos, mas não menos legítimos, e atesta a persistência do sistema matrilinear fora do regime dotal antes da abdução aculturativa”. Duas das versões recolhidas por Girard dizem-no explicitamente: “não se amarra casamento entre os Nyantyo”. Sidibé, também chamou a atenção para este último ponto dizendo que a forma como a mulher é encontrada e como engravida foi levada muito a sério pelos habitantes do Kaabu e que “às mulheres nyancho eram dadas muitas liberdades e nem sempre casavam da forma

mais comum. Muitas, apenas adotavam um governante ou um príncipe como seu «marido» até que ficassem fartas dele ou que fosse mais vantajoso deixá-lo” (Sidibé 2004: 15). Niane diz o mesmo: “devido a sua posição na corte, isto é, sendo irmãs do mansa e por isso mães de futuros reis, eram conhecidas por mudarem de parceiros” (Niane 1989: 88).

Tendemos a concordar. Se há tema frequente no mito é o de um casamento e uma gravidez não convencional – a recusa, a fuga, e o pai desconhecido. Contudo, em Mané, Sidibé, Giesing e Girard, a mulher é remetida para o papel de progenitora de *nhantchos* e sua representação enquanto ser com poder político tem sido deixada para o campo mítico. Girard, como todos os historiadores do Kaabu remete as transformações, ou a “abdução cultural”, como lhe chama, para um obsessivo século XIII.

Poderíamos continuar com interpretações especulativas sobre o significado metafórico do mito mas talvez haja vantagens em sair desse campo. Não é preciso recuar ao século XIII sobre o qual não temos informação. Basta que fiquemos pelas escassíssimas fontes escritas que falam do Kaabu no século XIX.

O texto de Bertrand-Bocandé de 1849 tem sido o mais citado para falar do sistema político do Kaabu. Ali, os historiadores viram a confirmação do mito da *nhantchóia* no que diz respeito à rotação de poder em torno do trono de Cansala. O trecho mais utilizado tem sido o seguinte:

“Cabou, grande divisão que compreende os seguintes países: Goussala, Toumanna, Kankoumba, Chagnia, Manna, Sama, Payonko, Nianpai, Pakis, Jimaral, Kantor e Gansala. Gansala é o país principal do Cabou. Os chefes dos territórios de Sama, Payonko, e Jimaral, além da família residente em Gansala, aí reinam sucessivamente. O rei de Jimaral reina hoje e ele é, de uma certa forma, rei de Jimaral e imperador do Cabou (Cabou-mansa-bâ)” (Bocandé 1849: 68). O resto do texto de Bocandé não foi levado tão a sério: “A igualdade mais absoluta existe entre a maior parte destes povos (da Senegâmbia do Sul). No Cabou, pelo contrário, há uma casta à parte, um sangue privilegiado, que, transmitido pelas mulheres, se perde nos homens na terceira geração. Neste país, as mulheres podem reinar e desfrutam de grande autoridade” (Bocandé 1849: 68). A última frase sequer tem sido referida pelos historiadores. Fosse esta a única referência a mulheres com poder político durante o

século XIX, a obliteração estaria justificada. Mas não é. Francisco Travassos Valdez, deixou um relato de uma viagem feita à Senegâmbia em 1852. Diz o seguinte sobre o sistema político mandinga:

“O reino entre os povos mandingas é hereditário, mas há somente três famílias que podem suceder na coroa, ao que chamam Farim-bá. Ainda que a coroa esteja em alguma das duas ultimas, nada se decide de importância sem tomar o voto da primeira, que se denomina Farim-cunda, e as duas outras Gam-farimjon e Gam-serali. O governo é puramente aristocrático e feudal, pois os negócios importantes resolvem-se com os votos dos mansajons do rei, o que quer dizer escravos do rei, e que este executa as deliberações do conselho ou assembleia, ao mesmo tempo que não pode ceder do que pertence à coroa senão em benefício do estado. Este divide-se em distritos ou nhanchó-bancos, que pertencem de propriedade aos fidalgos, que os governam despoticamente como os barões da idade média. As mulheres nhanchós têm igualmente os seus distritos, que governam tão despoticamente como os homens, e gozam da liberdade de entreter muitos amantes, como os varões muitas concubinas, sem que disse lhes provenha desaire algum; mas o que elas principalmente desejam (como as fidalgas da nação dos bijagós), e que procuram satisfazer quando podem, é ter filhos de um branco, porque têm para si, que são eles os verdadeiros fidalgos que muito melhor deixariam a sua raça. A descendência masculina entre eles não transmite a fidalguia, o que não acontece à feminina, e o que por fidalgo se entende que nada há que possa fazê-lo perder essa qualidade” (Valdez 1864: 386).

Mais uma vez, fosse esta a única descrição deste género, poderíamos pensar tratar-se de um dos delírios tão frequentes no texto de Valdez. O tema da mulher com poder, ligada a famílias influentes, e que se liga a um branco com quem tem filhos, tem sido tratado pela historiografia que tratou do comércio e das sociedades mestiças da costa (p.e. Brooks 1980 e Havik 2004) mas nestas descrições temos algo diferente. Não é o homem que busca a mulher influente para o ajudar nas relações comerciais. São mulheres que escolhem quem querem como amante. Valdez deixa uma descrição mais concreta para Fá, território fronteiro ao Kaabu:

“o presídio português de Fá (...) em terras de beaffares que o cederam ao governo em 1826 ou 1827 (...) o território onde está situado este estabelecimento



pertencia a uma preta denominada a Fidalga de Fá, de nação beaffare, que patrocinava muito os brancos desde que se tomara de amores com um morgado do engenho de S. Tiago em Cabo Verde, que passara a Bissau e dali a Geba, chamado José Valério de Santa Maria (...) chamando a dita fidalga cristãos de Bissau, para sossegar o seu amante que se queria retirar com o receio de que por sua morte não houvesse quem lhe rezasse por alma (Valdez 1864: 360)<sup>6</sup>. Para territórios próximos do Kaabu, aqui e ali, de forma dispersa, encontram-se trechos que deixam pistas sobre o papel político que as mulheres exerceram. Philip Beaver, o inglês que tentou estabelecer uma colônia na ilha de Bolama em 1792, dizia que Woody Toorey, era rainha de Bolola, e regularmente o “pressionava a ir a sua povoação” (Beaver 1805: 304). No rio Grande de Buba, onde fica Bolola, Beaver tentou negociar a compra de um pedaço de terra aos dois reis de Guinala. Durante as negociações, a dada altura, o rei Matchore e cerca de vinte homens e mulheres vêm a bordo do barco de Beaver. Niobana, o outro rei, “por estar doente ficou em sua povoação (...) mas enviou sua mulher principal com seu bastão para o representar” (Beaver 1805: 106).

As poucas fontes escritas disponíveis parecem indicar que, durante o século XIX era frequente mulheres dirigirem territórios. Mais surpreendente talvez seja o fato de nessas escassas fontes escritas do século XIX encontrarmos uma versão do mito da *nhantchóia*.

Hyacinthe Hecquard, geógrafo, militar, e diplomata francês, partiu de Casamansa em 1850 e foi até ao Futa Jalon. Atravessou vários territórios do Kaabu, e demorou-se no Paquisse (ou Pachise, Pakis, Paquésí). Visitou a capital, Canquelefa, uma povoação com cerca de 2000 habitantes. Da *tata* ou fortaleza de Canquelefa deixou inclusive uma aguarela. Hecquard foi recebido por Mansa Bakar, o rei do Paquisse, de quem disse o seguinte: “o rei Bakar é muçulmano bem como parte de seu povo, o restante não tem nenhuma religião (...) O rei Bakar é filho de um marabu que casou uma Guelware. Neste país, bem como em Pourada ou no Kangaye, a realeza e mesmo a nobreza, é transmitida pelas mulheres. Assim, pela morte de Bakar, que ainda não pôde

<sup>6</sup> No AHU, encontra-se guardado um documento de 1752, que diz que “o fidalgo do Reino de Degola, Ossom Tamba Ôchó Nanquim, com todos os grandes do seu reino, doa ao capitão mor da Praça de Cacheu o território chamado Fáa” (AHU, Guiné, Caixa 2, Francisco Roque Sotomayor ao rei de Portugal, 22 de agosto de 1752).

desposar uma Guelware, será o filho mais velho de sua irmã que reinará” (Hecquard 1853: 207). Por esta descrição vemos que a sucessão matrilinear estava presente no Paquisse em meados do século XIX. Hecquard utiliza o termo *guelware* como sinónimo de *nhantchô*, e Mansa Bakar explicou detalhadamente a Hecquard a origem desta forma de sucessão no Kaabu:

“Vejam os que me disse o rei, sobre a origem deste modo de sucessão. Em outros tempos o Cabou era um reino poderoso governado por um único príncipe, que, casado durante muito tempo com uma mulher que muito amava, e que lhe deu muitos filhos, se apercebeu que esta lhe era infiel. Surpreendeu-a a dormir com um de seus cativos e, atacado pela cólera, fez enterrar os dois vivos. Dúvidas se levantaram em seu espírito sobre a legitimidade de seus filhos, e se desesperava da possibilidade de deixar seu reino a herdeiros talvez fruto de um comércio criminoso com um escravo. Um dia um marabu Yollof veio a Pourada e disse ao príncipe para se dirigir a Deus e que se fizesse muçulmano porque Ele lhe enviaria consolo. Assim o fez, e alguns dias depois, indo para o seu campo de cultivo, viu saírem da terra as três mulheres mais belas que já tinha visto. Falavam uma língua que ele desconhecia e que apenas o marabu compreendia. Levou-as consigo e casou as três: eram as Guelwares. Apesar de já avançado em idade teve com elas seis filhos, três rapazes e três raparigas. Seguindo os conselhos de seu marabu, que não o havia mais deixado, deu suas três filhas em casamento aos chefes mais poderosos do país e dividiu seu reino em três partes iguais, formou três Estados que repartiu por seus filhos, entregando ao mais velho o Kangaye, ao segundo Pourada, e ao terceiro o Paquésí. Por fim, para evitar a seus sucessores o medo que o havia cruelmente atormentado, decidiu que seriam os filhos homens de suas filhas que sucederiam a seus filhos, aos quais ele daria seus cunhados para apoio no caso de, após a sua morte, os filhos de sua primeira mulher mostrassem pretensões ao trono. De fato, aquilo que previa aconteceu. Mas após uma longa guerra, os Guelwares, apoiados pelo Fouta-Dialon, caçaram seus irmãos no Baixo-Cabou, que os abandonaram. Desde essa época, que são sempre as mulheres que transmitem a soberania e a nobreza” (Hecquard 1853: 207).

Hecquard interpretava da seguinte forma o que lhe contou Mansa Bakar: “Se retirarmos a esta tradição as ficções que a envolvem, veremos que há no Saloum uma

família de Guelwares muito influente e que em tempos deu os reis a esse país. É provável que em uma das revoluções frequentes nos reinos de África, uma parte dessa família tivesse emigrado, vindo-se estabelecer no Cabou sob a proteção do rei, que desposou as mulheres. Apoia esta hipótese o fato de entre os Guelwares do Cabou encontrar-mos os traços finos dos Yollofs” (Hecquard 1853: 207). Uma hipótese interessante a de Hecquard e contrária àquela que os historiadores têm sugerido para explicar a matrilinearidade no Sine Salum. Os *guelowar* são a classe reinante matrilinear do Sine Salum. Várias tradições orais falam da ligação dos *guelowar* ao Kaabu. Como vimos atrás na versão da *nhantchóia* de Sidibé uma das filhas de Balaba dá origem aos *guelowar* do Sine-Salum. Uma outra versão explica a origem da matrilinearidade no Sine Salum pela migração para o Sine de Mansa Wali Mané do Badiar e de sua irmã Sira Badiar (o Badiar faz fronteira com o Paquisse) (Mané 1991).

A versão de Mansa Bakar contradiz também a teoria de Mané de que a *nhantchóia* simboliza o momento em que é introduzido o poder centralizado no Kaabu. Na *nhantchóia* de Mansa Bakar ela simboliza o momento de rutura em que se dá a separação do baixo e do alto Kaabu. Esta versão, parece-nos, é indício de que o Kaabu não foi exceção no processo de fragmentação política que ocorreu generalizadamente por toda a Senegâmbia do Sul a partir do final do século XVII. Sobre isso falaremos no capítulo 4.

Mansa Bakar, filho de um marabu e de uma *guelowar* parecia ter interesse em colocar um marabu como personagem central da *nhantchóia*. É o marabu que oferece a solução para o desespero do rei causado pela infidelidade da mulher. Quando o rei aceita se converter tudo se resolve. Mas como vimos, Hecquard dizia que ao contrário do rei parte da população não era muçulmana.

Uma outra versão da *nhantchóia* foi recolhida por Bakary Sidibé no Paquisse em 1975. Arfang Lasana Sanneh, natural de Canquelefa, com 78 anos em 1975, contou a Bakary Sidibé que dois filhos de Tiramakan, Mansa Kimintang e Mansa Sumang Koli, migraram e se fixaram em Mampating. Um sapateiro descobre Timpakolo (a cova do porco espinho) e a rapariga que ali habitava é pega para o rei com uma armadilha dos *nhamalá*. Quando lhe perguntam se é uma *djin* ou um ser humano, responde «metade de mim é ser humano a outra é *djin*. Sou *nyancho*». A rapariga é presa numa casa,

protegida pelos sapateiros, e pare quatro filhos e três filhas de forma misteriosa. O filho mais velho ficou em Sama, o segundo em Pachana, o terceiro em Jimara, o quarto em Badora, o quinto em Chanya, e o sexto foi para o Pachisi. Estas eram as seis famílias *nhantcho*. Até aqui nada de muito extraordinário. As repetições e variações habituais e a inserção do Paquisse (e de Badora, que tem ligações ao Paquisse) entre os territórios *nhantcho* com acesso ao poder de Cansala. Mansa Bakar em sua versão da *nhantchóia*, também fez o mesmo com o Paquisse. As típicas variações que dependem de quem conta a história. Arfang Sanneh continua seu relato falando sobre a fundação de Canquelefa e a sucessão de seus *mansas* (ou chefes, ou reis):

“Quando morreu o mais velho dos *nhantchos* a realeza ficou em Pirada. Mansa Wali ficou e Mansa Kelefa partiu e (...) construiu Kankelafa (...), reinou por 33 anos e morreu. Depois veio Mansa Chanyari, filho da mesma mãe, que reinou por 25 anos e morreu. Mansa Kananki reinou mais do que isso, por 125 anos e morreu. Depois Kura Wali reinou por (?) anos e morreu. Quando Kura Wali morreu, os *nhantchos* eram muito novos. A terra foi entregue a Mansa Fenda, uma mulher. Mansa Fenda reinou por 12 anos. Pegou nas riquezas do estado e gastou em contas, ouro, e roupa tingida com índigo. Mansa Nyang Sira tornou-se homem. Mansa Fenda e Mansa Nyang Sira (ou Bammang Nyansira) eram filhos da mesma mãe. Os homens disseram: «há que pôr fim ao reinado desta mulher porque ela vai destruir a terra. Todas as riquezas gastas em contas e ouro...». Então os homens roubaram os tambores reais à mulher e levaram-nos para Sankulari para coroar Mansa Nyang Sira. Mansa Fenda disse: «não estou vendo os tambores reais». Nenhum dos homens jovens que normalmente esperavam por ela ali estava. Uma mulher velha disse-lhe: «os homens estão cheios de planos». De noite ouviram-se os tambores em Sankulari, onde se coroam os reis. As mulheres pegaram em paus e disseram que iam lutar com os homens jovens. A mulher mais velha chamou Mansa Fenda e disse-lhe «o reinado de uma mulher não dura muito, os homens fizeram-te regente da terra mas agora retiraram-te». Mansa Nyang Sira reinou por 26 anos, depois dele, seu irmão mais novo, Mansa Bakary, tomou o poder. Mansa Bakary (ou Bakar) reinou por 44 anos. Depois de Mansa Bakary veio Silati Jonying que reinou por 33 anos. Depois de Silati Jonying veio o meu pai, Mabang Dalas»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> OHAD, tape 359, Arfang Lasana Sanneh, Kankelafa, 6/4/1975.

Em 2015 fomos a Canquelefa. Referiram-nos o nome de Fenda Ba Sane, uma mulher que tinha reinado mas sobre quem nada mais se sabia. A memória de Mansa Bakar, pelo contrário, estava ali bem presente. Contaram-nos que Mansa Bakar vivia em uma aldeia isolada e que não o deixavam ser rei quando Aladji Secu Umaru Marufu, um dos mais famosos marabus da Senegâmbia, visitou Canquelefa e deu apoio a Mansa Bakar para tomar o poder. Parte da população converteu-se ao Islão. A partir desse momento duas *tata* coexistiram em Canquelefa. Uma, de Mansa Bakar, outra, de seus irmãos, que não aceitavam a conversão ao Islão. Quando Secu Umaru partiu de Canquelefa os não muçulmanos assaltaram-no no caminho e roubaram-lhe os presentes dados por Mansa Bakar<sup>8</sup>.

As versões de Hecquard, Arfang Sanneh, e Aladji Tidjani Sané cruzam-se. Mansa Bakar, que Hecquard visitou em 1850, seria provavelmente o irmão mais novo de Mansa Fenda, já que era o irmão mais novo de Mansa Nyang Sira, que era filho da mesma mãe que Mansa Fenda.

As diferentes versões parecem sugerir que Mansa Bakar é o representante de uma nova ordem que se converteu ao Islão e excluiu as mulheres do poder. A transição parece não ter sido tranquila e isso está bem presente nas tradições orais recolhidas em Canquelefa.

Faz sentido que Mansa Bakar, em sua versão da *nhantchóia*, coloque o marabu e a conversão ao Islão como origem da matrilineariedade. Era necessário justificar a anormalidade da matrilineariedade numa terra em que parte da população se convertera ao Islão mas em que a sucessão no poder era ainda feita por via matrilinear. Vários séculos antes, num momento em que numa região próxima se passavam coisas semelhantes, contava-se uma versão semelhante para explicar a origem da matrilineariedade. Álvares de Almada, no final do século XVI, dizia que entre os wolof “era costume antigo herdarem os filhos os reinos” porém o costume “se desfez, e não herdaram agora senão sobrinhos, filhos de irmãs da parte da mãe”. Também a ele lhe deram a explicação para a matrilineariedade: Em certo tempo um rei estava doente com lepra e um marabu disse-lhe que para se curar precisava se banhar no sangue de dois moços. Tendo o rei muitas mulheres e muitos filhos pareceu-lhe fácil degolar dois

---

<sup>8</sup> Aladji Tidjani Sané, Canquelefa, maio de 2015.

filhos. Suas mulheres, contudo, não aceitaram. Sabendo disto, duas de suas irmãs visitaram o rei e cada uma delas ofereceu um filho. O rei, “vendo-se são, considerando entre si de como as mulheres lhe não quiseram dar os filhos para a sua saúde, e que bem poderia ser não serem seus, chamou a corte, e (...) determinaram todos uma lei, que é até hoje guardada nos mais reinos jalofos (wolofs), barbacins (do Sine) e mandingas, a qual foi esta: que visto como os reis têm muitas mulheres e como bem pode ser não serem todos os filhos seus, e serem de outros pais, e que sendo assim herdariam os reinos alguns indevidamente, não lhes pertencendo, tirando-o a outros a quem de direito pertencesse, mandavam que daí por diante não herdassem os reinos naquelas partes os filhos dos reis, senão seus sobrinhos, filhos de suas irmãs da parte da mãe, porque estas sabidamente eram suas irmãs e seus filhos seus sobrinhos, e não os filhos de suas mulheres” (Almada 1961: 10). A origem da matrilineariedade justificada pela infidelidade da mulher como na *nhantchóia* de Mansa Bakar. A infidelidade, que é punida com a morte, provoca uma nova forma de sucessão. Os discursos sobre infidelidade da mulher, sua punição e seu controle, parece-nos terem bastante a dizer sobre o que se passou em períodos históricos concretos não tão longínquos quanto isso. É o que tentaremos fazer no capítulo 5. Aqui, procurámos apenas mostrar que mulheres a exercer poder político e a controlar territórios fizeram parte da realidade do Kaabu até há pouco tempo atrás. Sua saída de cena não se deu na noite dos tempos mas durante o século XIX. A história do golpe dado a Mansa Fenda pelos homens jovens do Paquisse surge no relato de Arfang Sanneh como o retrato simbólico, ou não, de uma exclusão das mulheres do poder político no Kaabu. A forma como é retratada, como uma esbanjadora das riquezas do reino em caprichos de mulher, representa bem a forma como a nova ordem vigente passou a excluir e a representar as mulheres.

Várias versões da *nhantchóia* falam de Tenembá e de suas filhas enquanto fundadoras e organizadoras do império. Talvez estas versões devam ser levadas a sério. Foram os historiadores e não aqueles que lhes contaram o mito que transformaram rainhas em paridoras de *nhantchos*. E talvez Tenembá, a mulher mítica escondida na gruta, tenha sido de fato rainha do Kaabu. Por volta de 1561 um povo chamado manes, falante de uma língua mandé, entrou pela terra dos sapes, os vizinhos do Kaabu. André Donelha dizia que “a origem dos Manes, dizem os antigos por tradição de seus avós e o

que deles ouviram, é que uma senhora mui principal, agravada do grande Imperador e monarca da Etiópia, Mandimansa, se saiu da cidade de Malem com um exército de seus parentes e vassalos e amigos, tão grande e copioso, que bastou a conquistar muitas e diversas terras e diversas nações (...) Esta senhora dizem que se chamava Macarico. (...) Aqui, dizem que de paixão do filho e velhice, morreu esta senhora, que havia mais de quarenta anos que saíra de Mandimansa. (...) Depois dessa senhora ser falecida, os seus capitães gerais passaram avante, até se meterem pelas terras da Serra Leoa, na era de mil e quinhentos e quarenta e cinco, e com os Sapes naturais tiveram muitas diferenças, guerras, cercos e escaramuças, batalhas em que houve muitas mortes” (Donelha 1977: 109).

## Capítulo 2. O fim, ateando fogo ao paiol de pólvora

As tradições orais do Kaabu começam frequentemente com a história de Tenembá e suas filhas e a construção de uma nova capital em Cansala. Depois, rapidamente saltam para o seu fim. Cansala, na província de Pachana (ou Pajana, ou Paxana), sede do novo poder centralizado, substitui a antiga capital que, de acordo com as tradições orais, se situava na planície de Manpurom, ou em Paiunco, ou nos arredores de Mampatim, a oeste de Kantor (Giesing e Vydrine 2007: 190). Em várias versões da *nhantchóia* a gruta onde é encontrada Tenembá fica em Mampatim.

Cansala é o grande tema das tradições orais do Kaabu. Ali se teria dado uma grande batalha em 1867 (ou 1865, ou 1866, conforme os autores) que opôs os exércitos dos mandingas do Kaabu e dos fulas do Futa Jalon. Nas cantigas dos griôs mandingas a batalha de Cansala simboliza a perda de poder político das linhagens *nhantchô* que mandavam no Kaabu. Janqui Wali, último imperador do Kaabu, barricado em sua *tata*, vendo tudo perdido, atíça fogo ao paiol de pólvora e numa grande explosão tudo se acaba. As mulheres do Kaabu, não querendo correr o risco de cair nas mãos dos futa fulas (fulas do Futa Jalon), atiram-se aos poços preferindo morrer afogadas. É *turubam*, em mandinga, o “fim da sementeira”, o nome dado a esta terrífica batalha. Como nota Giesing a grande explosão que transforma os personagens perdedores em heróis póstumos não é novidade nas tradições senegambianas. Segundo a lenda o famoso jiadista El Hadj Umar Tal mata-se fazendo explodir Bandiagara. Cansala, apesar de tema tão frequente e marcante nas tradições orais, não é referida por nenhum testemunho de época ou sequer marcada num mapa. Perto da aldeia de Durbali, no leste da Guiné-Bissau, pode-se hoje visitar o lugar onde estaria Cansala, ver os restos dos muros de terra e as pedras onde seriam sagrados os imperadores do Kaabu. Infelizmente até hoje nenhuma escavação arqueológica ali foi feita.

A grande batalha que pôs fim ao império mandinga e que a todos transformou em heróis conveio a vencedores e vencidos. Várias décadas depois do grande evento, em 1935, quando os brancos já mandavam e o Gabu era uma província da Guiné portuguesa, vários régulos da região enviam uma carta escrita em árabe aos “grandes de Portugal” pedindo a permanência do então governador Viegas. A mensagem começa



assim:

“História da primeira ocupação do Gabú - Foram os mandingas os primeiros ocupadores da região do Gabú. Talamacam, saindo do Império do Mandem, com sua mulher, filha do imperador e com a sua gente veio estabelecer-se na região hoje compreendida na Circunscrição Civil do Gabu e pelos seus três filhos foi distribuída a grande área da terra ocupada, cabendo a um o atual regulado de Paxana, a outro o regulado de Guinara e ao terceiro o regulado de Sama. Ficou estabelecido que só os membros descendentes destes três filhos podiam suceder nos regulados.

Dos maciços do Futa-Jalon desceu uma numerosa tribo futa-fula chefiada por Amame Umarú, régulo de Timbo, e Alfá Braima, régulo de Labé, e invadiu a grande região do Gabú distribuída aos filhos de Talamacam. Submetidos os mandingas, primeiros ocupadores do território, procedeu-se à distribuição deste, pela forma seguinte: A Bácar Guidáli couberam os territórios de Forreá e Gabú; A Alfá Moló, o território do Firdú; A Alfá Bocú, o de Canadá; A Alfá Damam, o de Corubal;

Os dois primeiros, praticamente, reservaram para si a supremacia de toda a área distribuída. Esta divisão manteve-se até à partilha da África Ocidental pelas nações europeias, nomeadamente Portugal, Inglaterra e França. Foi nesta altura que veio para a Guiné o primeiro Governador de Portugal. Dessa data até ao presente nunca veio Governador com os predicados que reúne o Senhor Carvalho Viegas, razão porque pedem todos a sua Excelência o Ministro das Colónias a conservação da sua pessoa como Governador da Guiné<sup>9</sup>.

Forma tão simples de contar os acontecimentos que levaram ao fim do Kaabu servia colonialistas também obcecados em simplificar. As categorias étnicas utilizadas pelos portugueses à medida que a ocupação do território se vai consolidando a partir de finais do século XIX diminuem e simplificam-se. A cada “raça” foi atribuído o seu “chão” e muitas das tradições inventadas nesse período vigoram até hoje. Enfim, nada de novo, ideias de Amselle e M'Bokolo. A maior parte das vezes foi a ignorância mais pura que levou à simplificação. São raríssimas as exceções de quem se dignou a olhar

---

<sup>9</sup> “Tradução dum escrito, em caracteres arabes, dirigido a sua excelencia o ministro das colónias e aos "grandes" de Portugal, e entregue a sua excelencia o governador”, Sociedade de Geografia de Lisboa, Reservados 1, Pasta P, nº12.

para a história da região do Gabu com alguma profundidade. A melhor e talvez única exceção é o ignorado romance histórico de Fausto Duarte, “A Revolta”, publicado em 1942. Mas é difícil dizer quem contribuiu mais para simplificação, se os brancos se os próprios simplificados. A história de *turubam*, do fim de Cansala, foi talvez o mais eficaz método da redução de um conjunto variado de gente em apenas duas categorias – fulas e mandingas. Mais estranhas são as simplificações feitas pelos historiadores do Kaabu que seguem sem hesitação as versões dos griôs mandingas e dos brancos. Ainda recentemente, Carlos Lopes, em textos em que pretende discutir etnicidade, utiliza vezes sem conta a categoria fula, assim só. Diz que “os fulas” foram importantes na “destruição da Mansaya kaabunke” e fala das alianças que “os fulas” fazem com os colonizadores europeus e “que vão minar completamente a autoridade do Kaabu-Mansa-Ba” (Lopes 2005, 2003). Costa Dias, num texto sobre a identidade muçulmana kaabunké, refere a “velha e estrutural oposição entre mandingas e fulas tecida durante os séculos de supremacia mandinga do Kaabu” (Dias 2003). Desconhecemos do que falam.

A versão de fim do império apresentada por Mamadou Mané (1991), mais uma vez, resume de forma exemplar as ideias difundidas pelos historiadores do Kaabu:

“Em meados do século XIX os fulas do Futa Jalon atacam os mandingas do Kaabu numa série de batalhas que terminam em 1865 com a destruição de Cansala, a capital. Janki Wali Sané, o último imperador, organiza uma resistência heroica e a vitória do Futa Jalon é uma vitória de Piro. A batalha foi uma verdadeira hecatombe tanto para os fulas do Futa Jalon quanto para os mandingas. Nas tradições orais mandingas, Tourban-Cansala, a grande batalha, é um símbolo de coragem e bravura. A derrota de Cansala pôs em movimento o processo de libertação dos fulas do Kaabu que estavam há séculos sujeitos à ordem mandinga. Essa libertação dos fulas, sob a direção de Alfa Molo, fez nascer o Fuladu, que consistia no conjunto das províncias libertadas do jugo mandinga e colocadas sob a tutela de Alfa Molo. Depois da morte de Alfa Molo, em 1881, foi seu filho Mussa Molo, que continuou sua obra. Durante seu reinado se iniciou a conquista colonial europeia e Mussa Molo se transformou um grande resistente e acabou seus dias exilado na Gâmbia”.

Noah Cissé (1978), em sua dissertação cujo tema é justamente o fim do Kaabu e

o início do Fuladu, diz que os fulas do Kaabu, muçulmanos, solicitaram o apoio do Futa Jalon para fazer guerra santa e acabar com os mandingas do Kaabu. O Futa, solidário com a condição dos fulas que viviam submetidos aos mandingas, intensifica as lutas contra o Kaabu a partir de 1851 e em 1867 dá-se a derradeira batalha.

Versão sem dúvida bonita que mostra os poderosos do Futa Jalon preocupados com a exploração de seus companheiros submetidos aos mandingas. Contudo, como chama a atenção Giesing, durante o século XIX, os futa-fula, os futa-foro (ou rinbé) e os futa-fin (ou djiábê), não constituem um grupo étnico homogêneo ou qualquer grupo de interesse político durável (Giesing 2007: 192). As razões por detrás dos ataques do Futa Jalon ao Kaabu terão sido bem mais pragmáticas, sobretudo relacionadas com necessidade de acesso aos mercados internacionais transatlânticos. Um trecho de Hecquard deixa bem clara a não existência de uma comunidade futa de interesses comuns no Kaabu do século XIX:

“os fulas pastores, há muito estabelecidos neste país (Kaabu), são viciados na embriaguez e se, em tempos de guerra ou pilhagem, caem nas mãos dos fulas (do Futa Jalon), estes os tratam sem piedade” (Hecquard 1853: 195).

A tese de doutorado de Joye Bowman Hawkins (1980) mostrou como não dá para resumir o fim do Kaabu a uma oposição futa mandinga. No Firdu, e por todo o Kaabu, os fulas-djiábê e fulas-rinbé viviam debaixo da proteção mandinga. Sua situação é descrita por Bocandé em 1849:

“Eles possuem tudo o que representa a riqueza; não lhes falta nada a não ser as terras, que não lhes pertencem. É em proporção do número de fulas estabelecidos num território que um chefe de aldeia mandinga deve a força, o poder, a riqueza e a consideração; (... ) Os chefes das aldeias do Kaabu que possuem um grande número de fulacundas se fazem oferecer a cada dia de bois pelos fulas; eles comem diariamente a carne fresca, o arroz e o mel” (Bertrand-Bocandé 1849: 58).

Contudo, fulas-rinbé e fulas-djiábê, tinham estatutos bem diferentes e os segundos eram cativos dos primeiros. Quando Alfa Molo, que mais tarde seria o soberano do Fuladu, tenta cooptar seus parentes fulas-djiábê e seus senhores fulas-rinbé para uma revolta contra os mandingas não muçulmanos do Firdu, não consegue apoio. Seus primeiros apoiantes são dois mandingas muçulmanos, Nfali Dahaba de Sumacunda

e Jali Bamba Suso, que viajam com Alfa Molo a Kabada, território onde os mandingas muçulmanos mandam, e que lhe oferecem apoio para a guerra (Hawkins 1980: 203). Também durante toda a sua vida, Alfa Molo mantém uma relação especial com os chefes mandingas de Wuropana por estes o terem apoiado na conquista do Kaabu na década de 1860 (Sidibé 2004: 14). A curta história do Fuladu é profundamente marcada por conflitos entre fulas-djiábê e fulas-rinbé. Ou seja, entre senhores e seus cativos. Os segundos rejeitaram sistematicamente a liderança de Alfa Molo por o considerarem um simples cativo e se revoltam várias vezes tentando tomar a liderança do Fuladu. As relações entre o Fuladu e o Futa Jalon passaram também por diversas fases. Se, de início, por volta de 1867, o Fuladu pagava tributo e recebia dos almamis apoio militar, mais tarde, durante a liderança de Mussa Molo, filho de Alfa Molo, surgiram conflitos (Hawkins 1980: 206). Alfa Molo, muçulmano, que se dizia jiadista contra os mandingas não muçulmanos, entrou em conflito com o marabu jacanca Fodé Kaba Doumbouya, que reclamava também o papel de líder da jiaide. Entre os próprios fula-djiábê houve também conflito. Alfa Molo recrutou muitos clérigos muçulmanos para o Fuladu e encorajou as conversões ao Islão (Hawkins 1980: 206). Após a sua morte, em 1881, surge um conflito sucessório entre Mussa Molo e o irmão de Alfa Molo, Bakary Demba. Este último pretendia abandonar o Islão e regressar à religião de seus antepassados. Expulsou os marabus do Fuladu, permitiu o consumo de álcool, e declarou a sua descrença no Islão. Contudo, os marabus tinham ganho força durante o reinado de Alfa Molo e ao afrontá-los inimizou-se com um grupo politicamente poderoso. Mussa Molo acabou por sair vitorioso da disputa também por se ter colocado do lado dos marabus (Hawkins 1980: 215). Enfim, se há coisa que podemos concluir deste enunciar de revoltas e reviravoltas, alianças e desalianças, é que de forma alguma podemos resumir a situação do Kaabu em meados do século XIX a uma oposição fula mandinga ou sequer falar de fulas e mandingas.

Nestes breves apontamentos da história do Fuladu, fica claro que os mandingas muçulmanos desempenharam um papel fundamental no fim do poder dos mandingas não muçulmanos. Este fato tem sido escamoteado pelos historiadores do império que preferiram afirmar uma oposição entre fulas e mandingas. Mais uma vez as escassas fontes do século XIX são bastante claras em relação ao assunto. Bocandé diz o seguinte:

“Uma guerra de religião levantou-se na alta Casamansa depois de 1840. Os futa-jalons ou futa-fulas foram os seus promotores. Convocados pelos mandingas maometanos, a que também chamamos marabus ou mouros, subjugarão os mandingas idólatras ou soninqués. Eles pretendiam estender suas conquistas e converter todos os territórios até ao mar, que iria banhar o império do Futa Jalon (...) passada a primeira surpresa os soninqués tentaram resistir; menos de cinquenta homens (...) parou a sua marcha quando eles tentavam chegar ao Gâmbia. Foram também parados em duas ocasiões na aldeia soninqué-mandinga de Canjénou, situada entre o rio Casamansa e o rio de São Domingos ou Cacheu; os fulas pastores, que são também soninqués, juntaram-se aos mandingas, e fizeram-nos sofrer muitas perdas. Apesar de todos os seus esforços os futa-jalons não tiveram sucesso a não ser na Casamansa, onde todo o país mandinga ficou sob a sua dominação (...) Antes da chegada dos futa-jalons nenhuma aldeia maometana era fortificada ou rodeada de paliçadas; os soninqués eram considerados os proprietários da terra e fortificavam as suas aldeias (...) as aldeias maometanas formaram-se a pouco e pouco pela reunião de indivíduos vindos isoladamente, cada um de seu lado, atraídos pelo comércio ou pela esperança de vender gris-gris ou amuletos. Quando, depois de um grande número de anos, os marabus já dominavam em número eles experimentaram dominar pela força (...) em Casamansa os muçulmanos dominam hoje: eles fortificaram as suas aldeias e destruíram as fortificações dos soninqués. Nas margens do rio São Domingos e do rio Geba os muçulmanos são em grande número, mas embora estejam sob a dependência dos soninqués, todos os povos em contato com os mandingas adotam a pouco e pouco os seus costumes e a sua língua, e acabam por se confundir com eles (...). Os mandingas marabus tentam dominar por todo o lado onde se sentem fortes e o seu número aumenta pela agregação dos idólatras que tendo menos que seus compatriotas, e excitados pela cobiça viajam imitando os marabús, vendendo gris-gris e fingindo saber escrever (...) os futa fulas foram atraídos pela esperança das pilhagens; à custa daqueles que os chamaram, ameaçam agora se voltar contra eles e de se declarar a favor dos soninqués” (Bertrand-Bocandé 1851: 414).

Hecquard, no mesmo período, deixa uma descrição semelhante:

“Os mandingas soninqués foram os primeiros habitantes do Pakao, do Balmadou

e de Souna. Os mandingas muçulmanos, vindos do interior para fazerem comércio, se estabeleceram pouco a pouco em seu território e construíram aldeias separadas que estavam proibidos de fortificar. O seu número aumentou com as emigrações frequentes, apoiados pelo almami do Futa Jalon acabaram por tomar o país e por repelir para o interior os primeiros habitantes. Rodearam suas aldeias de fossos e paliçadas, impedindo os soninqués que restaram de fazer o mesmo” (Hecquard 1853: 123).

Fica claro nestes trechos que mandingas muçulmanos e futa fulas se uniram para tirar o poder aos mandingas não muçulmanos e que fulas não muçulmanos a estes se uniram para fazer resistência. Até 1840, data das primeiras revoltas em Casamansa, a convivência entre muçulmanos e não muçulmanos parece ter sido pacífica. Uma das poucas ou talvez a única fonte que refere um território supostamente pertencente ao Kaabu no século XVIII descreve assim o modelo de povoamento:

“Os povoadores deste sertão se dividem em três classes, uns são gentios, a que chamam soninqués, estes não têm lei, outros mouros, que seguem a maometana, outros fulas (...) as suas povoações chamam fulacundas (...) os mouros (...) também formam as suas povoações a que chamam moricundas” (Andrade [1796] 1952: 56).

A presença de marabus na região é antiga. As primeiras fontes escritas, do século XV, já o referem. Por todo o lado circulavam fazendo comércio e vendendo gris-gris. Nas margens do rio Gâmbia, em meados do século XIX, a situação ainda era a seguinte:

“Há aí poucos que sejam muçulmanos. Entretanto o islamismo começa a fazer progressos entre eles; mas aqueles que não se converteram a este culto - e são a grande maioria - não têm nenhuma espécie de religião. Eles pensam contudo que há acima deles um espírito malfeitor que busca sempre fazer danos aos homens, e que os gris-gris (amuletos) dos muçulmanos têm a capacidade de combater as influências malignas: e assim cobrem seus corpos, suas casas e seus animais. Os marabus exploram afincadamente esta crença e lhes fazem pagar muito caro essas proteções religiosas” (Hecquard 1853: 173).

Como já referimos, talvez a mais influente fonte sobre o Kaabu seja o *tarikh* de Bijine, a mais famosa *moricunda* da região. O trabalho de Giesing e Vydrine (2007) de análise do manuscrito é uma importante fonte para entender como se processou a

relação entre as *moricundas* e os donos da terra, não muçulmanos, que permitiram que os muçulmanos ali se instalassem. A aldeia de Bijine terá sido fundada por volta de 1800 com o acordo dos donos da terra, os reis biafadas do território de Badora. O matriclã biafada Dabo tinha direitos de posse sobre o espaço onde foi construída a aldeia. Em data indeterminada os Dabo receberam os Sama (Darame) como seus marabus. Os Sama tinham vindo para Badora fazer marabutagem para o rei Sanka Nanki e quando se incompatibilizaram com este são acolhidos pelos Dabo. Os Sama tinham filiais no Alto Senegal, na Casamansa (em Pakao), no Futa Jalon e na Serra Leoa, e estavam ligados às redes de comércio de cola. Da Serra Leoa traziam este produto para o norte, para a região das rias, onde progressivamente se ligaram às famílias de chefes não muçulmanos casando suas filhas e morando em suas *tatas*. Considerados saraculês de origem rapidamente se tornaram mandingas (Giesing 2007: 277). Em Badora, casando as filhas dos Dabo, tornaram-se seus sobrinhos e, visto o regime ali ser matrilinear, ganham direitos de acesso ao território. Depois dos Sama, terão vindo os marabus Baio. Acompanhados por muita gente convencem os Dabo, donos da terra, a construir uma nova aldeia. Num local rodeado por quatro fontes sagradas é fundada a aldeia de Bijine. Uma das fontes é controlada pelos Dabo, duas pelos Baio, e outra pelos Sama. Na nova aldeia se forma uma comunidade cultural e linguisticamente heterogénea, de identidades múltiplas, unidas pelo Islão e que utiliza o mandinga como língua de comunicação. Os Dabo, biafadas, primeiros habitantes e donos da terra, os Baios, mandingas e fundadores da aldeia, os Sama, saraculês com estatuto de primeiros muçulmanos da região. As posições políticas e religiosas na aldeia são justificadas pelos acordos e compromissos que os antepassados fizeram durante a sua fundação. Os Sama são imames e o cargo de *alkali*, ou chefe de aldeia, é alternado entre os Dabo e os Baio. Dabos e Baios criam uma relação de parentesco “fictícia”. O ancestral dos Dabo é declarado o “pai” dos Baio e as duas famílias fixam um *dancutu*, um acordo que exclui para sempre os futuros casamentos entre seus descendentes que passam a ser como irmãos. A espírito proprietária da fonte sagrada dos Dabo, Nhampena Indjai, converte-se ao Islão.

A versão da história do Kaabu presente no *tarikh* tem sido utilizada pelos historiadores sem grandes alterações. Primeiro a *nhantchóia*, a fundação de Cansala e a

instituição do poder centralizado e rotativo, e depois, abruptamente, os eventos do século XIX que acabam com o poder dos mandingas não muçulmanos no Kaabu. Se o *tarikh* enumera uma série de guerras feitas pelo Futa Jalon contra o Kaabu, subtilmente omite as relações de Bijine com o Futa. No entanto, a aldeia parece ter estado fortemente ligada a Touba, uma aldeia do Futa Jalon fundada em 1815, povoada por jacancas e mandingas mori e importante centro religioso (Qadiriyya) e comercial. Algumas fontes que em Touba em certos períodos eram juntadas mais de 10 mil pessoas para serem vendidas como escravos. Bijine tinha, aparentemente, posição de cabeça de ponta no comércio entre o Futa Jalon e os chefes do Kaabu e era talvez uma sucursal de comerciantes e religiosos de Touba, e conseqüentemente, as famílias *jila* e *mori* de Bijine estavam integradas no sistema económico do Futa-Jalon. Contudo, a crónica da aldeia e o *tarikh* nada dizem sobre o fato das famílias de Bijine agirem como filiais de um sistema regional baseado no Futa Jalon. Pessoas escravizadas eram pagamento corrente para os trabalhos que os marabus faziam no Futa Jalon e no Kaabu e há muitas razões para supor que a fundação de Bijine fosse um alargamento do sistema de Touba sob a proteção dos imames expansionistas do Futa Jalon. Os textos de Bijine mostram uma ambiguidade entre aceitar a jiaide dos correligionários muçulmanos e a lealdade aos não muçulmanos donos da terra onde se tinham instalado e com quem tinham relações familiares (Giesing e Vydrine 2007: 185, 186, 385).

Os manuscritos de Bijine descrevem a fundação da aldeia enquanto momento pacífico. Contudo, se o rei de Badora aceitou a construção da aldeia em seu território, os reis dos territórios vizinhos diziam que os marabus Baio vinham paa lhes roubar a terra. Um relato recolhido por Bakary Sidibé em 1975 junto de Koba Kassama, a pessoa que fez a leitura do *tarikh* de Bijine publicada por Giesing e Vydrine em 2007, refere um acontecimento que não aparece na última versão:

“A Primeira Guerra em Bijine:

A primeira guerra em Bijine foi causada pelos cafres. Estes pagãos não conheciam Deus. Eles não sabiam que Deus é um só. Estas foram as primeiras pessoas a trazer o diabo para Bijine. Os pagãos atacaram Bijine porque muitas de suas crianças vinham para Bijine para se tornarem muçulmanos. Os pagãos atacaram Bijini porque odiavam o Islão. Durante o ataque a Bijine muitos muçulmanos foram capturados e torturados nas



mãos dos pagãos. Foi Satanás que instigou os pagãos a atacar Bijine. Os cafres naquele tempo apenas adoravam fetiches. Eles diziam que seu criador era outro que não Alá. Durante o ataque os pagãos pegaram nas walas (pranchas de madeira usadas para aprender o Corão) e usaram-nas como lenha. Os de Bijine fugiram para diferentes aldeias após este ataque. Um grande homem, chamado Fode Ngali Koto Sama, pediu aos cafres a libertação dos muçulmanos de Bijine capturados. Os pagãos soltaram muitas famílias devido às palavras de Fode Ngali. As riquezas da aldeia foram roubadas. Nenhuma destas riquezas foi devolvida. Mas os de Bijine estavam mais preocupados com o retorno de suas famílias que com a riqueza da aldeia. (...) Os pagãos chamaram ao lugar Haana Anikaaun bi Lii (paródia de língua árabe) mas isto não significa nada, eles apenas queriam zombar dos muçulmanos de Bijine. Os pagãos, com este ataque, trouxeram muita tristeza à aldeia”<sup>10</sup>.

A fundação da aldeia não parece ter sido tão pacífica quanto isso. Também em Canquelefa, como vimos, as conversões ao Islão não foram pacíficas. A aldeia se dividiu em dois campos opostos e os que não queriam o Islão atacaram um marabu que ajudou Mansa Bakar a tomar o poder. Contudo, progressivamente, os não muçulmanos foram perdendo espaço. Diz-se que quando Al-Haj Umar Tal visitou Canquelefa foi informado de que Fatuma, mulher de Tamba Dibi, principal *jalang* do Kaabu, se tinha convertido ao Islão (Phillot-Almeida 2011: 25). O alto Kaabu parece ter sido o precursor da aliança ao Futa Jalon e da conversão ao Islão. Como dizia Hecquard, Mansa Bakar, filho de um marabu, seguia a tradição de seus avós pagando tributo ao Futa Jalon à custa de expedições no baixo-Kaabu e já Modi Abd el-Kader, pai daquele que era almami em 1850, se tinha refugiado no Paquisse quando houve uma disputa por poder no Futa Jalon (Hecquard 1853: 213). Em Cantora, outro território do alto Kaabu, a situação não era muito diferente e “devido à guerra civil e ao fato de a cada instante ser pilhada pelos seus vizinhos estava desde 1835 debaixo da proteção do Futa Jalon” (Hecquard 1853: 191). Em Pirada, o território onde supostamente se encontrava Cansala, a capital do império, as relações não eram tão próximas mas não eram de guerra. Hecquard conta como encontrou Mamadi Ouri, o filho do chefe do Labé, dirigindo-se a Pirada para aí vingar um insulto pessoal. Ao atravessar Pirada com suas mulheres e sem escolta fora

---

<sup>10</sup> OHAD, tape 468, Ibrahima Koba Kassama, Bijine, 1975.

saqueado na aldeia de Manato, uma aldeia de mandingas muçulmanos e fulas pastores, e pretendia vingar-se da aldeia (Hecquard 1853: 227). Se o filho do chefe do Labé, segunda cidade do Futa Jalon, pensava poder atravessar Pirada com as suas mulheres e sem escolta as relações não seriam tão tensas quanto isso. A aliança do alto Kaabu, ou seja, daquilo que é considerado o centro do Kaabu pelos historiadores do império, ao Futa Jalon, está aliás bem explícita no mito da *nhantchóia* de Mansa Bakar. É com o apoio do Futa Jalon que são combatidos os “pagãos” do baixo Kaabu, os que não aceitam o novo sistema de poder sugerido pelo marabu wolof.

No baixo Kaabu, nas margens dos rios S. Domingos e Geba, onde se encontra Bijine, os muçulmanos eram em grande número mas mantinham-se debaixo da dependência dos não muçulmanos que a pouco e pouco adotavam seus costumes. As relações com o Futa Jalon, também não parecem ter sido aceites tão cedo quanto no alto Kaabu. No Ganadu, o território onde ficava Geba, por exemplo, Tudé Mussá foi expulso em 1865 por seus súbditos que rejeitavam alianças ao Futa Jalon (Pélissier 2001: 144).

A obsessão dos historiadores com *turubam*-Cansala, o derradeiro suspiro do império, transformaram a história do fim do Kaabu numa oposição entre fulas e mandingas. A aliança entre mandingas muçulmanos e fulas do Futa Jalon, tão clara nas fontes, foi abafada. A ideia de Cansala bastião da resistência dos não muçulmanos contra o Futa Jalon não parece fazer grande sentido já que desde o início do século XIX o alto Kaabu estava intimamente ligado ao Futa Jalon. De resto, as tradições orais recolhidas em vários dos supostos territórios pertencentes à federação cabunca, não dão grande importância a Cansala e dizem não ter enviado ninguém para ali lutar<sup>11</sup>. Cansala parece existir apenas nas tradições orais dos griôs gambianos e de Casamansa.



No Kaabu buscámos manuscritos ajami. Interessava-nos saber se o modelo de relação entre *moricundas* e donos da terra, tal como descrito no *tarikh* de Bijine, poderia ser considerado paradigmático, e se as relações entre o Futa Jalon e as *moricundas* foram recorrentes.

<sup>11</sup> OHAD, tape 359, Arfang Lasana Sanneh, Kankelafa, 6/4/1975; OHAD, tape 532 B, Malang Nanki, Badora, 1978.

Colocadas ao longo das margens do rio Geba, tal como Bijine, encontram-se várias aldeias alegadamente fundadas por muçulmanos. É o caso de Contuboel, Sonaco, Jabicunda, Saocunda, Tianacunda, Carantába e Bambadinca (Tumaná). Nestas aldeias realizámos entrevistas e em três delas encontrámos manuscritos ou *tarikhs* na posse de famílias que se reclamam fundadoras das *moricundas* (ver anexo 2). Estas *moricundas* encontravam-se estrategicamente colocadas próximo da aldeia de Geba, desde 1570 conhecida como colónia de comerciantes luso-africanos, cristãos, grumetes e mandingas muçulmanos, que se ocupavam dos negócios da noz de cola, do sal, e da venda de pessoas escravizadas. Situada num ponto de confluência de rotas marítimas, fluviais e terrestres, ali chegava o sal produzido pelos balantas do rio e a cola da Serra Leoa, trocados pelo que vinha do interior, do Alto Níger, do Futa Jalon, das margens do Falémé e do Gâmbia. As tradições orais, como nota Noah Cissé (1978) são normalmente silenciosas quanto ao tráfico de pessoas. Uma das raríssimas fontes escritas que refere a forma como eram transportadas as pessoas escravizadas na região fala, precisamente, de Geba. Mollien, em 1817, saindo de Sumacunda, no alto Kaabu, em direção a Geba, dizia que os caminhos estavam “cobertos de mercadores de escravos e mercadores de sal. Os de sal vinham de Geba e iam para o leste, os de escravos, pelo contrário, iam a caminho da costa; os escravos iam amarrados uns aos outros pelo pescoço e com longos paus” (Mollien 1889: 294).

Vejamos resumidamente o que dizem os *tarikhs* das *moricundas* do Geba.

Contuboel é uma aldeia situada no território de Mankoros, na margem esquerda do rio Gâmbia. Os Sissé, um clã marabúptico de mandingas móri ou sulás, originalmente saraculês e que depois adotaram a identidade mandinga, dizem-se fundadores da aldeia e possuem um *tarikh* que conta a história de migração da família, suas relações com variados territórios e sua chegada a Mankoros. Aladji Braima Sissé, o atual chefe da família em Contuboel e proprietário do *tarikh*, fez-nos uma leitura. Os antepassados dos Sissé teriam saído de Mandé Saraculê e daí partido para Mandé, Cadjol, Djarumê, Djolof, Salum, Touba, Madina Dja Kaba, Pakao-Manconombá. Daí, entraram no Kaabu, primeiro em Cancumba Can Sissé e depois em Canquelefa. Em Canquelefa fizeram marabutagem para os chefes, construíram sua própria aldeia, chamada Olotó, porque “não podiam fazer o seu trabalho na mesma povoação, junto com os *nhantchô*”. O chefe

de Canquelefa ofereceu duas mulheres em casamento aos marabus Sissé. De Olotó, os Sissé seguiram para Durbali e por fim chegaram a Mankoros. Quando chegaram a Mankoros a região era habitada por banhuns e nas margens do rio construíram sua aldeia a que chamaram Contuboel.

Na região de Tumaná, na aldeia de Bambadinca, também situada nas margens do rio Geba, encontramos um outro *tarikh*, pertencente à família Sano. Os Sanos, sulás e jilas de origem saraculê, dizem-se fundadores da aldeia. Segundo o *tarikh*, os Sano teriam partido da Costa do Marfim para o Mandé e daí tomado do caminho do Futa Jalon. No Kaabu, assentaram primeiro nas aldeias de Suján e Unancó, no Paquisse. Mais tarde, fundaram Bambadinca, no território de Tumaná. Quando chegaram a Tumaná ali encontraram uma *tata* de conhaguis. Seus antepassados teriam pedido a Deus para que os conhaguis se mantivessem longe. A aldeia foi construída naquele local porque ali encontraram uma fonte com poderes especiais, até hoje ligada às curas feitas pelos Sanos.

Também no território de Tumaná, em Sonaco, aldeia junto ao rio, foi-nos feita a leitura de um *tarikh* que conta a história da família Fati. O manuscrito diz que um marabu e sua mulher saíram do Mandé e chegaram a Sonaco. Ali, encontraram os donos da terra, banhuns, fortificados numa *tata*. Decidiram ficar porque Sona, a mulher do marabu, percebeu que a fonte onde foi lavar a roupa era um “lugar de felicidade”. Com alguns banhuns que viviam fora da *tata* estabeleceram um *dancutu*, passaram a ser como família e os casamentos são proibidos entre a família Fati e Mané. As conversões ao Islão progrediram e os que se tornaram muçulmanos vêm viver junto com os marabus. A *tata* esvazia-se. Alguns banhuns, liderados por Tenembá Mané, resistem à conversão.

Os três *tarikhs* descrevem um modelo bastante semelhante ao de Bijine. Muçulmanos estrangeiros chegam a uma terra controlada por não muçulmanos, ocorrem alguns conflitos, os da terra dividem-se entre os que desejam a conversão e os que a negam, fazem-se acordos (seja por casamento ou por proibição deste), certos lugares sagrados aos quais estava ligado o poder dos donos da terra são simbolicamente apropriados pelos muçulmanos e vai-se dando a islamização progressiva dos donos da terra. As três *moricundas* parecem ter estado ligadas a redes comerciais que se

estendiam à Casamansa e sobretudo ao Futa Jalon. A aldeia de Touba, no Futa, e o Paquisse, enquanto ponto de entrada no Kaabu, são tema recorrente. Interessante notar como o relato dos Sissé de Contuboel parece se tocar com a informação de Hecquard sobre Mansa Bakar. Os Sissé afirmam ter passado por Wolof, e depois, a dada altura, por Canquelefa. Ali, casaram duas mulheres da terra. Mansa Bakar, segundo Hecquard, era filho de um marabu, e na sua versão da *nhantchóia* é um marabu wolof a personagem principal. Também interessante a ligação dos Sissé ao Pakao, o primeiro lugar de Casamansa onde os mandingas muçulmanos tomaram o poder e a Madina Dja Kaba, aldeia de Fodé Kaba Doumbouya, famoso jiadista senegambiano.

Também os Sano de Bambadinca dizem ter saído do Mandé, rumado ao Futa Jalon, e daí entrado no Kaabu pelo Paquisse. Todos os *tarikhs* indicam, mais ou menos explicitamente, que foram estabelecidos acordos com os donos da terra, que aos poucos se foram convertendo. Em Sonaco, é interessante notar que a resistência ao Islão é liderada por Tenembá, o nome da mãe dos *nhantchô*...

Bertrand-Bocandé, em 1849, deixou uma descrição dos territórios do Kaabu e das aldeias de cada território. Especificou as *moricundas* e as aldeias de não muçulmanos. Refere Bijine, mas não fala de Contuboel ou de Bambadinca. Sobre Sonaco diz que é um “porto e aldeia de soninqués”, ou seja, de não muçulmanos (Bertrand-Bocandé 1849: 66). Os Sissé, Fati e Sano dizem que suas *moricundas* foram fundadas depois de Bijine. Talvez em 1849, quando escreve Bocandé, ainda não existissem. É provável que a partir de meados do século XIX, do Futa Jalon e sobretudo a partir de Touba, mais e mais famílias de marabus tenham partido para o Kaabu. Progressivamente, nos lugares onde se instalam, se vão ligando às famílias dos chefes que a pouco e pouco se convertem. Os casos de Badora, território onde ficava Bijine, e de Canquelefa, terra de Mansa Bakar, mostram como numa primeira fase, apesar das ligações aos marabus, a ordem de sucessão se manteve matrilinear. Mais tarde, a partir de 1850, e em datas variáveis, a patrilineariedade vai-se tornando dominante.

Quem não se reviu na nova religião e ordem de sucessão teve bom remédio e fugiu. Uns para o Oio, onde os que partiram do Kaabu fundaram várias aldeias na segunda metade do século XIX<sup>12</sup>. Ali, a maior parte da população se manteve não

<sup>12</sup> OHAD, tape 531, Malang Saidy, Mambonkong, 28/10/1978.

muçulmana e com um sistema de sucessão matrilinear até às primeiras décadas do século XX, como veremos no capítulo 5. Outros, partiram para as montanhas do Tenda, a leste do Kaabu. Delacour, um etnógrafo que no início do século XX deixou as primeiras descrições dos tendas (conhaguis, bassaris e padjandincas), dizia que para as montanhas do Tenda tinham fugido em 1860 “os fulas e mandingas expulsos do Kaabu e do Fuladu por Alfa e Mussa Molo”. A região tornou-se lugar de refúgio dos tendas que negavam o Islão imposto pelo Futa Jalon e de fulas e mandingas fugidos do Kaabu. Ali, os fugitivos, que tinham fama de selvagens e atacavam os visitantes nos caminhos (Hecquard 1853: 374) resistiram até 1904 a todo o tipo de ataques, incluindo os dos franceses (Delacour 1912, 1947). Talvez seja nestas margens do Kaabu, para onde fugiram os que não aceitaram a nova ordem ali estabelecida a partir de meados do século XIX, que podemos olhar para tentar entender o que foi o Kaabu fora dos grandiosos discursos generalistas dos griôs. É que, como dizia Hecquard, os griôs eram “um dos meios mais fortes do proselitismo muçulmano sobre populações crédulas e supersticiosas” (Hecquard 1853: 184).

Procurámos mostrar que de forma alguma se podem resumir os acontecimentos que levaram ao fim do Kaabu a uma oposição de fulas e mandingas. Em primeiro lugar mostrando quão diversos foram os interesses de futa fulas, fulas djiábê e fulas rinbé, e depois, de como a união de mandingas muçulmanos e fulas do Futa Jalon foi central. Até aqui, seguindo os historiadores do Kaabu, utilizámos a eito a categoria mandinga, ainda que especificando se muçulmano ou não muçulmano. Diz-se que o Kaabu era um império mandinga. Contudo, nos três *tarikhs* que analisámos, de aldeias pertencentes ao Kaabu, não foram mandingas que os marabus ali encontraram. Se estas *moricundas* foram provavelmente fundadas durante o século XIX, a versão oficial de um Kaabu em que os donos da terra são mandingas e onde outras identidades desde tempos míticos desapareceram, precisa ser recolocada. É o que faremos de seguida.

### Capítulo 3. Um império mandinga?

Na palavra soninqué parece estar grande parte da confusão em torno da ideia de um Kaabu mandinga.

Como vimos com os *tarikhs* de Sonaco, Contuboel, Bambadinca e Bijine, não é gente mandinga que os marabus dizem ali ter encontrado como donos da terra. O tempo de que falam estes *tarikhs* não é um tempo mítico, algures quando Tiramakan chegou ao Kaabu, mas muito provavelmente o século XIX. Em Bambadinca, diz o *tarikh* que ali havia uma *tata* de conhaguis, em Contuboel uma aldeia de banhuns, e em Sonaco uma *tata* de banhuns chamada Canhabaque. Em Bijine, como mostrou Giesing, os marabus ali se instalaram com o acordo dos donos da terra biafadas. Em Jabicunda, uma outra *moricunda* das margens do Geba, diz-se que a aldeia foi fundada no local onde viviam biafadas ou fulas não muçulmanos. Em Carantába, outra *moricunda*, foi um fula não muçulmano que ajudou os marabus a instalarem-se.

O equívoco de um Kaabu mandinga parece estar ligado à forma como tem sido definida a palavra soninqué, que em língua mandinga atual, sem grandes preocupações etimológicas, significa pagão (Cressels 2012: 230) ou bebedor (de bebidas alcoólicas). A historiografia do Kaabu tem interpretado soninqué enquanto mandinga não muçulmano. Assim, o Kaabu, muitas vezes definido nas tradições orais enquanto terra de soninqués, é para os historiadores uma terra de mandingas não muçulmanos. Giesing e Vydrine tentaram ir mais longe na definição da palavra soninqué. Dizem que “na Guiné-Bissau a tradução corrente do termo soninqué é bebedor, mas que a palavra tem o significado religioso mais profundo de «aquele que faz as libações», ou o «sacrificador». A capacidade dos soninqué se comunicarem com os espíritos, ou seja, de fazerem as libações de vinho, água, leite ou sangue, é normalmente ligada a um estatuto herdado, ou adquirido, de mestre da terra. A interpretação de soninqué varia de acordo com os contextos: 1. «mestre do país indígena», oposto a mandinga (século XVI); 2. nobre guerreiro do Kaabu em que o estilo de vida, a cultura e práticas religiosas representam a soninqueia. A identidade dos nobres guerreiros do Kaabu de origem mandinga, landumã, colinca, pajadinca, banhum, biafada, etc., é resumida na noção de mandinga soninqué, por oposição aos mandingas de vocação clerical e marabútica.

Entre os mandingas soninqués se distinguem os grupos estatutários *nhanco* e *kóriun*. 3. Pagão, «bebedor», «fazedor de libações» (geralmente não pejorativo). Na consciência dos locutores de de mandinga, o termo soninqué, é sem dúvida ligado ao verbo *sòo* «derramar»: *sòo-ni-kee*, «fazer libações» - a libação representa um ato central da cerimónia de adoração dos *jalang*. Contudo, neste caso, esta é uma etimologia popular. Na verdade, a palavra em questão, parece ser muito antiga, e remonta a um nível mais profundo que o proto mandinga, isso é o que provam seus reflexos em outras línguas da família mandé. Em maninka da Guiné-Conacri e no modo de falar do Wasolon, esta palavra é representada sob a forma de *sùnunké* «pagão; pessoa debochada; ignorante», o que corresponde aproximadamente à utilização atual em mandinga moderno. Em koranko, *sùnike* significa «um nobre, um chefe» (...). Podemos supor que a origem desta palavra será «guerreiro nobre». É fortemente provável que o etnónimo dos soninké (saraculé) tem a mesma origem” (Giesing e Vydrine 2007: 382).

Contudo, algo parece não bater muito certo quando no *tarikh* de Sonaco, Braima Fati utiliza três categorias diferentes para definir a gente que ali recebeu e precedeu os Fati: bainunca (banhum em mandinga), soninqué e nhantchô. No *tarikh* dos Sanôs de Bambadinca é também indistintamente utilizada a categoria soninqué, soninqué bebedor, ou conhagui, para falar da mesma gente. As fontes escritas do século XIX utilizam a palavra soninqué da mesma forma que os *tarikhs*. Bertrand-Bocandé diz que “os soninqués chamam os que são maometanos de mouros (maures) (...) os mouros os chamam por vezes de cafres, como forma de desrespeito, o que quer dizer idólatras. O nome de soninqué não tem nada de ofensivo: aquele que não é maometano, a qualquer nação a que pertença, diz que é soninqué, quer dizer, bebedor” (Bertrand-Bocandé 1849: 58). Hecquard concorda, e diz que “soninqué significa bebedor. Esta palavra é empregada para designar aqueles que não seguem a religião muçulmana” (Hecquard 1853: 96). Há que reter que Bocandé diz que a palavra é utilizada para um bebedor, qualquer que seja a nação a que ele pertença.

Como vimos, a historiografia do Kaabu remete identidades étnicas não mandingas para tempos míticos. Mais uma vez, parece que temos um problema de cronologia. Niane (1989) diz que no Kaabu o período pré mandinga se estende até ao século XIII. Nesse período prevalecem tradições fundamentalmente banhuns, mas também de



balantas, biafadas, brames, e se pratica um animismo sem influências islâmicas. Por volta de 1240 inicia-se um período de dominação mandinga com a expedição de Tiramakan...Citámos Niane mas podíamos ter citado qualquer um dos historiadores do Kaabu. De acordo com esta forma de ver o assunto, outra gente que não mandinga, é assimilada, expulsa, morta e perde o poder a partir do século XIII. Os *tarikhs*, como vimos, contam uma história radicalmente oposta. Para afirmações tão loucas quanto estas os historiadores do Kaabu basearam-se em histórias como a que apresentamos de seguida.

Tumbá Sané, o mais velho dos Sanés de Durbali, a aldeia do lado de Cansala, mostrou-nos os vestígios da famosa *tata* e contou-nos sua versão da história do Kaabu do início ao fim. Sua história do Kaabu começa assim: “No tempo antigo, como é que nossos antepassados vieram? Todos saíram do Mandem. Sunjata Keta era um régulo antigo do Mandem. A irmã mais nova de Sunjata Keta, tio dos mandingas, teve um filho que se chamava Mandinga. Mandinga veio. Alguém em sua casa tem sempre um sobrinho em quem mais confia. Sunjata disse a esse seu sobrinho que o deixava partir, para que fosse para outra terra. No momento em que Mandinga saía do Mandem um homem banhum que também saía do Mandem também vinha para aqui. Vieram juntos. Vieram com o seu *irã* de serpente (...) entraram no Kaabu, vieram para Cansala, e viram que o *irã* dormia, vieram até junto do *irã* que lhes disse que ali seria a capital. Os grandes sentaram-se e começaram a organização. «São duas raças, a raça que tem mais gente é a que recebe o poder». Então deram o poder ao homem grande banhum que se chamava Ansumane Sambu. Ele foi a primeira pessoa a instalar-se aqui no Kaabu e os mandingas mostraram-lhe respeito e colocaram-no no poder primeiro. Ficou um ano e dois meses e morreu. De seguida veio a reinança dos mandingas que foi para Soárê Ba Sané, que reinou treze (ou três?) anos e três meses e veio Irucuntum Sané que ficou um ano e dois meses”<sup>13</sup>. Referências como estas a identidades étnicas que não a mandinga são constantes nas tradições orais. Encaixando-as em suas cronologias os historiadores remeteram-nas para o início dos tempos. Os *tarikhs* de Sonaco, Contuboele, Bambadinca e Bijine mostram que esse processo de mandinguização se deu muito provavelmente no século XIX e que veio junto com a islamização. Como dizia Bocandé, “nas margens do

<sup>13</sup> Tumbum Sané, Durbali (Cansala), junho de 2015.

rio São Domingos e do rio Geba os muçulmanos são em grande número, mas embora estejam sob a dependência dos soninquês, todos os povos em contacto com os mandingas adotam a pouco e pouco os seus costumes e a sua língua e acabam por se confundir com eles” (Bertrand-Bocandé 1851: 414). Mais, como mostrou Giesing com o caso de Bijine, os comerciantes muçulmanos de origem saraculé ou sulá adotaram também a identidade mandinga, e este não foi um processo exclusivo de não muçulmanos. O processo de mandinguização que ocorreu a partir de meados do século XIX no Kaabu tem sido encarado como algo que obedece a uma progressão natural. Tornar-se mandinga, tornar-se muçulmano, é visto como a única evolução possível. Como havia alguém depois de se civilizar se voltar a barbarizar? O processo de mandinguização que os historiadores dizem ter acontecido no século XIII parece ter acontecido em grande medida no século XIX e é dificilmente distinguível do processo de islamização. António Carreira notava sobre a mandinguização que ocorria no Oio na década de 1920 que ao usar o termo mandinguizado (ou mandinguização) tinha dificuldade em “esclarecer o que era transmitido pelos mandingas, e o que corresponde ao recebido por estes da cultura e da religião islâmica”. Assim, ao dizer mandinguização, envolvia necessariamente a islamização (Carreira 1963: 10).

Fala-se muito de mandinguização. Alguns trechos de Bocandé são citados à exaustão: “os balantas mais próximos dos mandingas mudaram de linguagem e de costumes: eles não querem mais ser vistos como balantas e se dizem mandingas” (Bertrand-Bocandé 1849: 324) ou “os mandingas maometanos que vieram viver em Mône vão comprar seus produtos junto dos balantas bravos (...) eles exerceram uma grande influência sobre os modos desse país, tal como outros mandingas em Jilacunda, junto dos felupes de Fogny. Eles pegam as mulheres do país e vestem-nas à maneira dos mandingas: as outras mulheres querem imitá-las e assim mudanças importantes se dão nos modos gerais” (Bocandé 1849: 345). Sobre desmandinguização não se fala. Forrest (2003: 40) sugerindo que as alianças e trocas dentro do Kaabu ocorreram de uma forma que permitiram às sociedades que ali viviam manterem sua identidade e cultura e influenciarem a sociedade mandinga ousou criticar levemente a visão monotemática de Lopes, que, seguindo Mané, dizia que as populações do Kaabu foram todas mandinguizadas e ali se encontrava uma forte homogeneização cultural. As fontes

escritas, contudo, não são tão lineares quanto isso. Molien, por exemplo, em 1817, notava que Mansoa era “uma grande aldeia mandinga situada no rio do mesmo nome” (Molien 1818: 304). No final do século XIX os seus habitantes eram já considerados mansoncas, gente com uma língua próxima da língua balanta. Os mandingas de Mansoa balantizaram-se?

A progressão para o Islão também tem sido encarada enquanto caminho sem volta. Hecquard notava, contudo, que os fulas pastores do Kaabu eram “geralmente muçulmanos”, mas, “aqueles que pelo contrário, habitam as margens dos rios abandonaram a religião de seus pais, e, sem serem precisamente idólatras, não têm mais alguma crença” (Hecquard 1853: 195). Talvez islamização e mandinguização não possam vistos enquanto processos que avançam numa só direção.

José Horta, num artigo sobre a representação do Islão nos textos portugueses do século XV a XVII, nota uma discrepância entre uma ideia de Kaabu fracamente muçulmano até ao século XIX e uma “hipervalorização do peso do Islão que perpassa nas fontes portuguesas”. Horta avança algumas explicações. Em primeiro lugar a tendência dos autores portugueses dos séculos XV a XVII a encararem a circuncisão enquanto gesto especificamente muçulmano. Em segundo, a da generalização do islamismo dos comerciantes e agentes religiosos a todos os mandingas, já que era com últimos que os comerciantes portugueses mais contactavam. Como dizia Lopes, a ideia de que “todo o mandinga é um fervoroso muçulmano” estava presente nos textos portugueses (Lopes 1999: 159-161). Em terceiro lugar, uma certa sobreposição do lugar comum que associava mandingas a muçulmanos com a ideia de um espaço guineense dominado pela figura do Mandimansa.

Não podemos concordar com estas ideias. A discrepância que Horta procura explicar apenas existe porque a conversão ao Islão é encarada como progresso linear e natural e sem volta atrás.

Peter Mark, um historiador com vários trabalhos sobre a Senegâmbia, encontrou uma série de aguarelas e desenhos da viagem que Hecquard fez da Casamansa ao Futa Jalon. Mark analisa as imagens e se espanta com a legenda de uma aguarela que mostra três pessoas a extrair vinho de palma. A legenda diz o seguinte: “Escravos mandingas recolhendo o vinho de palma”. Mark diz que a aguarela foi feita no Baixo Gâmbia, e

nota que “o título da aguarela parece implicar que os escravos recolham vinho de palma para os mandingas. Em meados do século XIX, muitos, embora não todos os mandingas na Gâmbia eram muçulmanos. Estava o vinho de palma a ser recolhido para muçulmanos? O consumo de álcool, embora não desconhecido entre os muçulmanos de hoje, é fortemente desencorajado e raramente observado em público. A visita de Hecquard à Gâmbia coincidiu com o início das guerras entre soninqués e marabus. Este conflito que atingiu a Gâmbia e grande parte da Casamansa até que as recentemente impostas administrações coloniais francesa e inglesa lhe puseram um fim por volta de 1870, seria o violento culminar de uma muito longa interação entre muçulmanos e não muçulmanos na Senegâmbia do Sul. Houve, de fato, muçulmanos na Gâmbia pelo menos desde o século XV. As guerras entre soninqués e marabus resultaram no espalhar dessa islamização e poderão ter levado os muçulmanos gambianos a adotar um estilo de vida mais sóbrio depois da visita de Hecquard” (Mark 1990: 175). É estranho que Mark afirme que a maior parte dos mandingas são muçulmanos em meados do século XIX. Hecquard, o autor da aguarela, afirma precisamente o contrário: “a raça mandinga é a mais numerosa da Gâmbia. Há aí poucos que sejam muçulmanos. Entretanto o islamismo começa a fazer progressos entre eles; mas aqueles que não se converteram a este culto - e são a grande maioria - não têm nenhuma espécie de religião” (Hecquard 1853: 173). Não nos parece que Mark estivesse fazendo o simples raciocínio de transposição de características da categoria mandinga do presente para o passado. O raciocínio que está por detrás do espanto de Mark parece ser, mais uma vez, o da islamização enquanto processo contínuo e sem volta. Se os mandingas eram apresentados nas fontes escritas dos séculos XV a XVII como muçulmanos como poderiam agora não o ser? Isto apesar de Hecquard ser bem claro quando afirma que a maior parte dos mandingas da Gâmbia não eram muçulmanos em meados do século XIX.

Uma posição oposta surge no pioneiro estudo de Charlotte Quinn (1972). Seu interessante trabalho é sobre os reinos mandingas das margens do Gâmbia durante o século XIX, ou seja, no período das guerras entre soninqués e marabus. Quinn faz uma descrição dos reinos mandingas antes da islamização no século XIX e pressupõe que as guerras dos marabus foram a interrupção de um tempo longo de uma vida tradicional

mandinga não muçulmana. O raciocínio parece ser, mais uma vez, se não são muçulmanos agora também não eram no passado porque quem vira muçulmano não volta atrás.

As fontes escritas parecem sugerir outra coisa.

A primeira referência escrita em que aparece a palavra soninqué é de 1616, quando Manuel Álvares diz que “o rio Gâmbia e o sertão que é chamado dos Mandingas, pertence de fato aos soninqués (sonequei), um povo pagão idólatra, enquanto os mandingas são originários do Mande Mansa”. Álvares acrescenta que “os soninqués estão hoje tão misturados e juntos com os mandingas que a terra é chamada com o nome dos últimos”. Pouco tempo antes, Almada, que visitou a região entre 1560 a 1580 diz que “estes mandingas não comem carne de porco, e alguns não bebem do nosso vinho, principalmente os cacizes, que são os bixirins, dos quais há em muita abundância nestas partes” (Almada 1961: 21). A sua certeza no que afirmava não era, contudo, absoluta: “estes mandingas em parte parece que usam da seita de Mafamede, porque os seus bixirins, que são os religiosos, fazem salas como os mouros; não comem carne de porco; mas vindo uns e outros a terras de cristãos, não duvidam a receber o batismo, mas antes o pedem e ficam muito bons cristãos” (Almada 1961: 41). Lemos Coelho, um pouco depois, sobre o período em que ali esteve de 1640 a 1665, diz sobre o rio Gâmbia que “são mandingas de uma banda, e de outra, todos maometanos, se bem com muitos erros, há entre eles uma casta, ou religião a que chamam bexerins, que são os letrados da lei, e todos leem e escrevem a língua arábica” (Coelho 1953: 26). Especifica e diz que “mandingas, nação que vindo por hóspedes da terra de Mandimança se naturalizaram por aqui; ou os povoadores da terra, tomando os seus ritos, tomaram também o cognominamento de mandingas, sendo todos maometanos mas com muitos erros” (Coelho 1953: 118). Para os arredores de Tubabodaga, ou seja, Farim, Coelho diz que “a gente da terra são de nação soninqués (Sominques), mas pela comunicação grande que têm com estes mandingas têm já tomado todos a sua seita e são maometanos, mas com muitos erros” (Coelho 1953: 158).

Não nos parece que os autores do século XVI e XVII estejam simplesmente fazendo uma generalização de mandinga enquanto muçulmano. Estariam eles influenciados pelo fato de seus intérpretes e pessoas com quem negociavam serem

sobretudo mandingas e muçulmanos como afirma Toby Green (2011: 63)? Não nos parece, e como mostrou José Horta (2013), para o caso da Senegâmbia, é mentira que a maior parte dos intermediários fossem mandingas. Estes seriam sobretudo grumetes oriundos de grupos costeiros como os papel e os biafadas e não necessariamente os mandingas.

Na primeira metade do século XVIII, mais de 70 anos depois da descrição de Lemos Coelho, nos arredores de Farim, a população parecia continuar a ser muçulmana. Em 1734 os mandingas em redor de Farim atacam a praça. Dizia o capitão mor de Cacheu, que tinha ido a Farim fazer guerra, que “os negros mandingas professores da Lei de Mafamede nossos inimigos; que há muitos anos têm notável ódio aos cristãos, não só aprisionando-os e vendendo-os para a Gâmbia, mas ainda aos mesmos negros gentios que vinham comerciar à Praça de Farim os roubava e aprisionava afim de lhe impedir a virem fazer negócio, pela qual razão estes o vão fazer à Gâmbia; e por último se confederaram se aliaram para destruírem a Praça”<sup>14</sup>. O presbítero de Farim dizia que o capitão mor tinha “trabalhado muito para fazer as pazes com os mandingas para cujo fim comunicava com um Moro Grande de Bantandy”<sup>15</sup>. Estas cartas parecem mostrar que parte da população em volta de Farim eram mandingas muçulmanos na primeira metade do século XVIII e que estes controlavam o território em volta da praça e não estavam propriamente sujeitos a donos da terra não mandingas e não muçulmanos. As cartas não batem propriamente certo com as descrições de final do século XVIII que mostram uma região em que os donos da terra soninquês vivem fortificados em suas *tatas*, os muçulmanos em suas *moricundas* e os fulas nas *fulacundas*. Em meados do século XIX, como vimos, Hecquard afirmava que a maior parte dos mandingas eram não muçulmanos. O que terá acontecido? Ocorreu um processo de desislamização? A verdade é que na biografia não encontramos explicações. De resto, as regiões costeiras têm sido ignoradas das grandes sínteses da história do Islão oeste-africano que estão centradas no interior e o interesse dos historiadores não tem estado verdadeiramente centrado no Islão enquanto objeto de uma história das religiões africanas propriamente ditas (Horta 2013). Talvez uma possível explicação esteja no texto em que pela primeira vez é usada a palavra soninqué. Manuel Álvares escrevia que, “como o sangue dos que

<sup>14</sup> AHU, Guiné, caixa 2, capitão mor de Cacheu Estevão dos Santos ao rei de Portugal, 1734.

<sup>15</sup> AHU, Guiné, caixa 2, carta do vigário comendador na Praça de Farim ao rei de Portugal, 1734.

povoam este rio é unido assim também é seu caráter e inclinações; ou pior ainda, a herança soninqué dilui aquela dos mandingas. Nos últimos a cobiça melhora seu caráter natural, já que eles praticam o comércio de mercadorias no qual é tão importante ganhar respeito e ser escrupuloso, porque desta conduta depende o crescimento dos ganhos” (Álvares c. 1615, capítulo 3, p. 2). Enfim, Álvares notava que a coisa podia andar para os dois lados, e que mandinguizar-se não tem que ser o mais natural dos processos.

No século XIX a categoria soninqué desaparece progressivamente à medida que vai nascendo uma categoria mandinga que implica ser islamizado. Uma ajuda colonial ajuda a consolidar a ideia de mandinga e muçulmano. O Oio, região ao lado de Farim, apenas se islamizou durante o século XX. António Carreira deixa a coisa bem clara: “na década de 1880 era usada a expressão “mandinga mouro” e “mandinga soninqué bebedor” para descrever os habitantes do Oio (...) era de resto como se dizia na época e foi em 1950 que se deu o desaparecimento dos soninqués que passaram na totalidade a adotar o etnónimo mandinga pelo fato de se haverem islamizado ou mandinguizado” (Carreira 1963).

Mas voltemos à questão inicial de tentar entender quem são os soninqués do Kaabu.

Bertrand-Bocandé dizia que o país mandinga apresentava várias divisões: Brassou, Féridou, Cabou e Télébou e acrescentava que esta divisão era totalmente arbitrária já que não incluía vários dos países mandingas da Gâmbia, tanto aqueles que eram exclusivamente habitados por mandingas como outros onde eles eram apenas parte da população (Bertrand-Bocandé 1849: 59). País mandinga mais como topónimo que como etnónimo.

O Kaabu estava, segundo Bocandé, dividido nos seguintes territórios: Goussala, Toumanna, Kankoumba, Chagnia, Manna, Sama, Gansala, Payonko, Nianpai, Pakis, Jimaral, e Kantor, habitados por soninqués, mouros e fulas, que viviam em aldeias separadas. Sobre Chagnia, Bocandé especifica, e diz que este era o país mais ao sul do Kaabu, vizinho dos colincas, habitantes do Koli, e que ali se falava mandinga e colinca. Do Pakis (o Paquisse) diz ser um território vizinho de pajadincas, conhaguis e bassaris. Hecquard descreve os habitantes do Kaabu como “saussaies”. Sobre o Paquisse diz que os costumes do país eram os mesmos que dos “saussaies do Toumané”. “Sausaie”

parece ser sinónimo de soninqué em língua fula. Hecquard viajou sempre acompanhado por fulas do Futa Jalon e pernoitou preferencialmente em suas aldeias e é normal que utilizasse a palavra fula. Maclaud, um antropólogo que foi o precursor da tentativa de tipificação de todo o mundo em raças dizia que “Sosée e Soninké me parecem dois nomes diferentes dados ao mesmo povo que habita a norte de Farim, ao longo do rio Mamparé e do rio Cacheu. Os fula empregam de preferência a denominação de Sosée que designa, a acreditar neles, um homem de raça mandinga, fetichista e bebedor de vinho de palma (...) os muçulmanos atribuem ao nome de Soninké, o significado desdenhoso de infiel e bêbado: é no seu espírito mais uma alcunha que uma indicação étnica”. Sobre os mandingas Maclaud dizia que “os mandingas da Casamansa e aqueles da Guiné portuguesa estão, bem longe, de constituir uma raça homogénea. Para além daqueles que os indígenas chamam Mandingues (Malinké), os da província de Farinko recebem o nome de Sosée, os do Fambantan recebem a de Soninké, e o grupo que habita a margem esquerda do rio Farim é designado por Véinké. Todos estes povos falam o idioma mandinga. Os seus costumes não nos são suficientemente conhecidos para que possamos concluir sobre a sua identidade, ou declará-los estrangeiros uns aos outros. Contudo, o nível social relativamente elevado dos mandingas muçulmanos, o fanatismo guerreiro dos Veinké, a abjeção moral e física e lânguida dos Sossée e dos Soninké ébrios, parecem mais ser o resultado de uma diversidade de origens que de uma diferenciação ocasional produzida em uma mesma raça pelo Islão” (Maclaud 1906: 95). Os *tarikhs* de Contuboel, Sonaco, Bambadinca e Bijine parecem justamente responder às dúvidas de Maclaud.



Kelefa Sane, de quem já falámos na introdução, é provavelmente o mais famoso guerreiro do Kaabu. Ele tem sido considerado o paradigma máximo do *nhantchô* e da soninqueia, o código ético dos guerreiros do Kaabu. Gente que lutava por guerrear, intrepidamente e sem olhar a consequências. Gente que desprezava bens materiais e que nunca dizia não a uma boa luta. Kelefa era natural de Brikama, a capital de Badora, o território onde se situava a *moricultura* de Bijine. Devido a sua intrepidez Kelefa causa inúmeros problemas e é forçado a partir de sua terra. Respondendo a um apelo de



Demba Sonco, dirigente do Niumi entre 1843 e 1862, um pequeno território nas margens do rio Gâmbia, Kelefa parte para participar na guerra entre o Niumi e o Jokadu (c. 1850) onde morre. Este é o tempo das guerras de soninqués e marabus. O épico de Kelefa é uma história de falhanço e tem sido visto enquanto metáfora do fim do ideal *nhantchô*, do fim do poder dos mandingas não muçulmanos das margens do Gâmbia e do Kaabu. As várias versões do épico que analisámos<sup>16</sup> têm variações consideráveis mas concordam em dois pontos. Kelefa Sane é natural de Badora e Kelefa é, quanto a sua identidade étnica, jola. A Kelefa os griôs chamam Jola Kelefa. Se tal fato é consensual para os griôs, aos que analisaram o épico, provoca estranheza. Gordon Innes, o primeiro a publicar Kelefa, mostra-se surpreendido por o apelido de Kelefa ser Sane, apelido que considera tipicamente mandinga, mas este não ser chamado de mandinga mas sim jola. Diz Innes que os jola, são “um pequeno grupo étnico que habita os distritos de Fogni na Gâmbia e a área adjacente de Casamansa” (Innes 1978: 5). O mesmo tema incomoda os revisores do texto de Innes. Knight discorda das explicações de Innes e diz que jola não se refere à identidade étnica, mas que Jola Kelefa deve ser interpretado como Kelefa o Vingador (Knight 1982: 169). Donald Wright concorda com Innes dizendo que jola é categoria étnica e que os jola são o maior grupo étnico a sul do rio Casamansa (Wright 1987: 292). Em 2010 Sana Camara volta ao assunto e diz que a palavra jola pode ser pronunciada de duas formas diferentes em mandinga - “joolaa”, “o grupo étnico dominante em Casamansa e que também habita a região de Quinara no sul da Guiné-Bissau” e “jóólaa”, vingador, e que a homofonia destas duas palavras contribui para reforçar a suspeita das pessoas sobre a autenticidade da identidade étnica de Kelefa Sane.

Kelefa ser um dos mais famosos heróis do Kaabu e não ser mandinga incomoda os historiadores que parecem ignorar que os biafadas se auto-intitulam jola, que os mandingas chamam jola aos biafadas, e que Badora, a terra de Kelefa, com a capital em Brikama, foi um território de identidade biafada bem marcada até ao final do século XIX (Mota 1968, 1980, Bühnen 1992, Giesing 2007).

<sup>16</sup> Analisámos três versões de Kelefa Sane: as dos griôs gambianos Bamba Suso e Shirif Jebate, publicadas em parte por Gordon Innes (1978), e cujo um trecho em falta encontrámos no arquivo da OHAD (tape 40 A e B, Sherif Jobateh, History of Kelepha Sanneh - Part 1, Radio Gambia, 6/6/1968) e a versão de Sirifo Camará publicada por Sana Camará (2010).

Estas confusões da parte dos historiadores, além de ignorância, têm como origem um equívoco fundamental – a ideia do Kaabu enquanto espaço mandinga, ou dominado por mandingas, e a ideia de que os atuais mandingas senegambianos ao cantar um herói jola de Badora não estão a cantar os seus antepassados. Ou seja, a ideia de que soninqué é sinónimo de mandinga não muçulmano.

Nas várias versões de Kelefa Sane os griôs, ao se referirem a Kelefa como jola, mostram claramente como a identidade étnica biafada ali estava presente no século dezanove. Em Badora, como nos restantes territórios biafadas, parece ter havido uma continuidade de poder ao nível da linhagem e a manutenção de uma identidade étnica não mandinga até ao século dezanove. Sirifu Camará, um dos griôs que tem uma versão do épico publicada, chama a Kelefa o Manding Jola e esta é provavelmente uma boa descrição dos biafadas de Badora no século dezanove – gente que falava biafada e mandinga, e que, a partir de meados do século XIX, fala também fula.

Um estudo sobre a distribuição dos topónimos Buduco e Brikama, considerados variantes da mesma palavra, mostrou como estes estão normalmente associados a capitais de territórios biafadas, pajadincas, banhuns e cassangas, e sugere que estas etnias dominavam 90% do território entre os rios Gâmbia e Cogon. Stephan Bühnen, o autor deste artigo, diz que há toda a probabilidade das linhagens que residem em locais de nome Buduk/Brikama, ali terem governado desde período anterior anterior ao século quinze. Este autor sugere ter havido uma continuidade política ao nível das linhagens (e não a um nível supra-linhageiro) por toda esta região que só terminou com a conquista fula do Kaabu, a jiade e a colonização, que ocorreram no século dezanove (Bühnen 1992: 90).

Donald Wright, que dizia ter partido com uma premissa errada para o estudo da história de Niumi, utilizou exatamente a mesma premissa para analisar Kelefa - a ideia de que o Kaabu era um estado mandinga e habitado por gente mandinga. Seguindo as ideias de Joseph Miller em “The African Past Speaks” Wright defende que o épico deve ser analisado enquanto um modelo sociológico da sociedade onde foi produzido e que a estrutura da narrativa pode trazer compreensão sobre a natureza da sociedade do Kaabu e do Gâmbia. Contudo, para que isso seja possível, reconhece a absoluta necessidade de ter um conhecimento da sociedade analisada para poder entender suas tradições orais.

Ao confundir os jola de Casamansa com os jola de Badora Wright demonstra não ter o mínimo conhecimento da sociedade de onde provém Kelefa. Partindo de uma premissa errada, Wright procurou justificar o porquê de os griôs chamarem jola a Kelefa. “Porquê Kelefa, a quintessência da *nhantchóia*, é chamado de jola pelos griôs?”, pergunta-se. Quase de certeza, diz Wright, porque os antepassados de Kelefa, várias gerações atrás, eram jolas, que através dos anos se casaram com mandingas e adotaram um estilo de vida mandinga. Kelefa, não teria ido a Niumi enquanto simples guerreiro contratado por um soberano em apuros. Kelefa e o mansa de Niumi, Demba Sonco, eram soninquês, diz Wright. “Uma palavra que significa muito mais que o culto pré-mandinga que a maioria dos mandingas em tempos fazia. Soninqueia era o modo de vida religioso, ético, social e político que ligava as famílias reinantes entre os mandingas ocidentais”. Para Wright, as elites governantes que praticavam a soninqueia formavam um grupo sócio-político unido que transcendia fronteiras étnicas e políticas ligando indivíduos e estados por uma vasta área. Kelefa, era o *nhantcho* arquétipo que lutava para preservar a sua sociedade daquilo que as elites viam como “rebeldes de classe baixa”. O épico de Kelefa representaria assim uma classe dominante e seu modo de vida, mas Wright ressalta a existência de outras tradições na Senegâmbia, de famílias que não as de elite, às quais se deve dar atenção.

Justamente, analisando outras tradições e fontes escritas, percebemos que ao contrário do que afirma Wright, Badora não era um estado tributário do Kaabu. Percebemos ainda, analisando tradições orais jola ou biafadas, que a ideia de uma elite governante ou de grandes diferenças de classe não fazem sentido para Badora.

Os griôs simplesmente afirmam que Kelefa é jola e não têm qualquer problema em o fazer. Não há nenhuma contradição a ser justificada. Os historiadores, acreditando piamente na ideia de que o Kaabu é um estado unificado e mandinga e com sua ignorância das sociedades que habitavam o Kaabu, encontram motivos de estranheza. A ideia de que basta entender a sociedade mandinga do presente para entender as tradições orais sobre o Kaabu tem sido prevalecente na historiografia.

Bakary Sidibé fez entrevistas em Brikama de Badora, a terra de Kelefa, durante os anos 1970. Ali, revela-se surpreendido quando um suposto descendente de Kelefa lhe diz que Badora é uma terra de jolas, de biafadas. “Então você diz que aqui era uma terra

de jolas? - Sim, apesar de haver muitas línguas, ainda mantemos nossa língua”. A nossa língua era biafada, e apesar de nos anos 1970 em Badora se falar sobretudo fula e mandinga a língua biafada era considerada a língua original da terra. E por isso, dizia Bocandé, Badora era uma terra com dois nomes, em biafada Degola e em mandinga Badour (Bertrand-Bocandé 1849: 69). Em 1895, Mussa Molo, com o apoio dos franceses, decidiu a a incorporar o Paquisse no Fuladu, ataca Canquelefa com 3000 guerreiros e destrói a aldeia (Hawkins 1980: 258). O famoso *griô* gambiano, Mankeba Suso, numa gravação feita na Rádio Gâmbia em 1971 dizia sobre esse acontecimentos que Mussa Molo estava em Parumba, e o mansa de Kankelefa era Bamandala, e Mussa enviou a seguinte mensagem a Bamandala: “As pessoas de Canquelefa falarão três línguas. Vão falar fula, vão falar mandinga, e vão falar pajadinca”<sup>17</sup>.

A permanência de identidades étnicas diferentes, ou línguas, no Kaabu e até ao século XIX, está bem presente nos escritos das famílias muçulmanas que analisámos e nas tradições orais difundidas pelos *griôs*. Foram os historiadores que trataram de as fazer desaparecer e remeter para tempos míticos. De seguida veremos como também a descrição do sistema político do Kaabu e a ideia de uma sociedade baseada em castas foi, em grande medida, uma projeção dos historiadores.

---

<sup>17</sup> OHAD, tape 112A, Mankeba Suso, Radio Gambia, 22/12/1971.

## Capítulo 4. Riqueza, poder, guerra

Num artigo sobre a percepção do Mandé e da identidade mandinga nos textos portugueses do século XV José Horta nota contradições em certos trechos do conhecido texto de Valentim Fernandes sobre o Mandimansa, o imperador do Mali. O texto começa por dizer que “este rei [de Mandinga] é senhor de numerosos vassallos que lhe pagam muitos tributos” e que “possui muitas riquezas como o ouro e dinheiro” para algumas linhas depois afirmar que “o rei de Mandinga se veste com uma camisa de algodão e trabalha com uma enxada como os outros negros e não possui nada mais que o fruto do seu trabalho” e que “não tem tributos salvo o poder de matar e destruir um malfeitor”. Horta sugere que talvez a aparente contradição entre as duas descrições se deva a informações mal assimiladas por Valentim Fernandes ao escutar os seus informantes portugueses que estavam no terreno e propõe ainda outra possibilidade de resposta. Talvez a primeira citação dissesse respeito ao Mandimansa e a segunda a um simples mansa mandinga de uma qualquer outra região. Do ponto de vista dos critérios europeus todos os mansas eram classificados como reis e o exercício da justiça e o direito de dirigir a guerra seriam indícios seguros para essa classificação (Horta 1996). A persistência da utilização de categorias europeias na descrição de categorias políticas locais levou, como vimos na introdução, a que os *keletigi* no Mali, os chefes de guerra com poderes temporários, fossem descritos como imperadores. Contudo, talvez não haja contradição alguma nos dois trechos de Valentim Fernandes. A contradição apenas existe se considerarmos que alguém que recebe tributos, que possui muitas riquezas e que tem ouro, pode dispor destas como quer, é rico, e que alguém sendo rico, tendo ouro, não se dignará a trabalhar nos campos com uma simples camiseta de algodão. Especulamos, mas passemos ao século XIX para o qual temos mais informações. Charlotte Quinn (1972) descreve da seguinte forma os poderes dos mansas do rio Gâmbia durante o século XVIII e primeira metade do século XIX:

“Como líder de uma das linhagens mais antigas do estado (...) sua posição lhe dava certos direitos sobre a terra (...) ele era encarregado de tributar bens e serviços, embora seu privilégio fosse partilhado com as lideranças locais. Viajantes e comerciantes tinham que pagar tributos ao mansa e se morressem no Estado toda a

propriedade era do mansa (...) juntamente com seu concelho executava a justiça (...) parte das multas cobradas ou os resultados da venda de pessoas como escravos nessas ocasiões eram do mansa.(...) Assim, os governantes dos principais estados comerciais, particularmente no pico do tráfico de pessoas, acumularam considerável riqueza (...). Viajantes franceses no século XVIII notavam que os mansas do Niumi viviam em casas de estilo europeu e se vestiam com roupas sofisticadas (...) no início do século XVIII a filha do mansa de Niumi era a chefe intermediária entre os comerciantes e o seu pai, estava casada com um português e vivia numa casa de estilo europeu onde oferecia elaboradas *soirées* (...). Contudo, muita da riqueza do mansa era investida em gado, que era propriedade do Estado e não do mansa, e que era herdada pelo próximo incumbente e não pela família do mansa. O resto da riqueza era investido em dependentes, mercenários e escravos que serviam diretamente debaixo da autoridade do mansa (Quinn 1972: 39-42).

Para a região costeira da Senegâmbia chefes ou reis de aparência miserável não provocam espanto. Durante o século XIX, já em pleno período racista, passam a ser comuns descrições em que chefes e reis são ridicularizados: “ali verá o leitor o poderoso rei de Piccau passeando modestamente só e sem séquito no meio da sua capital, procurando debalde embrulhar-se majestosamente em um pano semelhante a mesquinho lençol, deixando-lhe a descoberto a esticada tibia, mas tendo coroada a cabeça com um chapéu ordinário e sustentando um curto cachimbo que fuma como uma chaminé” (Valdez 1864: 381). Em relação aos mansas ou reis do interior, a historiografia das últimas décadas, talvez reagindo ao racismo implícito nestas descrições costeiras, dedicou-se a descrever cortes de grande aparato, palácios sumptuosos. A história do Kaabu de Niane (1989) é um verdadeiro monumento a estas tentativas. Contudo, as fontes escritas mostram bem que não havia tais indícios de aparato. Em Canquelefa, a casa do famoso Mansa Bakar, se distinguia das outras apenas pelos chifres de boi colocados diante da porta (Hecquard 1853: 205).

Hawthorne (2010) em seu estudo sobre o tráfico de pessoas entre a Guiné e o norte do Brasil, tenta demonstrar como na costa, apesar da intensa participação daquelas sociedades no tráfico, não se desenvolveram divisões de classe. Contrariando ideias antigas de que a maior parte das pessoas vendidas como escravos durante o século

XVIII em Bissau e Cacheu tinham sido escravizadas pelos estados do interior como o Kaabu e o Futa Jalon, Hawthorne demonstra como a maior parte dos escravos era oriunda das pequenas sociedades da costa. Ali, os escravizados tinham sido obtidos através de razias, raptos e julgamentos. O julgamento mais comum era o da determinação de culpa de acusações de feitiçaria. Ao contrário dos raptos e guerras em que o alvo eram outras comunidades, os julgamentos se faziam dentro da própria comunidade e eram seus próprios membros os condenados à escravidão. Rosalind Shaw, afirmou em seu livro de 2002 “Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone”, que na Serra Leoa, uma das consequências do tráfico atlântico de pessoas foi a de tornar a classe uma questão central. Os mecanismos de detecção de feiticeiros seriam controlados pelos chefes, homens grandes, e membros das linhagens mais influentes e teriam contribuído para o reforço de crescentes divisões de classe. Hawthorne, contradizendo Shaw, mostra como a acusação de feitiçaria e seus julgamentos foram na região da Guiné-Bissau uma forma de perpetuar o igualitarismo e a descentralização política económica. Na região da Guiné-Bissau, diz Hawthorne, as acusações erradicavam distinções de classe e não as exacerbavam.

As pessoas parecem ter sido acusadas de feitiçaria por duas formas. A primeira, quando nos funerais se averiguava a causa da morte perguntando ao morto quem o matara. O relato do secretário do bispo Faro que citámos na introdução é um exemplo desse procedimento. Havendo alguém acusado pela morte vendia-se como escravo e seus bens eram esbulhados. Como dizia o padre Barreira, não havia vontade de ter muito, porque se incorria mais facilmente de ser acusado de feitiçaria. As cerimónias fúnebres, além de momentos em que provavelmente se acusava alguém de feitiçaria, eram momentos de destruição de riqueza, de hecatombe, de *potlach*. Sociedades que de certa forma estavam organizadas para que não houvesse herança. Junto com o morto ia muita coisa - ouro, sedas indianas, camisas ricas, ataúdes de veludo, familiares, escravos e quantidade de vacas, “porque as maiores honras que fazem é aos mortos” (Carreira 1968: 79, Carreira 1983: 168).

A outra forma de acusar pessoas de feitiçaria era através do julgamento da água vermelha. Manuel Álvares, no início do século XVII, explicava como se preparava o líquido fervendo a casca de uma árvore que os acusados de feitiçaria eram forçados a

tomar. Vomitando, presumia-se que fossem inocentes, não vomitando, ou morriam ou eram vendidos como escravos. Depois deste julgamento a casa do condenado era atacada e seus bens roubados. Descrições destas encontramos com frequência nas fontes até ao século XX. Em 1911, o antropólogo Maclaud fazia uma comunicação com o título “Ordálias colectivas pelo veneno entre os balantas da Casamansa (Guiné francesa e Guiné portuguesa)” onde relata que após o aparecer de uma epizotia bovina e diarreia coleriforme na região de Farim, se produziu uma verdadeira epidemia de envenenamentos ordálicos na região balanta entre o Casamansa e o Cacheu. Pela região corria “um rumor de que havia muitos feiticeiros e que se não fossem usados meios enérgicos, a raça balanta iria desaparecer”. Foi preparada uma bebida, dentro de um pote foi macerada uma certa quantidade de cascas de raiz de *Erythropheum guinense*, que os candidatos que queriam demonstrar a sua inocência bebiam. “De acordo com testemunhas credíveis mais de 1800 balantas residentes no Cacheu português foram vítimas do veneno” (Maclaud 1911). Enfim, cerimónias fúnebres em que grande parte da riqueza do morto é abatida e onde se adivinham as causas da morte continuam a ser feitas hoje na Guiné-Bissau (Bivar e Temudo 2014). Parece-nos que Hawthorne em seu estudo sobre o tráfico no século XVIII recorreu a esse frequente mecanismo entre os historiadores do Kaabu de transpor certas ideias do século XX aos séculos anteriores. Hawthorne, em sua tese de doutorado, trabalhou com história oral dos balanta-brassa, uma das etnias que até à atualidade continuou praticando com frequências variadas práticas dissipatórias e onde talvez mais se sentisse o peso de potenciais acusações de feitiçaria. Seu estudo se baseia na ideia de que existe uma divisão entre o interior e a costa. No interior, diz Hawthorne, não há indícios de que essas sociedades “centralizadas” tivessem escravizado pessoas através da acusação de feitiçaria. Ou seja, os mecanismos que impediram a diferenciação social na costa não estariam presentes no interior. Ora, nada disto é verdade e as fontes sobre o interior, sobretudo as do século XIX que são as que existem com algum detalhe, indicam que práticas semelhantes estavam em ação no interior. Hecquard, dizia que os mandingas soninquês acreditavam “em geral, que era um malefício que os matava”. Os corpos eram enterrados envoltos com seus mais belos panos. Quando morria “um rei ou um grande personagem a duração do choro era de um mês para o primeiro e de quinze dias para o segundo” e se



dava grande afluência de gente e os parentes e vizinhos matavam grande número de bois e carneiros” (Hecquard 1853: 174). Em Diagara, um estado mandinga, Hecquard dizia que a morte do rei era “sempre ocasião de esplêndidos festins” em que o “herdeiro do trono faz matar uma parte dos bois do monarca defunto que distribui aos habitantes bem como grande parte de seus próprios bens, afim de criar partidários” (Hecquard 1853: 150).

Valdez, dizia que entre os mandingas o rei “não pode ceder do que pertence à coroa senão em benefício do estado (...) as rendas da coroa são: os escravos feitos na guerra ou furtados, ou condenados à escravidão por homicídio ou feitiçaria; o dente de elefante morto no seu distrito, os objetos perdidos no seu território; e as vacas que pagam os fulas que nele habitam, única coisa que o rei pode livremente dispor: com os outros rendimentos compra-se aguardente para regalo do rei, espingardas, pederneiras, pólvora e ferro que se armazenam na tabanca do rei, e que se distribuem por todos os varões do reino para defesa do mesmo” (Valdez 1864: 385). Chelmicki, volta a afirmar que a acusação de feitiçaria era uma forma de escravizar pessoas entre os mandingas soninqués: “as leis gerais são ali as seguintes: fica escravo do rei e pode ser vendido quem roubar, desencaminhar ou fora feiçiceiro. Os tios em precisão podem vender os sobrinhos, mas são obrigados a resgatá-los se o cativo é sem crime” (Chelmicki 1841: 347).

O padre Manuel Álvares, autor do primeiro texto que conhecemos que utiliza a palavra soninqué, descreve seus funerais no início do século XVII: “quando alguém morre é uma prática comum entre eles carregá-lo pela aldeia num ataúde feito de pedaços de madeira (...) e fazem-lhe questões. Como o termo comer aqui significa o mesmo que matar, eles perguntam-lhe – quem o comeu, ou quem o matou? O demónio responde, ou aqueles que carregam o esquife assim o pretendem, levando o esquife até aquele que consideram que o comeu” (Álvares c. 1615, cap. 3: 4). Comeu é o termo comumente utilizado na região para falar de feitiçaria.

Também a ordália da água vermelha parece ter sido utilizada pelos mandingas soninqués num tempo que em 1947 não era um passado muito distante (Carreira 1947: 172-3).

A verdade é que não há razão alguma para supor que estas práticas fossem mais

frequentes na costa que no interior. Um trabalho sobre a feitiçaria entre os pajadincas, que como vimos eram parte dos habitantes do Kaabu, ou pelo menos seus vizinhos do interior, mostra que as mesmas práticas ali continuaram até ao século XX: “depois de uma morte era feito um ritual para determinar se a morte era causada por feitiçaria e se sim para saber quem era o feiticeiro (...) o cadáver era amarrado a uma maca que era suspensa por dois homens. Os homens então corriam de acordo com a direção indicada misticamente pelo cadáver que teria o poder de os levar até à pessoa responsável por sua morte” (Simmons 1980: 456). Parte dos pajadincas, ao contrário dos habitantes do Kaabu, não se islamizou. No Kaabu, a descrição de Manuel Álvares sobre a adivinhação da morte manteve-se provavelmente atual até ao século XIX. Parece ter sido apenas com a islamização, em meados do século XIX, que uma outra lógica entrou em ação. Luiz Filipe de Barros, dizia ainda em 1878, que havia “duas espécies de mandingas”. Os “mandingas propriamente ditos e os mandingas mouros”. Os primeiros, “diferiam dos segundos nos usos e costumes”. Os mandingas mouros seguiam “a religião maomentana” e eram “os únicos gentios que não levantam guizas pela morte de irmãos e parentes” (Barros 1878: 83). Parece que na segunda metade do século XIX os únicos que não levantavam guizas, isto é, cerimónias de adivinhação das causas da morte, eram os mandingas muçulmanos.



Existem várias versões da história de Sirabana (ou Dana Sira Banna, ou muitas outras variações do mesmo nome), que conta como os banhuns decidiram matar seu rei e como este à beira da morte os amaldiçoou e anunciou o fim da etnia. A versão mais antiga que conhecemos dessa história diz resumidamente o seguinte:

“Há pouco mais de um século constituíam os banhuns uma das mais importantes tribos de entre as que habitavam toda a região de Sédhiau (...) estendendo as suas povoações até ao rio Casamansa. (...) Num local denominado Coli (...) vivia um banhum que usava o nome de Sirabanda e a quem os negociantes mandingas que por ali passavam chamavam «báná», que o mesmo é dizer «o mais rico» (...) e porque achasse que o apodo lhe convinha, passou a usá-lo, denominando-se daí por diante Báná Sirabanda, nome porque todos os conheciam, embora a sua pronuncia não fosse agradável aos

invejosos que lhe cobiçavam as riquezas e conseqüente importância social (...). A grande manada de gado bovino, cujo número de rezes ninguém podia contar (...), sua «morança» era tão povoada, devido ao elevado número de mulheres que possuía, filhos havido delas e serviçais (...). Várias vezes os ambiciosos tinham querido levá-lo a ocupar qualquer cargo de chefia, procurando captar-lhe as simpatias e o dinheiro, mas Báná Sirabanda sempre se recusara (...). Apesar de toda a vigilância, porém, a argúcia dos invejosos, que eram muitos, ultrapassou as precauções de um só e um dia, em reunião magna, resolveram aqueles acabar com a vida de Sirabana, para lhe roubarem as riquezas (...). Na frente da palhota que, por principal, servia de moradia ao «báná» (...) aí se abriria uma cova com a altura de um homem, disfarçando-a de modo a que o capim a cobrisse. Cumprindo o plano pré-estabelecido, na manhã do dia seguinte, numerosa multidão se dirigia por vários caminhos para a povoação de ricaço e como este ao sair de casa se admirasse de que seus olhos viam, logo os servos traidores lhe explicaram tratar-se de uma surpresa que lhe queriam fazer, dando uma festa em sua honra, para lhe manifestarem o seu apreço e a muita consideração em que o tinham. (...) Admirado de facto mas também satisfeito (...) deu logo ordens para que se matassem as cabeças de gado precisas para fornecer boa comida aos seus hóspedes. Báná Sirabanda está prestes a ser vítima da sua riqueza. Consegue, porém, erguer-se dentro da cova (...) pede para o deixarem falar antes de lhe cortarem a cabeça (...). Dirigindo-se então àqueles que sabe serem os seus algozes, diz-lhes com ar de maldição:

«Eu vou morrer, mas a vossa traição é um ato de tanta malvadez que há-de ser castigada. Outros virão, de outras raças, que vos hão-de vencer, roubando-vos a terra e a família e o castigo será de tal natureza que a tribo dos banhuns, por tão vil, há-de desaparecer»<sup>18</sup>.

Cissoko (1981), se referindo a outras versões, propõe que Sirabana “foi o maior rei do país banhum” e que teria, “por uma verdadeira revolução, abolido o sistema da «musu mansaya» e imposto a realeza patrilinear que excluiu as mulheres do poder”. Nesta versão de Sirabana, contudo, nos chama à atenção outro aspeto.

<sup>18</sup> AHNGB, Caixas do Centro de Estudos da Guiné portuguesa, A Lenda dos Banhuns por Sôco Djata, 1946.

Os banhuns, de fato, quase sumiram a partir de finais do século XVIII. Em grande medida conquistados por aqueles que a historiografia tem considerado bárbaros não civilizados ocupantes de pequenos territórios costeiros como os balantas e os djolas de Casamansa. Mas o que aqui nos interessa na história de Sirabana é a relação entre riqueza e chefia. Sirabana, sendo rico, tendo-se destacado e provocado inveja, é convidado a ocupar um lugar de chefia, que necessariamente levará ao fim de sua riqueza. Esta é talvez uma das práticas mais comuns na região quando se trata de escolher um chefe e, como queremos mostrar, os mandingas não foram exceção. Os historiadores têm-se dedicado a explicar em como a ocupação de lugares de chefia no Kaabu obedecia a regras estritamente genealógicas, hereditárias, de parentesco, etc. Não parece que tenha sido assim. Bakary Sidibé, durante a década de 1970, fez entrevistas na Guiné-Bissau sobre o Kaabu. Em Badora e no Oio espantou-se. Vejamos o que lhe disseram em relação à escolha de chefes:

“- Mas quem era o rei (*mansa ba*)?

- É como em todas as terras, não havia um rei. Todas as terras tinham a sua pessoa famosa (*candá*). Não há rei. Há pessoas famosas e influentes.

- Mas veja bem, essa não é a cultura mandinga, essa é a cultura kajirama...

- É como digo, talvez então os mandingas sejam kajiramas. As pessoas famosas são os chefes. Em cada terra, as grandes pessoas famosas são quem manda.

- De que forma reagiam eles em necessitando de união?

- Esse acordo é fácil. Eles faziam um acordo honesto. O acordo dos mandingas não é difícil. As pessoas famosas eram escolhidas para chefes”<sup>19</sup>.

Cressels define *candá* em seu dicionário de mandinga da seguinte forma:

“kándáa: notável que exerce o poder sem ter o título de mansa”. E exemplifica seu significado com as seguintes frases: “mansa máŋ sotó jaŋ, barí, kándáalu le bí jaŋ: aqui não há mansa, mas há *kándaa*” ou “kándâa mâŋ ké tólóománsá ti, barí, a la sémbétíiyâa lóntá le, möolu sontá a má kaatú moobáa le ti: um *kándâa* não é um mansa que entronizamos, mas seu poder é reconhecido, e o povo se submete porque ele é um notável”, ou ainda “saatee dóólú yé i fâŋ sotó le, kándáalu ye mínnu mara: há aldeias que se tornam independentes debaixo da direção de um *kándaa*” (Cressels 2012: 110).

<sup>19</sup> OHAD, tape 533, Kebba Sanne, Badora, 29/2/1978.

O texto de Bocandé tem sido utilizado pelos historiadores para demonstrar que no Kaabu uma aristocracia, os *nhantchô*, eram os únicos com acesso ao poder: “No Kaabu há uma casta à parte, um sangue privilegiado que, transmitido pelas mulheres, se perde nos homens na terceira geração” (Bertrand-Bocandé 1849: 267). Contudo, uma pequena nota de rodapé que acompanha esse mesmo texto, tem sido ignorada pelos historiadores: “Um homem rico ou poderoso é chamado de Niankio”. Talvez esta definição de *nhanchô* deixe as coisas mais explícitas. Foi também em seu texto que os historiadores encontraram justificção para afirmar que o Kaabu era uma exceção, grande reino com poder centralizado: “Gansala é o principal [território do Kaabu], servindo de residência ao rei, que é considerado como superior a todos os chefes dos outros territórios desta grande divisão do país mandinga” (Bertrand-Bocandé 1849: 290). Parece-nos contudo, que Bocandé não pôs os pés no Kaabu. Suas descrições, tão detalhadas para os vários territórios de Casamansa, são bastante superficiais no que diz respeito ao Kaabu. Hecquard, lamentava-se de ter iniciado seu périplo de Casamansa ao Futa Jalon sem ter encontrado “Bokandé, que infelizmente estava ausente, e que seus ensinamentos sobre este país que ele habita há longos anos me teriam feito evitar grande perda de tempo” (Hecquard 1852: 86). Contudo, já no Kaabu, Hecquard afirmava que aquele era um “país até agora desconhecido dos europeus” (Hecquard 1852: 104), o que parece indicar que Bocandé não esteve ali. Bocandé, deixa também claro como utilizava a palavra rei nos países mandingas: “é agraciado com o título de rei o chefe do mais pequeno povoado. Ele é normalmente o representante dos herdeiros da família dos primeiros ocupantes. É-lhe reconhecido seus direitos sobre as terras que estão incultas; os terrenos cultivados são propriedade daquele que os desmata, os frutos selvagens pertencem a quem os colhe” (Bertrand-Bocandé 1849: 268). A rotação de poder, que os historiadores do Kaabu têm encarado como a grande originalidade do império, parece ter sido a coisa mais comum nos variadíssimos territórios mandingas, como também deixa explícito Bocandé: “Eu chamo capitais alternativas as aldeias onde os chefes se tornam, por ordem de sucessão, reis de todo o país, sem ser obrigados a trocar de residência. Esta ordem de transmissão do barrete é muito comum, sobretudo entre os mandingas. Se explica dizendo que o chefe da família real, deixando muitas crianças, deixou a cada um uma aldeia para residência e governo. Não querendo dividir

seu reino, nem excluir nenhum ramo de sua descendência, e assim evitar as guerras civis e as usurpações, assegurou direitos iguais para todos eles, que vêm reinar a sua vez. Assim, os sobrinhos herdam seus mais velhos, e os filhos não herdam seu pai” (Bertrand-Bocandé 1849: 335). Não só a rotação era comum como a matrilineariedade não era específica do Kaabu. O sistema que os historiadores têm descrito como originalidade do Kaabu é a coisa mais comum por toda a região. Quinn, para as margens do rio Gâmbia, descreve exatamente o mesmo sistema: “numa parte dos estados mandingas da Gâmbia as linhagens há muito ali estabelecidas partilhavam direitos de acesso ao reinado de forma rotativa. Por exemplo, Badibu era governado por quatro linhagens (...), Jarra por duas (...) Niumi por três (...) e Kiang e Combo seguiam o mesmo padrão” (Quinn 1972: 38).

Hecquard, que ao contrário de Bocandé, atravessou o Kaabu, inclusive Pachana, onde supostamente se encontrava a capital, não notou nenhum tipo de centralização de poder. Suas descrições mostram um Kaabu enquanto simples entidade geográfica e uma diversidade de pequenos territórios independentes. Sobre a organização política de um desses territórios deixou uma descrição detalhada. Tumaná, se dividia “em várias pequenas províncias, ou frações de território, que formam uma espécie de confederação. Cada uma delas tem seu chefe (...) É raro que estes chefes guerreiem entre eles. Se entre eles surge alguma divergência eles se sujeitam à arbitragem dos mais velhos do país. Se um estado estrangeiro os ataca, eles unem suas forças (...). Seus modos são aqueles dos mandingas soninquês. Entre eles, também, é o chefe que executa a justiça, e sua decisão é se apelo. (...) Quando a guerra deflagra, os habitantes abandonam suas aldeias, trazendo o seu gado e vêm-se refugiar nestas tatas onde fazem a defesa. Os chefes nomeiam por eleição um entre eles que toma o comando e que, enquanto dura a guerra, exerce um poder absoluto e ditatorial” (Hecquard 1852: 189). Parece-nos que este era o sistema partilhado pelos outros territórios do Kaabu. Bocandé diz-nos também que “entre os mandingas a autoridade administrativa e militar são separadas” (Bertrand-Bocandé 1849: 267), e mais concretamente, que “em cada aldeia soninquê há um chefe que administra a justiça e recebe as multas. Ele é assistido por um conselho de principais e sobretudo dos mais velhos da aldeia. Tudo é regrado de acordo com as práticas tradicionais, e suas assembleias se têm na maior ordem. O rei é

considerado como o proprietário do país; mas não é ele que é encarregado de o defender. Há um comandante militar que deverá ser o primeiro soldado e ter provado sua coragem por ações brilhantes. Ele é eleito” (Bertrand-Bocandé 1849: 59).

Os historiadores do Kaabu têm visto na figura de Janqui Wali, aquele que resistiu em Cansala, a figura do último imperador. Um imperador que juntava todos os poderes debaixo de sua mão. Contudo, nada leva a supor que assim fosse. Tal como Jansen notou para o Mali, parece-nos que Janqui Wali encaixa bem melhor na figura de um destes chefes de guerra temporários e com poderes ditatoriais que no Kaabu se chamam *djaôros* e que assumiam o poder em momentos excepcionais de ameaça. Talvez por isto os historiadores tenham falhado em encontrar genealogias de imperadores. Cissé, não ousou fornecer uma lista de oito pessoas que se sucederam no trono de Cansala sem notar que “é com grande reserva que fornecemos essa lista pois alguns dos nomes fornecidos pelo informante surgem em outras fontes enquanto chefes de província durante o período de Janqui Wali” (Cissé 1978: 39). Dizemos nós, mais especificamente, que nessa lista surgem os nomes de dois famosos guerreiros de Sumacunda, um território do Kaabu, de um filho de Janqui Wali, chamado Turá Sané, muito cantado pelos griôs, e o de Infamara Mané, descrito por um autor do século XIX enquanto o “primeiro cabo de guerra dos mandingas” (Barros [1870]1992: 451). No Kaabu, ao contrário do Mali, onde a figura do irmão mais novo representa nas genealogias o chefe de guerra, é o sobrinho que representa a guerra. Kelefa Sane, que já referimos no ponto anterior, é o paradigma máximo daquilo que representa um sobrinho no Kaabu. Ele comete todo o tipo de atrocidades e abusos, rouba galinhas, vacas e cabras do tio, insulta todo o mundo e quase mata seu primo. A tudo isto seu tio, o mansa, reage com a resignação que se espera de um tio em relação a seu sobrinho. Finalmente ele é forçado a partir para a guerra.

Parece-nos não ser por acaso que o mais famoso *jalang* do Kaabu, Tamba Dibi, é claramente associado à guerra. Antes da partida para a guerra ali eram feitos sacrifícios e adivinhações e retirados prenúncios. Em diversas tradições orais, a rotação do poder em torno de três estados é justificada pela presença de santuários de Tamba Dibi onde os pretendentes a mansa deveriam passar antes de assumir o poder. Na maior parte das versões, os mais importantes santuários de Tamba Dibi encontram-se em território

pajadinca, o que nos mostra a que ponto o Kaabu há-de ter sido pajadinca.

Tal como no Mali, o chefe de guerra do Kaabu não podia dispor dos resultados dos saques de guerra em seu proveito. No Kaabu, ele parece ter estado sujeito a provas infernais que o faziam talvez pensar nos riscos de assumir o poder: “a nação Mandinga Soninque. São dados a bebedice e rapina, e quando vão a ela invocam sempre ao espírito de mato (...) se é na ocasião de entrar em guerra, ele nomeia um descendente de família que contasse algum rei no seu número, e este depois de receber presentes do rei atual e vassalos, vai no dia do combate à frente dos seus com uma zagaia na mão, e a cujo ferro está atada uma tira de pano tinto no sangue do sacrifício. Ele deve atirar com esta zagaia dentro da tabanca inimiga e, então atacam-a os seus com tanto ímpeto, que quase sempre a tomam: porem tendo a infelicidade de não lançar dentro a zagaia, morre queimado vivo pelos seus” (Chelmicki 1841: 347). Antes da historiografia dos anos 1970 ter imaginado o Kaabu como um império, a imagem que prevalecia era aproximadamente a de um conjunto de territórios mais ou menos ligados e que em caso de ameaça externa se uniam. Vellez Carço, o primeiro a recolher tradições orais sobre o Kaabu, notava que: “Nada nos permite assegurar que, de fato, houvesse régulos durante a ocupação mandinga: é mesmo opinião quase unanimemente aceite que os não houve, mas o que também não resta dúvida, é que em caso de perigo se uniam como se de fato um só comando os governasse e dirigisse, e que foram os indivíduos que citamos como régulos, que nos momentos críticos assumiram a sua direção” (Carço 1948: 96).

Esta visão tem sido associada a interesses colonialistas. Noah Cissé diz que, “para justificar a conquista colonial da atual República da Guiné-Bissau os portugueses evocaram entre outros pretextos uma pretensa fragmentação do território em «pequenas nações» ou «construções políticas primitivas» - assim, António Carreira nota que «o que é certo, é que os mandingas, depois de sua instalação na Guiné portuguesa, pretendiam fundar um grande Estado; esta ideia não se desenvolveu porque os mandingas divididos em grupos relativamente pequenos se fixaram distantes uns dos outros sem obter como consequência as condições para uma rígida unidade política. Esta descrição descrita por este autor não remonta que ao século XIX” (Cissé 1978:



44). Como Cissé saberá os portugueses não evocaram grandes pretextos para a colonização e quem mais lhes resistiu foram, justamente, essas pequenas nações.

Este tem sido o argumento mais utilizado pelos historiadores para descartar a imagem de fragmentação que as fontes escritas do século XIX sugerem. A partir de finais do século XVIII e durante o século XIX ter-se-ia dado um desmembramento do império e portanto a imagem que prevalece nas fontes tem pouco que ver com o que ali ocorreu antes. Assim se tem justificado tudo, inclusive as tradições orais, que quando não são os retratos generalistas dos griôs, apresentam um conjunto de territórios independentes. Estas justificações fazem contudo pouco sentido. Quinn, analisando os relatos de Jobson e Moore sobre os estados mandingas do Gâmbia durante o século XVII e XVIII, nota uma continuidade digna de nota com as tradições orais e com as fontes francesas e inglesas do século XIX. Moore, em 1734, dizia que nos reinos das margens do Gâmbia, havia senhores da terra (Lords of the Soil), líderes de aldeia que tinham direitos sobre o território e que eram os líderes das linhagens há muito ali instaladas. A imagem geral era de fragmentação e os vários estados do rio estavam ligados através de “relações de gracejo”, diz Quinn (Quinn 1972: 37-38). Tudo nos indica que no Kaabu o sistema fosse o mesmo.

O Kaabu é frequentemente descrito pelos historiadores do Kaabu enquanto um espaço de exceção. Esse ponto de vista apenas é possível para quem fixou seu olhar no Kaabu e não olhou sequer de relance para o que acontecia em volta.

□

A última referência a um rei do Kaabu único e poderoso é de final do século XVII quando o capitão mor de Cacheu envia uma carta para Lisboa a pedir dinheiro que o indenizasse da guerra que fizera com o “Rei dos Mandingas circunvizinho a nossa povoação de Farim”. Depois das pazes feitas diz ter soltado o rei mandinga “a peditório do rei do Cabo por ser meu amigo e pela dependência da povoação de Geba que tem debaixo da sua mão”<sup>20</sup>. A partir daí nada. Como sugerimos na introdução, parece ter-se dado uma fragmentação generalizada das maiores estruturas políticas existentes na Senegâmbia do Sul a partir de finais do século XVII. As causas, não as sabemos, mas

<sup>20</sup> AHU, Guiné, Caixa 2, Carta de Santos Vidigal Castanho ao rei de Portugal, 24 de março de 1697.

pensamos que o Kaabu não foi exceção neste processo. Podemos especular. As fontes escritas mostram sociedades onde as lutas intestinas e acusações de feitiçaria atingiram enormes proporções. Hawthorne afirma que a tese do estado predatório não se aplica à Senegâmbia do Sul e fala do “sucesso” das sociedades costeiras em lidar com o tráfico de pessoas. Hawthorne não fala contudo de que parte das sociedades da Senegâmbia do Sul parecem ter-se partido em pedaços durante o século XVII e XVIII. Seu ponto de partida é o de que estas sociedades nunca foram mais do que pedaços.

Um caso bem concreto parece-nos poder dar pistas sobre o que aconteceu no Kaabu. No século XVI, os autores cabo-verdianos que escreveram sobre os territórios biafadas das margens do rio de Buba, diziam que estes estavam sujeitos ao Farim Cabo. No século XVII, havia muitas dúvidas sobre essa dependência e até uma certa confusão. O padre Barreira, em 1606, dizia que nas margens do rio de Buba “o rei de Biguba, o rei de Besegui, e o rei de Guinala, eram poderosos porque o de Guinala é como imperador de sete reinos, e que os bijagós já lhe haviam roubado seis, o de Biguba tem três reinos, e o de Besegui cinco reinos” (Brásio 1968: 205). Uma descrição que sugere uma certa centralização e hierarquia entre os reinos biafadas. Guinala, surge nas diversas fontes do século XVI e início do século XVII como o principal dos reinos biafadas costeiros e seu rei teria certo controlo sobre o rei de Bissau, que por sua vez dominava diversos territórios de Bissau ao Cacheu. As descrições de Almada da segunda metade do século XVI sobre a forma como eram escolhidos os reis em Guinala e em Biguba, um território vizinho, parecem mostrar como a influência dos farinados mandingas foi progressivamente desfeita. Em Guinala, diz Almada, “anda o reinado em duas gerações, na dos fidalgos e na dos plebeus; há tempos que herdam os fidalgos e entram no reinado, e há tempos que herdam os plebeus, ferreiros ou sapateiros. E sabem os que governam quando cabe a qualquer destas gerações. E entram no reinado sem guerras nem discussões” (Almada 1961: 95). Este trecho tem sido utilizado para demonstrar a adoção do típico sistema tripartido mandinga pelos biafadas. Contudo, em Biguba, o território do lado de Guinala, “posto que sejam beafares têm outra ordem no herdar do reino, porque o não herdam senão fidalgos, parentes do rei, aos quais chamam naquele reino, jagras. E muitas vezes sobre o herdar do reino há muitas guerras e dissensões” (Almada 1961: 106). O “posto que sejam beafares” de Almada leva a entender que

Biguba seria uma exceção entre os territórios biafadas. O que é interessante notar é que o sistema seguido em Biguba era aquele que durante os séculos seguintes viria a ser regra. Jagras, palavra utilizada até hoje para definir alguém pertencente a uma das muitas matrilineagens que controlam os pequenos territórios biafadas. Apesar de em Guinala, durante o século XVI, se notar a influência do sistema tripartido mandinga entre as chefias, a sociedade manteve-se matrilinear. Alguém acusado e julgado sofria as consequências com os “mais da sua geração da parte da mãe, que a parte do pai não se tem por parentes” (Coelho, 1953: 196). O caso de Guinala e Biguba parece sugerir que durante o século XVII, populações que tinham estado sujeitas a algum grau de influência mandinga na estrutura política, se desembaraçaram dessa influência, e voltaram (?) a adotar um sistema político em que diversos territórios são controlados por diferentes matrilineagens sem grandes hierarquias entre si.

Os historiadores têm-se esforçado por transformar coisas bastantes banais em provas de excecionalidade. Yves Person, diz por exemplo, que o Kaabu “foi certamente o primeiro Estado de tradição sudanesa com uma estrutura de poder por famílias de linhagens”, Lopes que “o aparecimento do sistema «nyamakala» e a criação da aristocracia «nyantio» constituíram feitos consideráveis para este espaço do Sudão Ocidental. A linhagem matrilinear exerceu uma enorme influência em toda a extensão do Kaabu, mas ultrapassou largamente as suas fronteiras, atingindo todos os Estados vizinhos de origem mandinga”. Dizer que a matrilineagem, tão presente por toda a Senegâmbia do Sul, tem origem no Kaabu é no mínimo arriscado. Sidibé, que “a maioria dos relatos dos estados do Gâmbia descrevem sua independência após o colapso do Mali, mas é evidente que não era assim”, e Ralphina Almeida, que o Paquisse, “em sua organização estatal, poderia ser definido como um pequeno Kaabu”. Tudo Kaabu. Seguindo a tradição griótica, é tudo uma questão de grau de empolamento.

Olhar para os tenda (conhaguis, bassaris, e pajadincas), os vizinhos a leste do Kaabu, e que, como já vimos, faziam parte do Kaabu, pode dar pistas para entender o império. A descrição que A. Delacour deixou do sistema político dos tenda no início do século XX parece bater mais certo com o Kaabu descrito pelas fontes escritas e tradições orais que não as dos griôs. Diz ele, que estes não se entendiam de aldeia em

aldeia e havia pequenas guerras em que as aldeias se pilhavam umas às outras e faziam cativos. Contudo, isto não impedia, que no momento em que os ataques estrangeiros se tornavam mais sérios e mais frequentes eles se unissem contra o inimigo. Dentro de cada território, o chefe da aldeia mais antiga era considerado como tendo a livre disposição do solo e era a ele que as pessoas se dirigiam para obter permissão para se instalarem no território. Contudo, este chefe não tinha necessariamente a autoridade política e cada aldeia, embora reconhecendo a autoridade do chefe da aldeia mais antiga, se comportava a sua vontade. Na verdade, dizia Delacour, se tratava de uma confederação em que os seus membros reconheciam a proeminência da aldeia mais antiga naquilo que concernia aos assuntos de interesse geral. Em caso de guerra eles se assistiam uns aos outros. As atribuições do chefe, do ponto de vista político, eram restritas. Ele não podia fazer nada de sua própria autoridade e era sobretudo, no ponto de vista religioso, que se jogava seu papel. Seu património era reduzido. A ordem de sucessão política era a mesma que a das heranças privadas e se fazia pela ordem de parentesco uterino colateral. À morte de um chefe sucedia-se sempre um período de interregno mais ou menos longo e perfeitamente legal necessário para realizar todas as cerimónias rituais de enterramento. Até que todos os sacrifícios estivessem feitos, todos os filhos dos antigos chefes (*nyantyo*) se reuniam de preferência à noite e faziam um sacrifício ao fundador da aldeia para averiguar quem seria o novo chefe. O chefe não dispunha mais que o ascendente que conseguisse adquirir junto dos súbditos e “houve chefes que devido à hostilidade de seus administrados tiveram que abandonar suas aldeias e se instalar em outros lugares. Se noutros países podemos assistir a competições fortes para suceder a um chefe defunto, no país conhagui, a maior parte do tempo os candidatos deixam andar as coisas até que já não possam fugir do que os espera”. Numa aldeia organizada desta forma, onde o chefe não possuía meios de constrangimento, a anarquia seria inevitável, dizia Delacour. Contudo, ela era restrita quando certos chefes “adquiriam autoridade adquirida por influência pessoal”, em momentos de excepcional ameaça, como quando foi necessário combater os franceses (Delacour 1912: 379). É de notar que entre os tenda, Delcour dizia que se chamavam *nyantyo* os filhos dos antigos chefes.

Monique Gessain, autora de vários estudos sobre os conhaguis e bassaris, dizia

que “estes consistem num pequeno número de grupos exogâmicos matrilineares que se chamam *ananco* (anənk)” (Gessain 1963: 17).

Enfim, suspeitamos que um *nhantchô* do Kaabu é um *jagra* biafada ou um membro de um *ananco* bassari ou conhagui eficientemente cantado pelos griôs mandingas.

## 5. Tenembá no século XX

A liberdade sexual das mulheres e o seu amansamento são um dos temas do mito de Tenembá. A mulher fugida de um casamento combinado que se refugia na gruta e é pega por *nhamalás* – ferreiros ou griôs ou sapateiros, que a capturam, domesticam, amansam. Mulher que apesar de encerrada numa casa dá à luz filhas de pais desconhecidos.

Seria esta, como sugeriu Jean Girard, uma história sobre a liberdade sexual das mulheres bassaris e sua domesticação pelos invasores mandingas algures no século XIII? Será, como afirmaram os historiadores do Kaabu, uma história de mulheres excepcionais e de uma casta à parte? Não nos parece. A liberdade de escolha de parceiros da irmã do chefe é comum nas monarquias da África ocidental em que é o filho da irmã quem herda a chefia. Já em 1905 James Frazer o notava em seu livro sobre as origens mágicas da realeza (Frazer 1920: 261, 262). Duvidamos contudo que Tenembá diga respeito a apenas a algumas mulheres. Primeiro, porque a nosso ver os *nhantcho* do Kaabu são mais bem definidos enquanto *jagras* biafadas ou membros de um *ananko* tenda – ou seja membros de uma matrilinearidade com direitos sobre determinado território – que enquanto membros de uma casta à parte. Segundo, porque não nos parece que Tenembá trate de um tempo mítico algures aquando a chegada de Tiramakan mas antes de um período histórico muito concreto em que Islão e colonialismo cristão, forças diversas e à partida opostas num ponto se unem porque partilham a crença de que as mulheres precisam ser domadas.

A primeira versão do mito registada por escrito de que temos conhecimento foi contada por Mansa Bakar a Hecquard quando este visitou Canquelefa em 1851. Nessa versão, a infidelidade da mulher de um *mansa* leva a que, seguindo os conselhos de um marabu, seja mudado o regime sucessório de patrilinear a matrilinear. Mansa Bakar parece estar justificando aquilo que considera ser necessário justificar – a matrilinearidade, num tempo em que se sentiam já tensões em volta desta forma de sucessão por estar em contradição com aquela defendida pelo Islão que tinha já uma forte presença no Paquisse. Suspeitamos também que Mansa Bakar esteja trazendo para o mito suas preocupações com a infidelidade de suas mulheres.

Diz-nos Hecquard que na casa de mansa Bakar as mulheres ocupavam uma

habitação à parte onde apenas o griô tinha o direito de entrar. Mansa Bakar era “excessivamente ciumento” e punia de morte qualquer um que metesse o pé dentro do recinto que “encerrava seus amores” (Hecquard 1853: 205). Boubakar, guia de Hecquard, por “acidente ou ousadia”, entrou na casa das mulheres e estas se refugiaram junto do rei chorando: «um homem, um homem». Mansa Bakar tirou sua espingarda “e teria feito saltar os miolos de Boubakar” não tivesse reconhecido o acompanhante de Hecquard e falou que Boubakar “se poderia gabar de ver aquilo que nenhum homem havia visto e aquilo que nenhum homem veria jamais” (Hecquard 1853: 206). Se Mansa Bakar defendia suas mulheres do contato com outros homens com tamanho zelo o mesmo não parecia acontecer com sua irmã, a mulher cujos filhos herdariam o trono. Hecquard reuniu-se com a “princesa” que era “uma Guelware (...) muito amada pelo seu irmão” porque esta o chamou na esperança que ele lhe curasse uma doença de estômago que a atormentava (Hecquard 1853: 204).

Não nos parece que esta forma de proceder fosse a regra em outros territórios do Kaabu. A forma como Mansa Bakar tratava suas mulheres parece ter trazido disputas e contradições. Como vimos atrás, Mansa Bakar toma o poder em Canquelefa com o apoio de marabus, através de um golpe e depondo uma mulher, Mansa Fenda. Uma outra história contada pelos griôs envolve Mansa Bakar e uma sua mulher – Lombi Banora, mulher que pariu alguns dos mais famosos guerreiros do Kaabu. Diz-se que Mansa Bakar apenas deixava Lombi comer as entranhas das vacas que matava e que a maltratava de tal forma que seus filhos ameaçaram matar o pai caso este não mudasse de atitude (Turé 2018). Enfim, as relações de Mansa Bakar com as mulheres não pareciam ser fáceis. Suspeitamos que Mansa Bakar, filho de um marabu, ali estava tentando e à força introduzir uma nova ordem em que as mulheres não tinham acesso ao poder político e em que sua sexualidade seria fortemente controlada.

Desde o início do século XIX que o Paquisse estava sob dependência do Futa Jalon, uma teocracia muçulmana desde o século XVIII. Hecquard visitou Timbo, uma das capitais, onde se demorou por algum tempo. Seus relatos mostram que, mesmo na capital dos almamis, as mulheres não estavam sujeitas a tantas restrições. Em Timbo, as mulheres casadas não deveriam sair a sós mas Hecquard nota que “todas estas precauções” eram de “uma hipocrisia pura; porque elas são, aquelas sobretudo que

pertencem às classes elevadas, muito dissolutas”. Ali, estava presente um costume que lembrava a Hecquard o dos “sigisbés de Itália”. Cada mulher tinha “um amante de coração a que se chama kélé e que ela escolhe normalmente entre os jovens com quem cresceu junto na mesma aldeia. O kélé é conhecido do marido, que o tolera” (Hecquard 1853: 330). Aproximadamente na mesma época Chelmicki nota que os homens fulas escolhiam para casar a mulher “que já teve dois filhos ao menos, envergonhando-se os homens de casar com mulher que não agradou a ninguém” (Chelmicki 1841: 341).

Nas versões do mito de Tenembá recolhidas a partir de 1938 os *nhamalás* são fulcrais e são eles quem controlam a mulher selvagem. Na casa das mulheres de Mansa Bakar apenas entrava o griô e em Canquelefa os *nhamalá* tinham “uma muito elevada posição” e gozavam “de uma consideração excecional”. Cada vez que era morto um boi na aldeia, mesmo que para o rei, a cabeça pertencia ao griô, os rins e o lombo ao ferreiro e o couro ao sapateiro (Hecquard 1853: 205). Ao contrário do que afirmam os historiadores temos muitas dúvidas que no Kaabu se tenha “tomado emprestado do Mali o essencial da hierarquia e da estrutura social, incluindo a presença importante dos «nyamakala»” (Lopes 2005: 14)]. Uma fonte de meados do século XIX parece indicar que apenas entre os mandingas muçulmanos havia presença de castas profissionais endogâmicas: “Os mandingas mouros, e em geral todos os negros desta parte de África que seguem aquela religião, dividem-se em diferentes classes, o que representam outras tantas profissões, que são hereditárias e por isso transmitem à descendência, ainda que o descendente não saiba ou não possa seguir a que lhe pertence” (Valdez 1864: 386). Mansa Bakar que procurou captar para o Paquisse famílias marabúlicas talvez tenha feito o mesmo com os *nhamalás*.

Mais uma vez é no Oio e nas montanhas do Tenda, lugares de fuga dos cabuncas que corriam da guerra e que não se reviam na nova ordem imposta durante o século XIX, que parecem surgir respostas. Em 1978 alguns velhos oincas disseram categoricamente a Bakary Sidibé:

“Não há famílias de griôs neste país.

Há ferreiros neste país?

Depende da pessoa. Quem consegue fazer esse trabalho faz. A esses chamamos nyamaaloo, ferreiros, mas dizer que há uma casta entre nós que lida com esse trabalho



isso não existe aqui.

Como são vossas festas já que não há griôs para as animar?

Quem está interessado pega no tambor. Eu lhe disse que em nosso país cada aldeia tem seu rei. Nas profissões é exatamente a mesma coisa, quem quer que as ache interessantes exerce-as!<sup>21</sup>”.

Delacour descreve entre os tendas do início do século XX o mesmo tipo de situação: “não encontramos nenhuma casta entre os indígenas. Não existem griôs, e, se por acaso algum se encontra de passagem, não fica muito tempo num país onde ninguém lhe faz a menor oferta. Não há vantagem em ter tecedores ou sapateiros, estes primitivos prescindiram e prescindem ainda de seus serviços. Encontramos apenas os ferreiros (adiagar) sem que possamos dizer que formem uma casta. Este grupo não é um grupo fechado, e se geralmente se exerce de pai para filho, essa não é uma regra absoluta” (Delacour 1912: 379).

□

Em 1913 o Oio é invadido e ocupado. Pela primeira vez seus habitantes pagam impostos e de alguma forma são obrigados a obedecer aos brancos que agora exercem controlo territorial fora dos limites da miserável paliçada do presídio de Farim construído em meados do século XVII. O entreposto de escravizados, cola, bandas de algodão e ferro que os habitantes do redor atacavam “vexando os habitantes e impondo aos negociantes pesados tributos” (Carreira 1983: 22) era agora sede de circunscrição, centro de burocracia e de coleta de imposto. A população do Oio tinha fama de invencível. Maclaud resumia a situação da seguinte forma: “Existe na margem esquerda do rio Cacheu, a jusante de Farim, um importante grupo mandinga (...) que raros visitaram (...) esta população é, diz-se, fanática e belicosa. Apesar de duas campanhas mortíferas, o governo português não os conseguiu trazer a uma submissão completa” (Maclaud 1906: 95). Forma otimista de descrever as estrondosas derrotas que os portugueses ali sofreram em 1897 e 1902. Em 1913 o militar português João Teixeira

---

21

OHAD, tape 531B, Malang Saidy e Mamadi Saidy, Mambonkong, 28/10/1978.

Pinto e o mercenário de guerra wolof Abdu Indjay conquistam a aldeia de Mansodê, último bastião do Oio e com fama de invencível, “a tal ponto que seus defensores se gabavam de não a terem fortificado, bastando os seus peitos para a defenderem” (Pélissier 1997: 153).

Em simultâneo chegavam ao Oio cada vez mais marabus. Uns da Mauritània, outros do Futa Toro, do Pakao, e de Kuta e Tuba no Futa Jalon. Por volta de 1912 o famoso marabu Alfa Umaru acompanha Abdu Indjay em suas guerras de ocupação da região (Carreira 1963: 9). A população converte-se progressivamente durante as primeiras décadas do século XX. Em 1920 António Carreira percorre a região e nota que os que pagavam a “taxa de extração de vinho de palma”, ou seja, que não eram muçulmanos, eram a grande maioria da população. Vinte anos depois, em 1945, quando ali voltou, esses mesmos “animistas” eram já islamizados (Carreira 1963: 10).

Caetano José Barbosa era administrador de Farim desde 1911. Dedicou-se com afinco aos registos e à escrita burocrática e com esmero registou em atas os julgamentos que fazia despoticamente e obedecendo ao artigo 68º do novo regulamento das circunscrições civis da província da Guiné portuguesa aprovado em setembro de 1912<sup>22</sup>. Ainda sem o estatuto do indigenato aprovado os julgamentos ficavam ao total critério do administrador não obedecendo a qualquer tipo de regulamento. Duvidamos que outros administradores tenham cumprido a tarefa com tanto zelo quanto o cabo-verdiano Caetano Barbosa que havia já registado “as queixas dos saqueados e espoliados do Oio” nas guerras de Teixeira Pinto e Indjay. Não deixa de ser surpreendente notar a monotonia das 54 atas de julgamentos registadas entre 1913 e 1918 por Barbosa. Desses casos apenas 10 não são “questões de mulheres” - adultério, fuga da mulher com outro homem, rapto de mulheres, levirato e pedidos de devolução dos presentes pagos à família da mulher aquando o casamento.

De início nota-se em Caetano Barbosa uma certa benevolência para com a situação da mulheres oincas e em 1915 escrevia num relatório: “de uma maneira geral abundam os adultérios, devido à educação e meio em que são criadas as mulheres e principalmente à obrigação de viverem com um homem de quem às vezes não gostam. O homem, porém, só liga importância ao fato se outro homem é encontrado em

---

<sup>22</sup> AHNGB, D11/A1,2, 1913-1918, Farim, Questões Indígenas.

flagrante com a mulher, não tanto por honra, mas mais por medo que a mulher lhe fuja (...) Muitas vezes os pais de qualquer criança do sexo feminino pouco depois do seu nascimento já fazem o contrato de casamento dessa criança com o indivíduo de quem são mais amigos (...) entretanto vai crescendo e principia a namorar com os rapazes da sua idade, de quem mais gosta. A família vê, mas não se opõe a esses namoros, nem mesmo o próprio futuro homem, antes, parece facilitar essas relações amorosas. As conseqüências são palpáveis. Dentro em pouco a rapariga está prostituída e muitas vezes tem filhos, que são bem recebidos, não só pelos pais da rapariga, como até pelo futuro marido, que, como regra, só tem relações com a rapariga, senão depois de a levar para casa (...) Escusado será dizer que esta mulher vai praticando o adultério, tal foi a educação e tais são as circunstâncias em que fica”<sup>23</sup>.

No começo Caetano concede sem grandes hesitações o divórcio e em casos de levirato de viúvas toma o partido da mulher que não quer ser herdada. Por exemplo, quando Saradjan Mancalé veio a tribunal reclamar sua sobrinha Nhara Mancalé que vivia “amancebada com Malan Camará” para que voltasse a casa da família e esta se recusou dizendo que preferia ficar com o homem que tinha escolhido o administrador decreta: “Sendo a reclamada Nhara Mancalé maior e com filhos e recusando terminantemente voltar a casa do queixoso (o tio) porque quer viver em companhia de seu homem que é escolhido por ela resolvi que seja respeitada a sua vontade”.

Em relação ao rapto de mulheres Caetano aplicou de início a mesma brandura. Reconhecia que “o rapto entre os indígenas não constitui crime como entre civilizados”, o que de resto estava bem patente nas respostas dos acusados que assumiam a “culpa” sem quaisquer problemas: “efetivamente raptou a Biré por saber que o queixoso (o marido) se encontrava ausente há cinco anos e por ser entre eles costume (...) perguntado de novo se é costume raptar mulher respondeu afirmativamente”.

Ao longo dos anos as sentenças de Caetano vão-se empedernindo. Uma mulher que fugiu com um homem para o território francês vem ao tribunal queixar-se do marido que “lhe tem batido muito simplesmente por desconfiar que ela tem relações ilícitas com outro homem”. Caetano implacável sentencia: “a queixosa nada prova contra o arguido seu marido e este prova a infidelidade da queixosa sua mulher e o abandono do

<sup>23</sup> SGL, Re. 1, Pasta P-11, Relatório do Comando militar do Oio referente ao ano de 1915 - Res. 1 - Pasta P - 11.

lar quando fugiu. O arguido como marido desculpa as faltas da mulher e portanto não há motivo para o divórcio. Quanto a ofensas corporais dou como não provado por falta de testemunhos e absolvo o arguido e mando a queixosa acompanhar o marido”. Caetano parecia cansado de fugas e adultérios e de ouvir relatos como o de Bandju Dafé que provavelmente lhe pareciam uma pouca vergonha: “As várias testemunhas de defesa confirmaram que Bandju tinha relações com a mulher de Madi e a mãe da mulher não tinha quaisquer dúvidas já que «numa noite viu entrar Bandju no quarto onde ela e sua filha estavam, dizendo-lhe o Bandju que saísse porque ele ia dormir com sua filha ao que ela recusou: que então Bandju foi trazer uma esteira, consentindo a sua filha que deitassem juntos e que ele consumasse os seus desejos»”. Suas sentenças passaram a ser rematadas com frases como: “é preciso pôr um freio às tendências de adultério e sedução entre os indígenas” ou “considerando que o contrário seria lançar a desordem e a anarquia entre as famílias indígenas (...) condeno o arguido Malan Sedi pelo crime de sedução e adultério...”.

Os seis anos de atas dão também uma ideia de um processo de “invenção da etnia” por um administrador colonial. Se em seu relatório de 1915 Barbosa constata que a herança “passa para os filhos, nos mouros e fulas” e “nos sonincas os herdeiros são os sobrinhos, isto é, os filhos da irmã”, em suas sentenças vai impondo progressivamente a patrilineariedade. Ao tribunal chegam frequentemente casos que põem em disputa filhos e tios maternos e filhos das irmãs que pretendem herdar as mulheres e filhos de um homem falecido. Quando o acusado filho da irmã do pai falecido de três crianças reclama o direito de as herdar Caetano pergunta-lhe perentoriamente se “entregaria a um sobrinho da sua mulher os filhos que tem com esta caso fosse morta”. A opção pela patrilineariedade foi bastante clara. Numa região vizinha, um outro administrador constatava que: “o epônimo dos filhos é o da família da sua mãe (...) No período contemporâneo em que começou a propagação do Islão, em toda a região, as diferentes famílias indígenas têm sofrido uma mudança total à qual a influência do Corão não foi estranha. Ao lado da família cognada formou-se a família agnada. O pai torna-se ao mesmo tempo o chefe político e religioso e os filhos herdaram na linha paterna. Os dois tipos coexistem par a par segundo os povos e segundo eles são muçulmanos ou fetichistas. Debaixo da influência das autoridades europeias o movimento tem-se

acentuado ainda a favor do tipo agnado” (Magalhães 1916: 71).

Através das atas de Caetano Barbosa, vemos como o modelo casamento arranjado – liberdade de namoro – casamento forçado – rapto e fuga da mulher com um amante era absolutamente instituído. Era banal as mulheres solteiras terem relações sexuais antes do casamento de tal forma que no final do período que os rapazes recentemente circuncidados passavam no mato sendo iniciados era “fornecida pela família uma mulher solteira a cada um, a qual fica dormindo com ele durante um mês aproximadamente. Decorrido o mês os rapazes vão entregar as mulheres às famílias e cada um continua em sua casa como até ali, estando assim concluída a cerimônia”<sup>24</sup>.

Formas de proceder semelhantes parecem ter ocorrido nas regiões vizinhas do Oio. Na região de Mansoa, entre balantas e cunantes, um outro administrador notava que: “o adultério é vulgaríssimo especialmente motivado por o casamento ser contratado quando a noiva tem poucos anos ainda e, por isso, logo que chega ao estado de puberdade, arranja o seu namoro, que é quem em regra a desflora e com quem ela casaria se não fosse a obediência ao sistema estabelecido. O marido que também em blufô teve o seu namoro, aceita de boa vontade que a mulher mantenha relações sexuais com o rapaz por ela preferido (...) A época que a mulher balanta se entrega mais à vida da prostituição é a dos fanados (circuncisão), em que ela anda de terra em terra, onde mais à vontade pode escolher o homem que lhe agrada; e a infidelidade conjugal praticada durante a época dos fanados e nas cerimônias dos funerais não é considerada falta (...) Esta praxe estende-se às raparigas solteiras que, embora estejam dadas em casamento e tenham o seu namorado, não dispensam a realização da cópula com os rapazes novos que encontram nessas reuniões” (Pimentel 1927: 9).

Entre os tenda, Monique Gessain, que ali fez trabalho de campo desde 1946, descreve um sistema de casamentos bastante semelhante ao do Oio do início do século XX: “Desde criança uma rapariga sabia que estava destinada a casar com tal homem (...) a partir dos 15 anos e durante vários anos as raparigas ocupam sua vida em escapadas sexuais (...) as raparigas conhaguis têm muita liberdade, já que lhes é permitido ter um amante em cada aldeia (e há cerca de 80 aldeias) (...) normalmente as mulheres só vão viver com seus maridos depois de terem dois ou três filhos” (Gessain

<sup>24</sup> SGL, Re. 1, Pasta P-11, Relatório do Comando militar do Oio referente ao ano de 1915 - Res. 1 - Pasta P – 11.

1963). Também entre os tenda, no início do século XX, Delacour notava que “as mulheres de um homem lhe devem obediência” mas que “quando chega o conflito não hesitam em regressar a suas famílias” (Delacour, 1912). Os homens bassari, após a iniciação que faziam por volta dos 15 anos largavam a casa materna e iam viver em casas comuns onde as jovens mulheres iam passar a noite (Delacour, [1910] 1947) e um sistema semelhante se manteve entre os manjacos até meados do século XX (Carreira 1953: 109).

Embora o aparecimento duma fronteira a escassos quilómetros possa ter trazido novas oportunidades às mulheres do Oio, que iam para o “território francês viver livremente com o homem que lhe apraz”<sup>25</sup>, o sistema de fugas parece ter sido frequente em períodos anteriores. Em meados do século XIX, dizia Hecquard para uma região próxima do Oio, que “o casamento não é mais que uma convenção que a mulher rompe à sua vontade. Quando ela está fatigada do marido, ela o deixa sem qualquer formalidade, para pegar um outro (...) elas são sempre bem recebidas junto daqueles que escolhem, e não é raro que depois de terem coabitado com vários, elas regressem ao homem que lhes ofereça mais vantagens” (Hecquard 1853: 126).

Um conto mandinga recolhido no final do século XIX por Marcelino Marques de Barros parece servir o propósito de amedrontar a jovem mulher que quer escolher seu marido e os pais que aceitam tal liberdade: “Um dia lembrou-se uma serpente de se transformar num elegante mancebo, e foi pedir a mão de uma donzela, que teimava em não casar senão com aquele a quem a natureza dispensasse a fatal necessidade das dejeções fáceis e das secreções dos rins; feito o exame, obteve a noiva, que levou para sua casa, mas de improviso as caravanas que iam passando ouvem uma voz, que se parecia com a de um naufrago à beira mar: «ó da caravana, ó da caravana! digam lá a meus pais que o homem que me deixaram em casamento transformou-se numa serpente que me traz ligada nas suas roscas; não sei se me esmagará, não sei se me devorará»” (Barros 1882: 729).

Poucos anos depois dos julgamentos de Barbosa, a forma de proceder das mulheres oincas parecia já lembrança remota e eram frequentes em relatórios de administradores de meados do século XX frases como: “é muito frequente os rapazes e

<sup>25</sup> SGL, Re. 1, Pasta P-11, Relatório do Comando militar do Oio referente ao ano de 1915 - Res. 1 - Pasta P - 11.

raparigas manterem relações sexuais numa base em que poderemos chamar de amizade; porém, no passado (...) eram muito severos neste aspeto porque constituía regra as raparigas casarem virgens” (Barbosa s/d: 65) ou “em anos remotos a rapariga que se casava devia ser entregue ao marido em estado de virgindade. Raríssimos eram então os casos de assim não acontecer (...) atualmente porém, não tem importância o fato de as raparigas não irem virgens para a mão do homem com quem casam. O caso hoje, se for notado, é o de uma nubente ainda conservar a virgindade até ser entregue ao marido que lhe foi destinado”<sup>26</sup>.

□

Num dos últimos julgamentos registados em ata comparece Salam Darame ao tribunal de Farim queixando-se que “deixara sua filha de nome Fatima Darame no mato com suas companheiras em tratamento da operação da circuncisão entregues à guarda e vigilância de Braima Darame, na qualidade de ferreiro segundo os seus costumes, este porém, qualificando a sua filha de feiticeira amarrou-a”. Fatima Darame disse “que o ferreiro Braima Darame chamando-a de feiticeira lhe atribuiu a causa da doença de uma outra rapariga sua companheira amarrando-a e expondo-a ao sol, açoitando-a depois com uma vara”. “Ouvido o arguido Braima Darame disse que sendo-lhe confiada a vigilância das raparigas em tratamento da operação da circuncisão recebera ordem do chefe da tabanca para castigar as que procedessem mal e que se amarrou e bateu na filha do queixoso foi por ela ser feiticeira e tê-la visto transformar-se em cavalo pretendendo matar suas companheiras. E mais não disse”. Caetano Barbosa decidiu o seguinte: “Braima Darame é acusado de ter castigado a bajuda Fatima Darame amarrando-a e expondo-a ao sol. Confessa o crime e diz que não houve da sua parte intenção criminosa e que se assim procedeu é por ser costume e ordenado pelo chefe da tabanca e por essas razões absolve o réu”.

A presença de ferreiros nas cerimónias de excisão parece ter sido comum nesta época. Barbosa afirma em 1915 que “o fanado nas raparigas é praticado quando chegam à idade de 8 anos pouco mais ou menos. Depois da operação, que consiste em cortar o

<sup>26</sup> AHNGB, A6/A31.1870, Resposta ao Inquérito Etnográfico da tribu Cassanga (Ihádja), 1946, Amadeu Nogueira, Administrador Interino da Circunscrição Civil de S. Domingos, p. 4.

extremo do clitóris, reúnem as raparigas na morança de um ferreiro, fazem-lhes ali uma casa, onde ficam sob a vigilância do ferreiro, durante um mês”<sup>27</sup>. Entre os tenda também os ferreiros eram os responsáveis pelas iniciações sem que constituíssem propriamente uma casta aparte e os manjacos tinham associações de ferreiros não endogâmicas e de acesso voluntário (Crowley 1990: 247). Contudo, Darame é reconhecido como um apelido típico de ferreiro mandinga e no Oio enquanto apelido de mandinga muçulmano e não oinca. No Mande os ferreiros são os encarregados das cerimónias de excisão das mulheres e circuncisão nos homens e estão claramente associados ao combate da feitiçaria. São aqueles que transformam os bichos – os não circuncisados ou excisados, em pessoas (McNaughton 1993: 67). Seria a presença de ferreiros muçulmanos no Oio uma novidade? Não sabemos. De qualquer forma ao ler sobre Fatima açoitada com uma vara pelo ferreiro Darame não podemos deixar de lembrar Tenembá, mulher selvagem capturada pela rede fabricada por um ferreiro. Seria Tenembá uma história sobre excisão? E porque teria Caetano Barbosa absolvido o réu sem grande hesitação?

Aproximadamente na mesma época Delacour escreve um artigo sobre as então chamadas “sociedades secretas”, ou instituições sócio religiosas relacionadas com as iniciações masculinas e femininas, entre os tenda. As considerações de Delacour, técnico colonial francês preocupado com o controle dos tenda há tão pouco sujeitados, parecem dar pistas para a absolvição do ferreiro Darame. Dizia Delacour ser “preferível que estas sociedades exerçam sua ação debaixo de nosso controlo, em lugar de a exercerem paralelamente e sem o nosso conhecimento, no estado atual é absolutamente impossível pensar em querer suprimi-las. Se essa supressão fosse possível, é razoável perguntar-se se o desaparecimento dessa organização, que no passado havia trabalhado para a manutenção da paz interna, não seria mais prejudicial do que útil. É muito provável que a moral pública sofresse uma repercussão ruim” (Delacour [1910] 1947, s/p). Talvez fossem motivos desta ordem que levaram Barbosa a absolver Darame. Ou talvez não. Uma história contada no Oio envolve Barbosa e um *cancurã* – uma figura mascarada coberta de casca de árvore e que se faz acompanhar de duas catanas que zurze ameaçadoramente e que acompanha os ritos iniciáticos mandingas. Diz-se que houve uma enorme confusão na barraca onde se fazia a circuncisão na aldeia de

<sup>27</sup> SGL, Re. 1, Pasta P-11, Relatório do Comando militar do Oio referente ao ano de 1915 - Res. 1 - Pasta P – 11.



Salquenhe. Caetano exigiu que lhe trouxessem o *cancurã*. No porto de Farim o administrador, sua mulher, seus empregados, e os comerciantes da terra aguardavam a chegada da máscara. Aos pés do administrador foram depositados o pau que fica na barraca de *fanado*, as fibras que cobrem o *cancurã* e as duas catanas. De repente sentese um remoinho de vento e o *fambondi*, um tipo especial de *cancurã*, está em cima duma árvore. Correria generalizada mas o *fambondi* antecipa-se ao administrador e dá-lhe uma valente surra (Turé 2018).

Uma história idêntica e envolvendo um *fambondi* é contada no Pakao. Schaffer, que ali fez pesquisa, ouviu seus informantes repetirem constantemente que se houve ponto em que as autoridades estatais não se atreveram a interferir foi no que se relacionava com as cerimónias de circuncisão e excisão. Quando um administrador durante os anos 1960 procurou averiguar o espancamento duma mulher foi também sovado por um *fambondi* (Schaffer 1987: 104).

Weil (1971), Schaffer (1987) e Jong (2001) fazem equivaler uma figura mascarada chamada Mumbo Jumbo e que surge desde o início do século XVIII em relatos de gente que visitou aldeias mandingas das margens do rio Gâmbia ao *cancurã*<sup>28</sup>. Mungo Park conta que Mumbo Jumbo é “um ídolo, vestido com uma capa feita de casca de árvore (...) comum nas aldeias de mandingas e muito empregado pelos nativos pagãos para manter as suas mulheres sujeitas (...) um estranho ministro da justiça (supostamente o próprio marido ou alguma pessoa por ele instruído) (...) que anuncia sua vinda dando gritos estridentes no mato (...) cada mulher casada suspeita que ele venha para ela (...) a cerimónia começa com danças e cantigas e segue até à meia noite quando o Mumbo fixa seu alvo. A infeliz vítima é então imediatamente agarrada, despida e amarrada a um poste e severamente flagelada com a vara do Mumbo (Park [1799] 1858: 32).

Schaffer considera absolutamente desconcertante a presença do *cancurã* no Pakao “considerando a devoção ao Islão” de seus habitantes. “A máscara contraria os valores do Islão ortodoxo de diversas formas. É uma imagem esculpida (...) Em outras

<sup>28</sup> Não nos parece óbvia esta equivalência. Um administrador colonial português diz entre os cassangas “Mamajumbó” é o nome dado ao “Compom”. Ao “Cancoram” chamariam “Quosé”(AHNGB, A6/A31.1870, Resposta ao Inquérito Etnográfico da tribu Cassanga (Ihádja), 1946, Amadeu Nogueira, Administrador Interino da Circunscrição Civil de S. Domingos, p. 4.).

zonas da África ocidental estas contradições foram suficientes para pôr um fim ao culto da máscara, mas no Pakao, pelo contrário, o *cancurã* é um assunto sério e florescente e a instituição se espalhou para grupos étnicos adjacentes como os balantas e os djola” (Schaffer 1987: 102). Schaffer sugere que a resposta para tamanha persistência seja o papel do *cancurã* no controlo social. Por um lado, forçando os grupos de jovens a participar em obras públicas como a construção de diques nos arrozais ou novas mesquitas, por outro, com sua “antipatia pelas mulheres e jovens não circuncidados” mantendo as fronteiras e oposições básicas da sociedade de Pakao.

Não nos parece que faça sentido a oposição que Schaffer encontra entre *cancurã* e Islão. No Oio, o *fambondi*, está justamente na posse dos Turês da aldeia de Bironqui, uma família marabútica com origens no Pakao. A adoção do *cumpô* entre os djolas de Casamansa por volta de 1930 pode ajudar a traçar a história do *cancurã* no Oio. Jean Girard (1969) sugere que a adoção desta figura mascarada de origem banhum entre os djolas foi forma de combater o individualismo resultante de conversões crescentes dos djolas ao Islão. Mark (1985) diz que a supressão das ordálias de veneno pelas autoridades francesas no início do século XX forçou as pessoas a encontrar outras formas de combate aos feiticeiros. Jong (2001) afirma que o *cumpô* foi a maneira dos jovens recém convertidos ao Islão se emanciparem dos mais velhos que continuavam a controlar a propriedade da terra e o acesso às mulheres. No Oio e no Kaabu, suspeitamos, o processo terá sido semelhante. . Mamadou Sane afirma que o *cancurã* estava presente nas iniciações do Kaabu (Sane 1981) mas não aponta qualquer tipo de fonte ou data. Em seu raciocínio parece estar presente o mecanismo corrente entre os historiadores do Kaabu de transpor características da sociedade mandinga do presente para a sociedade cabunca do passado. Já em 1907 o padre Brun, num texto sobre as práticas dos “malinqués fetichistas”, notava a existência de diversas sociedades iniciáticas como o Komo, o Gna e o Nama com um papel anti-feitiçaria e apelava a seus leitores que evitassem generalizações e que se “desembaraçassem de uma certa ideia fetichista” (Brun 1907: 722, 944).

Do Kaabu apenas sabemos através de Manuel Álvares que no início do século XVII os soninquês tinham “um famoso ídolo chamado Manga Jata” e que quando alguém morria era carregado num ataúde de madeira e que lhe faziam questões. Como o

termo comer significava o mesmo que matar, perguntavam-lhe – “quem o comeu, ou quem o matou?”, ao que ele respondia “levando o esquife até aquele que consideram que o comeu” mas se passavam “pelo ídolo e o demónio no homem morto responde que Manga Jata o matou então eles removem-lhe as roupas e armas e colocam-nas perto do infernal ídolo. Dão-lhe estes bens como oferta de agradecimento e fazem uma cerimónia para pagar o que lhe devem por ele ter morto o feiticeiro. Não o enterram como os outros homens, já que consideram um demónio supremo alguém que tenha sido morto por Manga Jata” (Álvares c. 1615, cap. 3: 4). Já referimos que a ordália da água vermelha era utilizada pelos mandingas soninqués num tempo que em 1947 não era um passado muito distante (Carreira 1947: 172-3) e que as sociedades vizinhas do Kaabu – como conhaguis, padjadincas, biafadas, banhuns, papeis, manjacos – utilizavam formas semelhantes de averiguação das causas da morte (Simmons 1980: 456, Delacour [1910] 1947, Barbosa s/d: 72, Leprince 1905: 64).

O estudo de Eve Crowley (1990) entre os manjacos da Guiné-Bissau dá informações detalhadas sobre os interrogatórios feitos aos mortos, as acusações de feitiçaria e eventuais sanções aplicadas aos feiticeiros. Crowley introduz o conceito de província de espíritos: “um território geralmente composto por várias aldeias ligadas a um único espírito central junto do qual são feitas as iniciações” (Crowley 1990: 215). Os santuários de iniciação eram os mais importantes da província de espíritos e a base da identidade étnica e representavam a união territorial da província aonde eram unidos os membros de diferentes linhagens, idades e aldeias (Crowley 1990: 255). Nestes santuários se faziam contratos com os espíritos, pedia-se proteção de pessoas e resolviam-se conflitos. Após a morte ali era feito um interrogatório e “os velhos questionam o oráculo para se certificarem se a morte foi causada pelo deus supremo, um espírito, um antepassado, feitiçaria, ou crimes que o morto cometeu ele próprio”. Contudo, os “oráculos da alma nunca identificavam os feiticeiros individualmente mas apenas o grupo de parentesco ao qual o feiticeiro pertence” (Crowley 1990: 358). Os feiticeiros apenas “eram descobertos depois de sua morte e não pagavam multas por seus crimes. Era o oráculo quem identificava os feiticeiros depois de sua morte. No caso de uma morte suspeita o oráculo apontava várias possibilidades dentro do grupo de parentesco do morto. Normalmente o feiticeiro ataca dentro do seu grupo de parentesco.

Depois, as sanções são aplicadas. A linhagem do morto pode pedir justiça fazendo um contrato de vingança com o espírito ou os acusados podem pedir uma prova de inocência num santuário em que a pena de perjúrio é a morte. Pode ser o caso de no oráculo ser revelado que o próprio morto fosse feiticeiro e então o grupo de parentesco tem várias opções – uma separação de linhagens e é abandonada a linhagem do feiticeiro, ou o término de obrigações mútuas como o apoio aos funerais e a outras obrigações rituais. No caso da vítima do morto não fazer parte do grupo de parentesco do morto, considerada a situação mais grave, o grupo das vítimas pode entrar em múltiplos atos de vingança e os mais próximos do feiticeiro podem ser obrigados a sair da província de espíritos ou arriscar-se a ser mortos pelo espírito da serpente (Crowley 1990: 332). O que fica claro na descrição de Crowley é a não existência de um sistema de adivinhação das causas da morte e de combate à feitiçaria ligado ao controlo da infidelidade e à punição do adultério das mulheres. Mais, temos mulheres responsáveis por certas instituições ligadas à luta contra os feiticeiros. Entre os manjacos, ainda nos anos 1980, rituais necessários para lidar com a seca, doenças e pragas eram “normalmente iniciados por uma mulher mais velha e envolviam uma série de peregrinações aos santuários femininos e da terra” (Crowley 1990: 244). Entre os balanta-nhacra uma instituição chamada *fiere yabte* e composta por mulheres mais velhas assegurava a cura de pessoas atacadas por feiticeiros e o resgate de suas almas perdidas (Calewaert 2000).

Combater feitiçaria e infidelidade das mulheres em simultâneo parece ser uma inovação introduzida nestas sociedades através do *cancurã* e muito provavelmente pelos “mandingas mouros que seguiam a religião maometana” e que eram os únicos gentios que não levantavam “guizas pela morte de irmãos e parentes” (Barros 1878: 83). Antes da chegada do *cancurã* as punições por adultério e infidelidade não parecem ter sido particularmente agressivas. O padre Brun dizia que entre os mandingas não muçulmanos de Kita “quando o marido tinha uma suspeita forte, sua esposa denuncia o culpado e explica o seu caso ao chefe de família. Reúnem-se alguns notáveis da aldeia e fixa-se um acordo sobre o número de animais que deve dar a família do culpado para o sacrifício expiatório (...) a carne dos animais mortos é comida pela aldeia” (Brun 1907: 725). Entre os tendas algo semelhante. Quando uma jovem rapariga não casada

engravidava e o seu noivo tinha a certeza de não ser o responsável era exigido o pagamento duma multa ao culpado e que normalmente consistia num boi ou alguns carneiros. Fazia-se uma festa com a carne e a aldeia era convidada (Delacour [1910] 1947). Entre os biafadas “se a noiva não estava virgem, seus parentes encarregavam pessoa de confiança de investigar quem fora o sedutor (...) que se obrigava a pagar um galão de vinho de palma que era oferecido ao *blom* protetor da povoação e uma cabra comida por todos os habitantes da aldeia” (Barbosa s/d: 65).

Schaffer (1987) afirma que o *cancurã* reforça a oposição entre homens e mulheres. Talvez seja justamente o contrário. Weil (1971) diz que “a associação que controla a figura mascarada está estruturalmente e simbolicamente ligada às mulheres da comunidade através do casamento mitológico entre a figura mascarada e a mulher encarregada da excisão” (Weil 1971: 287). Dizia o padre Marcelino Marques de Barros em suas considerações a um outro padre sobre as crenças locais que “entre homens e mulheres nem sempre há comunhão de ideias e de modo de ver, pois discordam em muitos pontos de crença e seguem ritos diferentes” (Barros [1873] 1992: 452). Gessain dizia sobre as mulheres conhagui que “mãe e suas filhas estão coligadas contra o inimigo comum: os homens. Toda a falta por parte do inimigo é utilizada imediatamente. Nunca um homem confia em nenhuma mulher e todas as mulheres têm medo dos homens e ao mesmo tempo zombam deles” (Gessain 1963: 29). Entre os biafadas disseram-nos claramente que a iniciação de *djag*, aquela que era feita antes da adoção do *cancurã* pelos biafadas, se tratava de uma competição entre homens e mulheres que se tentavam matar através de feitiço. Estamos em crer que a figura mascarada dissolve a divisão entre duas massas – homens e mulheres, que passam a estar unidas através dum casamento simbólico em que são os homens quem manda.

□

Os *tarikhs* dos marabus do Kaabu de que falámos atrás referem a apropriação de certos lugares sagrados que já ali existiam. Santuários muitas vezes controlados por mulheres e onde se pediam filhos, chuva e se curavam doenças. No Oio, a figura do famoso marabu e proselitista Aladji Mamudu, que no início do século XX foi a pé até Meca, está

associado ao encerramento de certos santuários onde se pediam filhos e que eram dirigidos por mulheres. Os pedidos de cura de infertilidade passaram a ser feitos ao *cancurã* e caso fossem bem sucedidos a criança nascia e tomava o nome da figura mascarada. Entre os biafadas e nalus o marabu Secuna Baio iniciou um processo iconoclástico durante os anos 1940/50 bastante semelhante ao de Assekoum Saioum<sup>29</sup> na Guiné-Conacri. Secuna era filho de um marabu de Bijine e de mãe biafada de família não muçulmana que no leito de morte lhe fez prometer que converteria seus tios biafadas ao Islão. Durante décadas percorreu as aldeias de nalus e biafadas da Guiné-Conacri e Guiné-Bissau onde queimava as máscaras de *djag* (ou *sakala* em crioulo guineense ou *mbantcho* em nalu), a instituição iniciática alegadamente também partilhada com landumãs, banhuns e djolas<sup>30</sup>, que Secuna considerava absolutamente incompatível com o Islão. As mulheres nalus zombaram de Secuna numa cantiga: “Baio não fez nada / Queimou madeira / Queimou madeira / E cansou sua cabeça”. Mais tarde colaborou com Sékou Touré na preparação da independência da Guiné-Conacri e foi um dos principais apoiantes da luta do PAIGC na Guiné-Bissau<sup>31</sup>. Depois da independência os biafadas tinham abandonado as iniciações de *djag* e as substituído pelo *cancurã* (Bivar 2014: 76) também agora usado pelos nalus que o consideram algo de origem susso ou mandinga (Sousa 2014: 83).

A introdução do *cancurã*, figura mascarada controlada pelos homens, parece ter terminado com o papel religioso das mulheres que antes da conversão ao Islão exerciam um poder político significativo e estavam ligadas a importantes rituais religiosos, sobretudo aqueles que asseguravam a fertilidade mas também a cura da feitiçaria.

Stephan Bühnen sugeriu que o processo que se iniciou no Kaabu no século XIX com a conquista fula, a jiade e a colonização terminou com a continuidade política ao nível das linhagens por toda a região (Bühnen 1992: 90). Parece-nos mais especificamente que foi terminando com os santuários iniciáticos e substituindo-os pelo *cancurã* que se conseguiu terminar com as províncias de espíritos.

<sup>29</sup> Sobre este famoso marabu e seu processo iconoclástico ver Ramon Sarró, *The Politics of Religious Change on The Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.

<sup>30</sup> Processo semelhante é referido por Mark (1992) que diz que com a islamização dos djolas do norte de Casamansa a partir dos anos 1930 as máscaras *ejumba*, utilizadas na iniciação, se tornam cada vez mais raras (Mark 1992).

<sup>31</sup> Mamadu Baio, Darhuda, abril de 2015; Francisca Pereira, Bissau, março de 2017.

Talvez seja revelador que no Oio haja várias versões sobre a origem do topónimo Oio. Uma, diz que a palavra significa mãe em língua banhum, a outra, presente numa cópia de um *tarikh* que teria pertencido a Aladji Mamudu diz que: “Sundjata Keta andou por muitos lados, por muitas terras e chegando ao Oio estava cansado, sentou-se e suspirou, oiiiiiii”<sup>32</sup>. Uma mãe transformada no suspiro do famoso imperador do Mali.

Quanto aos administradores coloniais passaram provavelmente ao lado de mudanças que até considerassem ter certa utilidade. Mama Jumbo foi personagem do romance Tamango, publicado em 1829 e escrito por Prosper Mérimée, o mesmo autor de Carmen, o conto utilizado por Bizet para fazer a ópera. Em Tamango reproduz um trecho do texto de Mungo Park de 1799 sobre o Mama Jumbo. A uma jovem mulher chamada Ayché e embarcada num navio negreiro diz-lhe um personagem: “acreditas tu que no país dos brancos não há Mama-Jumbo?” e “Ayché explode em lágrimas e parece petrificada por estas misteriosas palavras”. Um intérprete explica ao capitão o “que era este terrível Mama-Jumbo, que só de nome produzia tanto terror: É o bicho papão dos negros, disse ele. Quando um marido tem suspeitas de que sua mulher faz aquilo que fazem as mulheres em França e em África ele ameaça-a com o Mama Jumbo”. O capitão do navio responde: “uma boa invenção esse Mama-Jumbo, gostaria que minha mulher acreditasse nisso”. Um camarada do capitão acrescenta: “A minha, se não tem medo de Mama Jumbo, tem medo da vara” ( Prosper Mérimée [1829] 1904: 580).

□

Nas barracas onde se faz a circuncisão é frequente a cantiga de Sona Mané que avisa os jovens iniciados do perigo das mulheres conhecerem os segredos dos homens. Uma versão mais desenvolvida foi contada por Fal Djebaté, famoso griô senegalês que mantinha um programa na rádio em Dacar. Djebaté conta como em “Canfodjã, perto de Cuntima, atual fronteira da Guiné-Bissau com o Senegal, uma mulher chamada Sona tentou descobrir o segredo dos homens e foi morta. Era uma mulher de grande fama e era ela quem mandava em Canfodjã. Sona Mané, caçadora, guerreira, e rainha, partiu de viagem. Enquanto Sona estava ausente, Mansa Wali, imperador do Kaabu atacou

<sup>32</sup> Tarikh de Aladji Salifu Sissé, Bula, leitura realizada em abril de 2014.

Canfodjã e raptou várias pessoas. Entre estas estava o irmão de Sona. Ao se inteirar da situação, Sona furiosa mandou chamar um *loibi* (especialista no talhe de madeira) e pediu-lhe que esculpisse uma faca. Mergulhou a faca em urina para que quem fosse espetado pegasse tétano. Estava Sona nestas preparações e os *irãs* de Mansa Wali contaram-lhe que tivesse cuidado pois receberia como hóspede uma mulher que acabaria com seus dias. Recomendaram-lhe que sempre que recebesse um hóspede e ao passar-lhe a colher no café da manhã deveria entregá-la na mão esquerda do visitante. Sendo mulher, aceitaria, sendo homem, rapidamente a tomaria com a mão direita<sup>33</sup>. Por sua vez, e antes que Sona chegasse à *tata* do imperador do Kaabu seu irã contou-lhe o plano de Mansa Wali. Precavida, Sona chegou vestida de homem e foi recebida com todo o respeito. Quando o imperador lhe passou a colher tomou-a com a mão direita. Perto da partida Sona contou ao imperador que gostaria de receber como presente um dos escravos que ali estavam guardados ao que Mansa Wali assentiu dizendo que um bom hóspede merecia tudo. Sona escolheu seu irmão, montou-o em seu cavalo, e partiu. Momentos depois chega afogeuado o *irã* de Mansa Wali dizendo-lhe que era esta a perigosa hóspede e que o *irã* da mulher que acabara de sair era poderosíssimo e que o sequestrara. Mansa Wali, enraivecido, parte a cavalo atrás de Sona. Seus cavalos embatem, rebolam pelo chão, Sona desembainha sua faca molhada de urina e mata o imperador do Kaabu.

A partir desse dia Sona torna-se famosíssima. Sua popularidade era maior que a de qualquer homem. Começaram as invejas e as intrigas e seus inimigos urdiam um plano para poder assassiná-la. Chegou o dia da grande caçada de antes das chuvas em que se queima o mato para que os animais fujam e possam ser emboscados. Era também o tempo em que se fazia o *fanado* dos homens da aldeia. Vendo Sona distraída os homens meteram-lhe o fogo pelas costas. Sona desesperada tira sua arma e dispara contra o fogo. O fogo apaga-se mas era tarde de mais e Sona queimada e intoxicada de fumo encosta-se a uma árvore e diz: «assim me atacaram os de Canfodjã. Morrerei mas arrepende-se-ão. Estranhos virão e sua língua tomará conta desta área. Ao invés de

<sup>33</sup> Um ditado mandinga diz “a força de um homem está no seu braço direito, a força de uma mulher está no seu braço esquerdo” (Schaffer 1987: 56). A utilização da mão esquerda está claramente ligada à rejeição do Islão. Ver sobre o assunto: Michelle C. Johnson, Death and the Left Hand: Islam, Gender, and "Proper" Mandinga Funerary Custom in Guinea-Bissau and Portugal, African Studies Review, volume 52, 2009, p. 93-117.



falarem mandinga falarão a língua dos brancos». Em segredo, os homens levaram o cadáver de Sona para a barraca de *fanado*. Prepararam os *cancurãs* e saíram correndo pela aldeia. Pegaram de novo o cadáver e disseram que durante a caçada veio o fogo, Sona fugiu, entrou na barraca do *fanado*, viu os *cancurãs*, assustou-se e morreu” (Turé 2018).

## Considerações Finais

“Não se conjugam cá verbos de futuro, tudo é presente; e se lhes prometeis de futuro não têm notícia cá deste tempo, sempre o entendem de presente” (Álvares c. 1615).

A diferença entre interior e costa é de História. Da forma de a fazer e daquilo para que ela serve à vida. Criou-se o Império, ou pelo menos, seu início e seu fim, forma magistral de o fazer acontecer e crescer. Traçando-lhe um fim glorioso o Império nasceu à imagem de quem o criou. História eficientíssima – História de Estado por gente sem Estado. A História que cria o Estado. E um bom passado que faz com que outros queiram fazer parte, forma boa de angariar gente – sempre a grande questão, sem ter que obrigar ninguém a nada.

Um passado tão diferente da História que imaginá-lo já trás inquietude. Tudo se tornou presente. Tudo à imagem do presente.

O golpe foi na História. Muito passado mas no fundo o padre Álvares tinha razão. Tudo presente.

Os historiadores do Kaabu respeitaram em absoluto o tempo das fontes e sua estrutura.

A cada passo desta tese mais dúvidas tivemos da vantagem de impor uma qualquer nova cronologia. Na verdade, todos estes mecanismos anti Estado de que tanto gostamos e que procurámos descrever vivem sobretudo de viver no presente e desconsiderar o futuro. Aqui, tentámos outra noção de tempo mas as coisas não são compatíveis. Hoje, apesar das mulheres, teríamos ficado pelos griôs e pelos historiadores do Kaabu.

## Glossário

**Ajami:** termo aplicado às ortografias arábicas usadas para escrever diversas línguas africanas.

**Ananko:** matrilinearidade.

**Dancutu:** relação recíproca, sancionada por um contrato ou pacto feito entre os dois antepassados de dois partidos, sejam famílias, clãs, unidades residenciais, etnias ou mesmo países. As regras e interditos variam. Aqueles sujeitos ao *dancutu* devem observar em relação ao outro um comportamento que segue as prescrições da *sanauia* (“relação de gracejo”).

**Djaoro:** guerreiro em língua mandinga do Oio e do Kaabu.

Fambondi

**Fanado:** palavra do crioulo guineense que significa circuncisão ou excisão e o ritual de iniciação.

**Irã:** espírito em crioulo guineense.

**Jagra:** membro de uma matrilinearidade biafada com acesso a direitos sobre o território dessa matrilinearidade. Nome de uma das matrilinearidades dos papéis.

**Jalang:** espírito ou santuário. Espírito protetor de um determinado território.

**Jila:** comerciante.

Mama Jombo

**Marabu:** termo usado no Magrebe para nomear os santos do Islão magrebino. Generalizado na Senegâmbia onde designa tanto o dignatário muçulmano, como o muçulmano que se dedica a práticas adivinhatórias e de cura e ao ensino do Islão. No Kaabu, o termo mais corrente para designar o segundo é *muru*, versão do crioulo guineense de *mori*, termo mandinga que significa marabu.

**Moricunda:** aldeia ou bairro de uma aldeia ocupado por famílias mori.

**Nhamalá:** estatuto sócio profissional. Uma das divisões da sociedade mandinga. Compreende os numu (ferreiros) jali (griôs) e os caranquê (sapateiros).

**Serpente:** do crioulo guineense *serpenti*, em mandinga *ninquinanca*, espírito ou oráculo que ganha forma de serpente.

**Tabanca:** aldeia.

**Tata:** fortaleza.

## Bibliografia e Fontes

### Bibliografia

Alford, Terry. 1977. *Prince Among Slaves*. Oxford: Oxford University Press

Allen, Judith. 1976. 'Aba Riots' or Igbo 'Women's War'? Ideology, Stratification, and the Invidibility of Women, p. 59-86, em *Women in Africa - Studies in Social and Economic Change*, editado por Nancy J. Hafkin e Edna G. Bay. Stanford: Stanford University Press.

Almada, André Álvares de. [1594] 1961. *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*. Leitura, Introdução e Notas de António Brásio. Lisboa: Editorial L.I.A.M.

Andrade, Bernardino António A. [1796] 1952. Planta da Praça de Bissau, e suas Adjacentes, em Peres, D. (ed.), *Planta da Praça de Bissau e suas Adjacentes*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Barros, Marcelino Marques de. 1868. Carta do P. Marcelino Marques de Barros a um dos padres do Colégio de Sernache do Bonjardim, com interessantes informes sobre usos e costumes dos Felupes do Bolor, bem como da estratégia que usa para os catequizar. *Annaes das Missões Portuguezas Ultramarinas*. Lisboa, 1868, n.º 7, p. 108-112.

Barbosa, Octávio Gomes. (1946?). *Contribuição para o estudo dos Biafadas* (dissertação de licenciatura). Lisboa:ISCSP (UTL).

Barcelos, Cristiano José de. 1905. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, Parte III, Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias.

Barreira, Padre António. [1606] 1968. Dos escravos que saem de Cabo Verde, publicado em *Monumenta missionária africana*: segunda série, 4º volume, organização do Padre António Brásio. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Barreira, Padre António. [1605] 1930. Das Coisas do Brasil, Angola, Cabo-Verde e Guiné publicado *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões, nos annos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes.*, organização de Padre Fernão Guerreiro. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Barros, Marcelino Marques de. [1870] 1992. Carta do Padre Marcelino Marques de Barros ao Superior do Colégio de Sernache do Bonjardim, com informes sobre a visita feita a Farim, a persistência dos usos e costumes gentílicos em muitos cristãos, a decadência comercial dessa praça, e o ambiente de insegurança que aí se vivia devido às lutas entre fulas e mandingas, *Annaes das Missões Portuguezas Ultramarinas*, Lisboa 1871, nº 19, p. 303-304 e nº 20, p. 318-320, publicada em Vicente, João Dias. 1992. Subsídios para a biografia do sacerdote guineense Marcelino Marques de Barros (1844-1929). *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 4, p. 395-470.

Barros, Marcelino Marques de. [1873] 1992. Carta do P. Marcelino Marques de Barros a um aluno do Colégio de Sernache do Bonjardim, com importantes informações sobre o fetichismo na Guiné. *Annaes das Missões Ultramarinas*, 1889, ano 1º, p. 45-47, publicada em Vicente, João Dias. 1992. Subsídios para a biografia do sacerdote guineense Marcelino Marques de Barros (1844-1929). *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 4, p. 395-470.

Barros, Marcelino Marques de. 1882. Guiné Portuguesa, ou breve notícia sobre alguns dos seus uzos, costumes, língua e origem de seus povos. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 12: 707-731.

Barros, Marcelino Marques de. [1887] 1992. Honório Barreto - traços de sua

phisionomia phisica e moral, republicado em *Subsídios para a biografia do sacerdote guineense Marcelino Marques de Barros* (1844-1929), Padre João Dias Vicente, *Lustania Sacra*, 2ª série, 4, p. 395-470.

Barros, Luiz Frederico de. 1878. *Senegambia Portugueza ou Notícia Descritiva das Diferentes Tribus que Habitam a Senegambia Meridional*. Lisboa: Matos Moreira.

Barry, Boubacar. 1988. *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle. Traite négrière islam et conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan.

Barry, Boubacar. 1998. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barry, Boubacar. 2000. *Senegâmbia: O Desafio da História Regional*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos d UCAM.

Baum, Robert M. 1999. *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Beaver, Philip. 1805. *African memoranda: relative to an attempt to establish a British Settlement on the Island of Bulama, on the Western Coast of Africa, in the year 1792*. Londres: C. and R. Baldwin.

Bertrand-Bocandé, E. 1849. Notes sur la Guinée Portugaise ou Sénégambie méridionale, *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 3ª série, tomo XI, 65-66 (maio-junho 1849): 265-350 e tomo XII, 67-68 (julho-agosto 1849), p. 57-93.

Bivar, Manuel. 2014. *Os chãos dos biafadas – memória e território em Quinara, sul da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Eduff.

Bivar, M. e M. P. Temudo. 2014. Rice, Cows and Envy. *FAC Working Paper* 86.

Borba, Fr. Jozé. 1741. *Relação da Infeliz, e Deplorável Viagem que fez o Excellentissimo, e Reverendissimo Bispo D. Fr. João de Faro Para a sua Sé da Cidade da Ribeira grande, Ilha de Sant-Iago de Cabo Verde, Mandada pelo seu Secretario o D.or Antonio Martins Pereira, Que o acompanhou em todos os trabalhos até à hora da sua morte, e dada a'luz pelo padre Fr. Joze' de Borba, Procurador geral da Santa, e Reformada Provincia da Piedade da mais estreita, e Regular observancia do nosso Padre São Francisco, De quem era filho benemerito este Excellentissimo Bispo*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Officio. Brooks, George. 1980. An Nhara of the Guinea-Bissau region: Mae Aurelia Correia. Filadélfia: African Studies Association.

Brooks, George. 1976. The Signares of Saint-Louis and Gorée: Women Entrepreneurs in Eighteenth-Century Senegal, p. 19-44, em *Women in Africa - Studies in Social and Economic Change*, editado por Nancy J. Hafkin e Edna G. Bay. Stanford: Stanford University Press.

Brooks, George E. 1980. *Kola Trade and State-Building: Upper Guinea Coast and Senegambia, 15th-17th Centuries*. Boston University, African Studies Center, Working Papers n° 38.

Brooks, George. E. 1993. *Landlords and strangers: ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.

Brun, P. Joseph. 1907. Notes sur les Croyances et les Pratiques religieuses des Malinkés fétichistes, *Anthropos*, Bd. 2, H. 4., p. 722-729.

Brun, P. Joseph. 1907. Notes sur les Croyances et les Pratiques religieuses des Malinkés fétichistes. (Suite et fin). *Anthropos*, Bd. 2, H. 5., p. 942-954.

Bühnen, Stephan. 1992. Place names as an Historical Source: An Introduction with Examples from Southern Senegambia and Germany. *History in Africa* n°19, p. 45-101.



Cabral, Amílcar. 1976. *Unidade e luta: A Arma da teoria, Obras escolhidas de Amílcar Cabral, volume 1*. Lisboa: Seara Nova.

Callewaert, Inger. 2000. *The Birth of Religion Among the Balanta of Guinea-Bissau*. Lund: University of Lund.

Caroço, J. Vellez. 1948. *Monjur – o Gabú e a sua história*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

Carreira, António. 1953. O Levirato no Grupo Étnico Manjaco. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 29, p. 107-111.

Carreira, António. 1963. *Duas cartas topográficas de Graça Falção (1894-1897) e a expansão de Islamismo no Rio Farim*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Carreira, António. 1965. As primeiras referências escritas à excisão clitoridiana no ocidente africano. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 78, p. 147-150.

Carreira, António. 1968. *Panaria cabo-verdiano-guineense: aspectos históricos e sócio-económicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Carreira, António. 1983. *Documentos para a História de Ilhas de Cabo Verde e Rios de Guiné*. Mem Martins: Edição do autor.

Carreira, António. 1984. *Os Portugueses nos Rios da Guiné (1500-1900)*. Lisboa: Edição do autor.

Chelmicki, José C. C. e Francisco Adolfo de Varnhagen. 1841. *Corografia cabo-verdiana ou descrição geográfico-histórica da província das ilhas de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa: Typ. de L. C. da Cunha.

Cissé, Nouha. 1978. *La Fin du Kaabu et les Debuts du Royaume du Fuladu*. Memoire de Maitrise. Dacar: Université de Dakar.

Cissoko, Sékéné-Mody. 1969. La royauté (Mansaya) chez les Mandingues occidentaux, d'après leurs traditions orales. *BIFAN*, série B, n°31, p. 325-338.

Cissoko, Sékéné Mody. 1981. De L'Organisation Politique du Kaabu. *Ethiopiennes*, n° 28.

Coelho, Francisco de Lemos. [1669] 1953. *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Conneau, Théophile. 1854. *Captain Canot; or, Twenty years of an African slaver: being an account of his career and adventures on the coast, in the interior, on shipboard, and in the West Indies*. Nova Iorque: D. Appleton and Co.

Cressels, Denis. 2012. *Matériaux pour un dictionnaire mandinka*. Lion: Université Lumière (Lyon2).

Crowley, Eve Lakshmi. 1990. *Contracts with the spirits: Religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*, tese de doutorado. Yale: Universidade de Yale.

Delacour, A. [1910] 1947. Sociétés secrètes chez les Tenda. *Institut Français d'Afrique Noire, Centre de Etudes Guinéennes*, n°2.

Delacour, A. 1912. Les Tenda (Koniagui, Bassari, Badyaranké) de la Guinée Française. *Revue d'ethnographie et de sociologie* 3 (9-10), p. 287-296.

Dias, Eduardo Costa. 2003. A Identidade Muçulmana Kaabunké - Um Processo de Construção Identitária Sui Generis na Senegâmbia, em "*O Islão na África Subsariana*" - *Actas do 6º Colóqui Internacional - Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*, p. 57-74. Porto: Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Dias, Eduardo Costa e José da Silva Horta. 2007. La Sénégambie: Un Concept Historique et Socioculturel et un Objet d'Étude Réévalués. *Mande Studies* 9, p. 9-19.

Dias, Eduardo Costa e José da Silva Horta. 2007. La Sénégambie: Un Concept Historique et Socioculturel et un Objet d'Étude Réévalués. *Mande Studies*, 9, p. 9-19.

Donelha, André. 1977. *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde*. (Edição do texto e notas por Avelino Teixeira da Mota e P. E. H. Hair). Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

Forrest, Joshua B. 2003. *Lineages of State Fragility: Rural Civil Society in Guinea Bissau*. Athens: Ohio University Press.

Frazer, James George. 1920. *Les Origines Magiques de la Royauté*. Paris: Librairie Paul Geuthner.

Gable, Eric. 1997. A Secret Shared: Fieldwork and the Sinister in a West African Village. *Cultural Anthropology* 12, 2, p. 213–34.

Gessain, Monique. 1963. Coniagui Women, em *Women of Tropical Africa*, editado por Denise Paulme, p. 17-46. California: University of California Press.

Girard, Jean. 1969. *Genèse du Pouvoir Charismatique en Basse Casamance (Sénégal)*. Dacar: IFAN.

Giesing, Cornelia e Valentin Vydrine. 2007. *Ta:rikkh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau) – La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu*. Leiden e Boston: Brill.

Girard, Jean. 1992. *L'or du Bambouk. Une dynamique de civilisation ouest-africaine. Du royaume de Gabou à la Casamance*. Genebra: Georg Éditeur.

Green, T. e Chabal, P. (eds.) 2016. *Guinea-Bissau: Micro-State to 'Narco State'*. Londres: C Hurst & Co Publishers Ltd.

Forrest, Joshua B. 2003. *Lineages of State Fragility: Rural Civil Society in Guinea Bissau*. Athens: Ohio University Press.

Gessain Monique. 1963. Etude socio-démographique du mariage chez les Coniagui et Bassari. [Réflexions sur l'endogamie. *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques*, XI<sup>o</sup> Série, Tomo 5, fascículo 3-4, p. 123-222.

Green, Toby. 2011. *The rise of the Trans-Atlantic slave trade in Western Africa, 1300–1589*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gueye, Mbaye. 1981. Les Guelowars et le Sine. *Ethiopiennes*, n<sup>o</sup>28.

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

Hawthorne, Walter. 2003. *Planting Rice and Harvesting Slaves: Transformations along the Guinea-Bissau Coast, 1400-1900*. Portsmouth: Heinemann.

Hawthorne, Walter. 2010. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600–1830*. Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press.

Hawthorne, Walter. 2013. States and Statelessness, em *The Oxford Handbook of Modern African History* editado por John Parker e Richard Reid, capítulo 4. Oxford: Oxford University Press.

Havik, Philip. J. 2004. *Silences and Soundbites: The Gendered Dynamics of Trade and Brokerage in the Pre-colonial Guinea Bissau Region*. Munique: LIT Verlag.

Hecquard, Hyacinte. 1853. *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique Occidentale*. Paris: Imprimerie de Bernard et compagnie.

Horta, José da Silva. 1996. La perception du Mandé et de l'identité mandingue dans les textes européens, 1453-1508, *History in Africa. A Journal of Method*, vol. 23, p. 75-86.

Horta, José da Silva. 2004. "O Islão nos textos portugueses: Noroeste Africano (sécs. XV-XVII): das representações à História", em Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto, coordenação de António Custódio Gonçalves, Faculdade de Letras, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, p. 167-181.

Horta, José da Silva. 2013. "Nações", marcadores identitários e complexidades da representação étnica nas escritas portuguesas de viagem Guiné do Cabo Verde (séculos XVI e XVII), *VARIA HISTORIA*, vol. 29, nº 51, p.649-675.

Horton, Robin. 1972. *Stateless Societies in the History of West Africa* em Ajay, J.F.A., Crowder Michael (eds), *History of West Africa*. Londres: Longman.

Intumbo, Incanha. 2004. *Guiné-Bissau: Um "retalho" de línguas e culturas*. Comunicação apresentada no Congresso Afro-Luso-Brasileiro, Coimbra, Setembro de 2004.

Jansen, Jan. 1996. The Representation of Status in Mandé: Did the Mali Empire Still Exist in the Nineteenth Century?, *History in Africa*, Vol. 23, p. 87-109.

Jansen, Jan. 1996. The Younger Brother and the Stranger: In Search of a Status Discourse for Mandé, *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 36, Cahier 144, Mélanges

maliens, p. 659-688.

Johnson, Michelle. C. 2009. Death and the Left Hand: Islam, Gender, and "Proper" Mandinga Funerary Custom in Guinea-Bissau and Portugal, *African Studies Review*, volume 52, p. 93-117.

Jong, Ferdinan de. 2001. Demasqué, *Etnofoor*, Masquerades, vol. 14, nº2, p. 7-22.

Ki-Zerbo, J. 2006. *Para Quando África?*. Bissau: Ku Si Mon Editora.

Leprince, M. 1905. Notes sur les Mancagnes ou Brames, *L'Anthropologie*, Tomo XVI, p. 52-66.

Lima, José Joaquim Lopes de. 1844. *Ensaio Sobre a Statistica das Possessões Portuguezas no Ultramar - Livro Primeiro - Ensaio Sobre a Statistica das Ilhas de Cabo-Verde e Suas Dependencias na Guiné Portugueza ao Norte do Equador*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Lopes, Carlos. 1999. *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: CNCDP.

Lopes, Carlos. 2003. Construção de Identidades nos Rios de Guiné do Cabo Verde. *AFRICANA STUDIA*, nº6, p. 45-64.

Lopes, Carlos. 2005. *O Kaabu e os seus vizinhos - uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos*. Afro-Ásia 32, p. 9-28.

Magalhães, Vasco de Sousa Calvet de. 1916. *Província da Guiné – Relatório – Administração Civil de Geba*. Porto: Tipografia Progresso.

McNaughton, Patrick R. 1993. *The Mande Blacksmiths - Knowledge, Power, and Art in West Africa*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

Mané, Mamadou. 1979. *Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle*. Dacar: IFAN.

Maclaud, Charles. 1906. *Étude sur la distribution géographique des races sur la côte occidentale d'Afrique, de la Gambie à la Mellacorée*. Paris: Imprimerie Nationale.

Maclaud, C. 1911. Ordales collectives par le poison, chez les Balante de Casamance, *Comptes rendus des séances/Institut français d'anthropologie*, tomo 1, p. 105-152.

Mané, M. (1976). Contribution à l'Histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle, *BIFAN*, v. XL, serie B, n°. 1, 87-159.

Mané, Mamadou. 1991. Le Kaabu: une des grandes entités du patrimoine historique guinéo-sénégalais. *Éthiopiennes: revue socialiste de culture négro-africaine*, 7, n° 2: 101-114.

Mark, Peter, Ferdinand de Jong e Clémence Chupin. 1998. Ritual and Masking Traditions in Jola Men's Initiation. *African Arts*, Vol. 31, N°1, p. 36-47 + 94-96.

Mark, Peter. 1992. *The Wild Bull and the Sacred Forest: Form, Meaning and Change in Senegambian Initiation Masks*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mark, Peter. 2002. *“Portuguese” Style and Luso-African Identity. Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries*. Indianapolis: Indiana University Press.

Mark, Peter e José da Silva Horta. 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Nova York:

Cambridge University Press.

Mérimée, Prosper [1829] 1904. Tamango, *Touche-à-tout: Revue Hebdomadaire de la Famille*, 16-10-1904, p. 579-80.

Miller, Joseph C. (ed.). 1980. *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History*. Hamden: Folkestone and Archon Books.

Mollien, Gaspard-Théodore. 1889. *Découverte des sources du Sénégal et de la Gambie en 1818; précédée d'un Récit inédit du naufrage de la Méduse*. Paris: Librairie Ch. Delagrave.

Mota, Avelino Teixeira da. 1969. Un document nouveau pour l'histoire des Peul du Sénégal pendant les Xvème et XVIème siècles. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* n° 96: 781-860.

Mota, Avelino Teixeira da. 1980. Les relations de l'ancien Gabou avec quelques états voisins. *Ethiopiennes*, n°28.

Niane, Djibril Tamsir. 1989. *Histoire des Mandingues de l'Ouest - Le royaume du Gabou*. Paris: Karthala-Arsan.

Okonjo, Kamene. 1976. The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria, p. 45-58, em *Women in Africa - Studies in Social and Economic Change*, editado por Nancy J. Hafkin e Edna G. Bay. Stanford: Stanford University Press.

Park, Mungo. [1799] 1858. *Travels in the Interior of Africa*. Edimburgo: Adam and Charles Black.



Pélissier, René. 1997. *História da Guiné – Portugueses e Africanos na Senegâmbia – 1841-1936* (Volume 2). Lisboa: Editorial Estampa.

Pélissier, René. 2001. *História da Guiné – Portugueses e Africanos na Senegâmbia – 1841-1936* (Volume 1). Lisboa: Editorial Estampa.

Phillott-Almeida, Ralphina A. 2011. *A Succint History of the Kingdom of Pachesi in the Empire of Kaabu*. Banjul: University of The Gambia.

Pimentel, Alberto Gomes. 1927. Questionário de inquérito sôbre as raças da Guiné e seus caracteres étnicos, formulado pelo Govêrno da Colônia, em portaria provincial nº70, de 12 de Abril de 1927, àcêrca da Circunscrição Civil de Mansôa, apenso ao *Boletim Oficial* nº 50, 10 de dezembro de 1927, p. 1-26.

Portelli, Alessandro. 2013. *A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios – Ética, memória e acontecimento na história oral*. Lisboa: Edições Unipop.

Renaudeau, Michel. 1967. *Musée de Dakar - Témoin de l'Art Nègre*. Paris: Les Nouvelles Éditions Africaines.

Roberts, Richard. 1987. *Warriors, merchants, and slaves: the state and the economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*. Stanford: Stanford University Press.

Rodney, Walter. 1967. A Reconsideration of the Mane Invasions of Sierra Leone. *The Journal of African History*, vol. 8, nº 2, p. 219-246.

Rodney, Walter. 1970. *History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Sadio, Balla Moussa. 2002. *Les Balante de Gan-jaa (Bijaa N'Gan-jaa) Repartition Spatiale, Organisation Sociale et Administrative, Evolution Socio-Culturelle et*

*Politique, de L'Eviction des Bainouk a la Mise en Place de l'Administration Coloniale: 1830-1899.* Memoire de Maitrise. Dacar: Universidade Cheikh Anta Diop.

Sane, Mamadou. 1981. Le Kuyay ou l'Initiation en Milieu Mandinka du Kaabu. *Ethiopiennes*, n° 28.

Sarró, Ramon. 2008. *The Politics of Religious Change on The Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone.* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Sarró, Ramon. 2012. The Art of Not Being Governed, in the Mangroves of West Africa for example, comunicação apresentada no seminário "The Art of Not Being Governed - James C. Scott in Iberia, Lisboa, 17 de abril de 2012, ISCTE, Universidade de Lisboa.

Saulnier, Eugène. 1914. *Les Français en Casamance et dans l'archipel des Bissagos (Mission Dangles, 1828).* Paris: Société de l'Histoire des Colonies Françaises, p.41-76.

Schaffer, M. 1975. "Pakao Book" - An introduction to Pakao Expansion and Social Structure by Virtue of an Indigenous Manuscript, *African Languages/Langues Africaines*, vol. I, p. 96-123.

Schaffer, Matt e Christine Cooper. 1987. *Mandinko – The ethnography of a West African holy land.* Prospect Heights: Waveland Press.

Senghor, Léopold Sédar. 1981. Discours D'Ouverture du Coloque Sur Les Traditions Orales Du Gabou. *Ethiopiennes*, n°28.

Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven e Londres: Yale University Press.

Sidibé, Bakary. 1972. *The Story of Kaabu: The Fall of Kaabu*, comunicação apresentada na Conferência de Estudos Mandingas. Londres: SOAS.

Sidibé, Bakary. 1972. The Story of Kaabu: Its Extent, comunicação apresentada na Conferência de Estudos Mandingas. Londres: SOAS.

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

Simmons, William S. 1980. Powerlessness, Exploitation and the Soul-Eating Witch: An Analysis of Badyaranke Witchcraft, *American Ethnologist*, Vol. 7, No. 3, p. 447-465.

Sousa, Joana Vaz de. 2014. *Shape-shifting nature in a contested landscape in Guinea-Bissau*, tese de doutoramento. Oxford: Oxford Brookes University.

Temudo, Marina P. 2009. From the Margins of the State to the Presidential Palace: The Balanta Case in Guinea-Bissau. *African Studies Review*, vol. 52, issue 2, p. 47-67.

Temudo, Marina e Manuel Bivar. 2015. The Pen and the Plough: Balanta Young Men in Guinea-Bissau, *Development and Change*, Vol. 46, Issue 3, p. 464-485.

Trajano Filho, Wilson e Jacqueline Knörr (eds). 2010. *The Powerful Presence of the Past: integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill.

Turé, Papiss Sadjo. 2018. *Fambondi (cancurã de Mansaba-Bironqui) - uma história do Oio seguida de alguns documentos importantes para o estudo da história daquela região*. Bissau: Mosca Brabu (em publicação).

Valdez, Francisco Travassos. 1864. *África occidental: notícias e considerações – tomo I*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Vydrine, Valentin. 1998. Sur L'Écriture Mandingue et Mandé en Caractères Arabes (mandinka, bambara, soussou, magofin), *MANDEKAN – Bulletin d'Etudes*

*Linguistiques Mandé*, nº 33, p. 1-87.

Weil, Peter. 1971. The Masked Figure and Social Control: the Mandinka Case. *Africa* 4(4):179-193.

Wright, Donald. 1985. Beyond Migration and Conquest: Oral Traditions and Mandinka Ethnicity in Senegambia. *History in Africa*, vol. 12, p. 335-348.

Wright, Donald. 1991. Requiem For The Use Of Oral Tradition To Reconstruct The Precolonial History Of The Lower Gambia. *History in Africa*, vol. 18, p. 399-408.

Wright, Donald D. 1987. The Epic of Kelefa Saane as a Guide to the Nature of Precolonial Senegambian Society and Vice-Versa. *History in Africa*, 14: 287-309.

Wright, Donald. 1997. *The World and a Very Small Place in Africa*. New York and London: M.E. Sharpe, Inc.

Vansina, Jan. 1960. Recording the Oral History of the Bakuba – I. Methods. *Journal of African History*, I ( I): 43-51.

Vansina, Jan. 1961. *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Annales Sciences Humaines nº 16. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

## **Fontes**

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa, Portugal

Guiné, Caixa 2, Carta de Francisco Roque Sotomayor ao rei de Portugal, 22 de agosto de 1752.

Guiné, Caixa 2, Carta de Santos Vidigal Castanho ao rei de Portugal de 24 de março de 1697.

Guiné, caixa 2, carta do vigário comendador na Praça de Farim ao rei de Portugal, 1734.

Guiné, caixa 2, capitão mor de Cacheu Estevão dos Santos ao rei de Portugal, 1734.

Oral History and Antiquities Division (OHAD), Banjul, Gâmbia

Tape 40 A e B, Sherif Jobateh, History of Kelepha Sanneh - Part 1, Radio Gambia, 6/6/1968.

Tape 112A, Mankeba Suso, Radio Gambia, 22/12/1971.

Tape 359, Arfang Lasana Sanneh, Kankelefa, 6/4/1975.

Tape 468, Ibrahima Koba Kassama, Bijine, 1975.

Tape 531, Malang Saily, Mambonkong, 28/10/1978.

Tape 532 B, Malang Nanki, Badora, 1978.

Tape 533, Kebba Sanne, Badora, 29/2/1978.

Arquivos Históricos Nacionais da Guiné-Bissau (AHNGB), Bissau. Guiné-Bissau

Caixas do Centro de Estudos da Guiné portuguesa, A Lenda dos Banhuns por Sôco Djata, 1946.

Pasta D11/A1,2, 1913-1918, Farim, Questões Indígenas.

Pasta A6/A31.1870, Resposta ao Inquérito Etnográfico da tribo Cassanga (Ihádja), 1946, Amadeu Nogueira, Administrador Interino da Circunscrição Civil de S. Domingos, p. 4. AHNGB,

Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL), Lisboa, Portugal

Álvares, Padre Manuel. c.1615. *Etiópia Menor e Descrição Geographica da Província da Serra Leoa*: Res. 3, E-7. Cópia do séc. XVIII.

Reservados 1, Pasta P, nº12, “Tradução dum escrito, em caracteres arabes, dirigido a sua excelencia o ministro das colónias e aos "grandes" de Portugal, e entregue a sua excelencia o governador”.

Reservados 1, Pasta P-11, Relatório do Comando militar do Oio referente ao ano de 1915 - Res. 1 - Pasta P – 11.

### **Entrevistas**

Aladji Salifu Sissé, Bula, abril de 2014.

Aladji Tidjani Sané, Canquelefa, maio de 2015.

Tumbum Sané, Durbali (Cansala), junho de 2015.

Mamadu Baio, Darhuda, abril de 2015.

Francisca Pereira, Bissau, março de 2017.

## Anexos

### Anexo 1.

Versões do mito da *nhantchóia* recolhidas por Jean Girad e publicadas em “L'or du Bambouk. Une dynamique de civilisation ouest-africaine. Du royaume de Gabou à la Casamance”, páginas 205 a 211.

“Version I: Histoire de Balaba Sané (village de Thieval Lo, tradition Kouyate):

(...) Je dois à present parler de l'oeuvre des descendants de Tyira Magan Ba. Balaba Sané, sa fille, fut la première Nyantyo. Ce nom tire son origine de la honte qu'éprouva cette femme, lorsqu'après avoir été donné en mariage à l'un de ses cousins, elle refusa cette union bien qu'elle fut enceinte. Elle prit la fuite loin du village paternel. Nul ne sut qu'elle s'était réfugiée dans une grotte où elle demeura sept ans, recherchée dans le pays entier par tous les fidèles de son père.

Cette caverne désignée sous le nom de Balaba Tinkida se trouve dans le voisinage de Mampatim; elle existe encore aujourd'hui. Pendant sept ans, son père ainsi que sa famille consultèrent les idoles, les charlatans et les marabouts de toute la région sans parvenir à découvrir sa retraite. Un jour vint cependant, où un chasseur qui examinait les traces entourant un terrier, comprit qu'il était habité. Il se posta, aux aguets, près de l'entrée et y resta jusqu'à minuit. Une femme sortit et l'homme reconnut en elle la fille du roi.

De retour au village, il alla immédiatement conter son aventure à Tyira Magan Ba, l'informant que son enfant était retrouvée. Il ne recontra qu'incrédulité.

- Puisque vous dotez de moi, s'écria-t-il, faites moi accompagner par deux de vos hommes de confiance pour vérifier mes dires!

Et le roi manda son premier griot et son forgeron pour escorter le chasseur. A la nuit tombante, les trois hommes arrivèrent auprès de Balaba Tinkida et s'installèrent près du seuil pour guêter l'éventuelle sortie de la femme. Encore de nos jours, l'herbe ne pousse pas l'endroit où ils veillèrent jusqu'à deux heures du matin. C'est alors que la femme apparut et alla s'asseoir à sa place accoutumée. Elle parlait à haute voix et ses paroles révélaient la profonde honte qu'elle ressentait. Le griot et le forgeron s'approchèrent

pour mieux l'observer et revinrent confirmer au roi que la femme qu'ils venaient de voir était bien Balaba Sané.

Le matin suivant, dès son réveil, Tyira Magan Ba autorisa ses sofa à battre les gros tams-tam talmadé pour annoncer au peuple du Gabou qu'il devait se rendre à Mampatim où allait se tenir une assemblée générale. A toute la population réunie, il déclara sa conviction de l'existence de sa fille et demanda comment faire pour s'en emparer. Il répéta sa question trois fois. Finalement le griot répondit:

- A présent, elle appartient au monde des génies (djinno)! Aussi, payez-nous pour que nous vous la ramenions! On ignore le nom de cet homme ainsi que celui du forgeron qui constatèrent la présence effective de Balaba Sané dans la grotte. Tyira Magan Ba leur promit le centième de ses richesses et le dixième de ses esclaves s'ils réussissaient. Ils demandèrent au roi de leur procurer un filet de pêcheur, sans l'aide duquel dirent-ils, ils ne pourraient s'emparer de la fille. Quatre personnes participèrent à l'expédition: deux griots batteurs de tams-tams, car à cette époque la kora n'existait pas, un forgeron chargé du filet et un cordonnier. Le chasseur qui avait découvert le premier Balaba Tinkida ne fut pas de la partie qui ne comprenait que les représentants des castes des griots, forgerons et cordonniers. A leur arrivée à la grotte, les griots commencèrent à battre leurs tams-tams face à l'entrée tandis que le forgeron et le cordonnier se plaçaient en embuscade à l'est. Les tams-tams retentirent jusqu'à deux heures du matin. La femme sortie à son heure habituelle et s'assit sur le seuil de la caverne. Elle se trouvait en état de grossesse et se ressemblait à un génie. D'évidence, elle n'était plus un être humain normal. Elle se leva et se dirigea vers les griots car elle croyait avoir affaire à des génies musiciens. Lorsqu'elle se fut éloignée de sa retraite, le forgeron et le cordonnier se glissèrent hors de leurs cachettes et se dissimulèrent près du seuil. Balaba Sané avançait toujours en direction des griots, qui insensiblement, se déplaçaient pour rejoindre leurs compagnons. Arrivée non loin des griots, la femme ne reconnut pas l'odeur familière des génies, mais celle des hommes. Poussant un cri d'effroi, elle fit brusquement demi-tour pour regagner sa grotte. Elle se trouvait à ce moment entre le cordonnier et le forgeron qui défendaient l'entrée de la caverne et les deux griots qui, opérant un mouvement tournant, tentaient eux aussi d'en interdire l'accès. Lorsqu'elle fut à distance favorable, le forgeron sans peur lança son filet qui s'abattit sur la femme,



l'emprisonna entièrement et l'entraîna à terre. Le cordonnier se précipita à la rescousse de son compagnon pour la ligoter étroitement. Ceci fait, il partit en courant porter à Mampatim la nouvelle que la fille du roi était capturée. La rapidité de sa course fut telle que le roi lui répondit qu'il n'avait pu, à la fois, s'emparer de Balaba et revenir au village.

Restés sur les lieux, les griots gardaient leur prisonnière aussi piégée qu'un poisson dans le filet du pêcheur. Ne voyant rien venir de Mampatim, le forgeron prit à son tour la direction du village, pour confirmer lui-même au roi que sa fille était bien entre leurs mains. Tyira Magan Ba lui dit:

- C'est toi qui m'apportes la vérité. Fabriquez un brancard, vous y installerez la femme et l'amènerez ici..

Ils construisirent le brancard que tous les villageois conduisirent jusqu'à la grotte pour aider au transport de la captive. De retour à Mampatim, ils le déposèrent devant le roi.

- Voici qui votre fille vous est rendue, dirent-ils- Elle est grosse de nouveau. Une chambre particulière fut aménagée pour Balaba Sané au centre de la maison de son père, de sorte que l'odeur des familiers circulant dans le couloir ou les autres pièces de l'habitation parvenait jusqu'à elle, mais elle ne pouvait s'évader. A cet effet, aucune porte n'existait dans sa chambre. Tout autour, dans les murs, de très nombreux petits trous d'aération avaient été percés. La femme vécut ainsi, en captivité, durant trois mois, jusqu'à ce qu'elle se fut acoutumée a l'odeur des humains. Son alimentation ne comportait que de la viande crue et du vin de palme; elle refusait le riz et l'eau, car elle avait vécu seule en brousse pendant sept ans et Dieu seul sait comment elle avait pu subsister. A partir du quatrième mois, elle comença à goûter les plats préparés à son intention et proposés chaque jour à sa convoitise. A compter du cinquième mois, elle échangea quelques propos avec ses visiteurs et s'habitua peu à peu à leur présence. Au sixième mois, elle eut la permission de quitter sa chambre et d'habiter seule une maison située à côté de celle de son père. Comme compagnes et domestiques, on lui donna des cuisinières, des lingères, des balayeuses. Elle demeurait pourtant sans époux désigné. Enfin, elle accoucha d'un garçon. Du jour où sourtant de la brousse, elle s'était installée à Mampatim, elle mit au monde quatre garçons et trois filles.

Ces sept enfants de Balaba Sané fondèrent le village de Kansala. Chacun d'eux y

construisit sa maison et sous leur règne, le centre administratif du Gabou y fut mis en place ainsi que l'avait prédit Tyira Magan Ba bien des années plus tôt. Il avait annoncé aussi que dans ce bourg, résiderait le détenteur de l'autorité sur le royaume manding. (...) Chacun des sept enfants devait gérer le royaume pendant sept ans, après lesquels la direction revenait à la fille ou au fils cadet. Le pouvoir était dévolu héréditairement et en ligne collatérale d'aîné à cadet, indifféremment de fille à garçon. Après s'être transmis tout au long de la classe d'âge des parents, il parvenait au plus jeune enfant et passait aux descendants directs, d'abord à l'aîné, ensuite sans distinction de sexe jusqu'au dernier né de la classe d'âge.

Les enfants de Balaba Sané conservèrent longtemps l'autorité entre leurs mains. Ses fils trop peu nombreux pour assumer seuls l'administration de leurs immenses territoires, durent confier celle des provinces lointaines à des fidèles appartenant aux familles des premiers compagnons de Tyira Magan . L'un d'eux fut envoyé dans le pays de Sama et le village dans lequel il implanta son gouvernement s'appelait Madina; un autre commanda Kankéléfa; le troisième reçut le Pirade, le quatrième la région du Djankancounda, le cinquième celle de Korop, le sixième celle de Famouto. le septième fut installé sur la marche du Gabou et de la Guinée peul dans la village de Manda.

Lorsque ceux dont nous venons de parler furent décédés, Diankalé Wali était prêt à assumer le pouvoir sur le Gabou. Son prédécesseur était mort depuis quatre ans, après trois ans de règne seulement; mais, dans le dessein de conserver le gouvernement pendant les quatre années restantes, ses partisans avaient dissimulé sa disparition.

Diankalé Wali venait du Pathiana; il appartenait à la caste des Nyantyo. Ceux-ci se marient entre eux. Ainsi, est permis avec le consentement paternel le mariage du neveu nyantyo du roi avec la fille nyantyo de ce dernier. L'union des filles nyantyo n'est soumise au paiement d'aucune dot d'après le dicton «on n'attache pas le mariage chez le Nyantyo». La femme est donc libre de choisir les pères de ses enfants. La fille d'une femme nyantyo est nyantyo comme sa mère et porte le nom de celle-ci. Par contre, l'enfant dont le père seul est nyantyo, porte le nom de celle-ci, appartient à son ethnie qu'elle soit manding, peul, badyaranké, serer en qualité de mansaring (fils de mansa). Si le père et la mère sont nyantyo - ce qui est la règle - l'enfant, fille ou garçon, porte le nom commun de ses parents s'ils relèvent du même clan. L'orictélope, animal creuseur

de terriers occupant les cavernes des ancêtres troglodytiques nyantyo est toujours respecté. Les Guelowar, rois du Sine Saloum, les Diola du Fogny de Basse Casamance et les Beliyen d'Anikilikax en pays bassari partagent cette croyance.

Selon ce que j'ai appris, les Ba:inouk furent les premiers habitants du Gabou. Ensuite, vinrent les Manding, puis les Badyaranké. Plus tard, se répandirent les Peul, puis les Diakhanké et les Sarakolé jusqu'alors cantonnés sur les rives gambiennes du Cantor et du Boundou.

#### Version 2: Histoire de Balaba Sané

Lorsque la jeune fille Balaba Sané eut grandi, son père la donna en mariage à l'un de ses neveux. Comme elle refusait cet époux, il l'attacha et la battit mais ne parvint pas à la faire céder. Aussi, se mit-elle à fréquenter les hommes qui lui plurent jusqu'au jour où elle se trouva enceinte. De honte, elle s'enfuit loin dans la brousse et se réfugia dans une grotte où elle vécut sept ans. Après la naissance de son premier fils, elle accueillit des hommes de rencontre. Son père la chercha pendant tout ce temps.

Une nuit, un chasseur qui poursuivait des porcs-épics prit l'affût à l'entrée de la caverne. Vers une heure du matin, une femme en sortit. Il la vit et l'entendit par trois fois prononcer le nom d'Allah. Comprenant immédiatement qu'il s'agissait de la jeune fille que l'on recherchait en vain partout depuis si longtemps, il retourna au de ses griots vérifier sur place l'existence de la jeune fille: l'homme vit ce que le chasseur avait vu et confirma ses dires.

- Comment faire pour s'emparer? demanda le roi.

- Si vous me donnez un bon salaire répondit le griot, je la capturerais et la ramènerai au village.

- Quel est ton prix?

- Il me faut cent Peul paiens, cent vaches, cent chèvres et deux kilos d'or en pépites.

Ayant accepté le marché, le roi donna au griot le commandement de dix hommes courageux qu'il réclamait en plus. La petite troupe partit dans l'obscurité et s'enfonça dans la brousse.

A une heure du matin, à son habitude, la jeune fille sortit respirer l'air de la nuit à l'entrée de sa grotte. Dès son apparition, les dix joueurs de balafon se mirent à frapper

leurs instruments. En ce temps-là, il n'y avait pas encore de kora. Et la femme ravie, croyant percevoir la musique des génies se dirigea vers elle pour mieux l'entendre. Lentement, discrètement, sans cesser le jeu de leurs instruments, les dix griots se déplacèrent et coupèrent la retraite de la caverne. S'étant approchée trop près des musiciens la jeune fille décela soudain l'odeur de l'homme. Comprenant son erreur, elle fit brusquement demi-tour et s'enfuit en courant. Les dix hommes en embuscade s'élançèrent sur elle, la renversèrent et la lingotèrent malgré qu'elle s'en défendit sauvagement. Ils la ramenèrent triomphalement au village, l'enfermèrent immédiatement dans une grande chambre derrière une porte fortement verrouillée et jusqu'au matin, assis autour de la case, veillèrent à ce qu'elle ne s'échappât point. A son réveil, le roi s'enquit du nom à donner à la fille. Le plus grand des griots proposa: "Cette femme doit porter le nom de Nyantyo, car son coeur est empli de honte". Une personne qui éprouve de la honte reçoit l'appellation de "kerso-o" en peul, de "malula" en manding, de "guelowar" en woloff. C'est pourquoi les descendants nyantyo de Balba Sané se virent attribuer le nom de Guelowar au Saloum où ils furent appelés pour être rois.

### Version 3: Légende de Ténéba Gassama

Il ya longtemps, une jeune fille du nom de Ténéba (Tenemba) Gassama avait fuit la maison paternelle dans le royaume Manding à l'est du Fouladou et s'était réfugiée en brousse dans une grotte de Sancoularé. Elle y demeura longtemps à l'écart de tout être vivant, subsistant sans doute de chasse et de cueillette.

Un jour, des guerriers originaires de son pays s'installèrent dans la région sous la direction d'un grand chef nommé Tyira Magan Ba. C'était un homme de Soundiata, souverain du royaume manding qui avait succédé à Soumangorou après l'avoir tué. En pénétrant au Cantor, Tyira Magan Ba avait probablement pour mission d'annexer au Mali les petits royaumes de l'ouest. Ayant décidé de faire halt dans le Propana pour y chasser, il commença par éliminer les Bainouk qui avaient vraisemblablement manifesté leur mécontentement devant cette invasion étrangère. Ainsi, fut conquis tout le pays qui porta le nom de Gabou Tyira Man jusqu'à la prise de pouvoir par les Peul.

Au cours d'une partie de chasse, un des hommes de Tyira Magan Ba découvrit la jeune

filles cachées dans la caverne. Il avisa son chef qui se souvint d'une de ses filles enfuie depuis de longtemps de chez lui. Il la fit venir et, pour la punir, l'installa dans une case située à Farana près de Kansala et la mit à la disposition de tous ses guerriers. C'est ainsi qu'elle donna naissance à quatre filles de pères inconnus. Elles reçurent pour noms: Oufana, c'est-à-dire fille aînée; Sona qui partit vers le nord du Sénégal fonda la lignée des Guelowar du Sine; Balaba Tinkida (désignation d'une grotte proche de Mampatim) qui demeura au Fouladou et fut à l'origine de la dynastie du Pathiana. Elle eut une fille nommée Mama Sané qu'elle intronisa reine de Mamacounda et qui, au début du XXe siècle fut détrônée par Moussa Molo au profit de Fanta Sadiel, sa propre cousine, fille de Dembélé Egué. Celui-ci, encore appelé Bakar Demba était le frère de même père et mère d'Alpha Molo, père de Moussa Molo; La quatrième fille dont le nom est ignoré fut donnée en mariage dans la région de Djimara, aux confins sénégalais.

#### Version 4: Village de Kandia

Ténéba (Tenemba) s'enfuit du royaume manding car, bien que promise au chef Doubeinkoto (Doubeinto), elle avait été fécondée par le cordonnier chargé de sa surveillance et de sa protection. Or, en Afrique de l'ouest, les artisans du cuir appartenaient à une caste de moindre considération. De cette union naquit une fille. Inquiète des conséquences de son acte, Ténéba se réfugia dans la forêt de Mampatim au fond d'un trou. Après avoir vainement envoyé des émissaires à sa recherche, Doubeinkoto toujours épris d'elle fut informé de sa retraite par un grand marabout. Il se rendit lui-même à Mampatim. Là, il rassembla une nombreuse troupe de griots munis de tams-tams, de balafons et de koras et fit donner une aubade auprès de la caverne. Charmée, Teneba sortit. Un forgeron parvint à la saisir et un chasseur peul à la ligoter dans son pagne. C'est ainsi qu'elle put être ramenée au village de Mampatim.

#### Version 5: Village de Voloto

Ténéba en fuite se réfugia non au fond d'une grotte, mais dans un tata puissamment fortifié où des guerriers, des femmes et des enfants manding s'étaient rassemblés dans l'éventualité d'une attaque peul. Le chef manding Dianké Wali averti par un chasseur de la cachette de la jeune fille s'empara de sa personne et, pour la punir, la condamna à

être brûlée vive. Mais, subjugué par sa beauté, il ne fit pas exécuter sa sentence et épousa la femme en secret, puis l'installa dans une grande case à Farana, près de Kansala.

#### Version 6: Village de Payoungou

Ténéba Gassama, la fille de Mansa Couloumbiti, vivait dans la grotte de Timpacolon, au cœur de la région de Mampatim. Elle y accoucha de trois filles et n'eut pas de garçon. L'aînée, Falémé, se maria dans le village de Soumacounda non loin de la bourgade de Sintiam Ouko sur le territoire de Djimara en Guinée Bissau. La seconde, Kathié, épousa un homme d'une localité également dénommée Soumacounda située sur le territoire de Touma en Gambie, entre les villes contemporaines de Bansang et de Bassé près du bourg de Kossémar. La troisième, Balaba, s'unit à un villageois de Payoungou sur le territoire de Pathiana (au sud de la Haute Casamance). L'agglomération prit, par la suite, la dénomination de Manpouro, leurs trois époux dont on ignore les noms n'avaient aucun lien de parenté avec Mansa Couloumbiti.

Lorsqu'un jeune Manding venait à la grotte de Timpacolon et y rencontrait une jeune fille à sa convenance, elle la prenait par la main et la conduisait chez son père. C'est ainsi que Faléma et Kathié s'en étaient allées. Le jeune de Payoungou avait vu des hommes de localités éloignées emmener Faléma et Kathié et avait décidé que son village devait lui aussi avoir une de ces femmes. C'est ainsi qu'il était allé chercher Balaba.

Les trois filles n'étaient pas dotées, car pour elles, les hommes étaient des rois. Ils les entraînaient de force sans rien dire, agissant en maîtres, comme les anciens colons le faisaient avec nous avant l'indépendance.

Ces trois filles donnèrent naissance à la caste des Nyantyo, véritables propriétaires du pays, liés à sa terre. Dans ces familles, la puissance des femmes était telle que seules leurs filles héritaient de la qualité de Nyantyo, mais non leurs fils. Les descendants de Balaba sont les Guelowar, Nyantyo installés au Pathiana, maîtres de la terre du Saloum. Tous les Nyantyo possédaient deux animaux-totems (n'tanolo, tana) dont ils ne consommaient pas la chair et qu'ils honoraient; d'une part le lion qui est le roi de la brousse comme le Nyantyo l'est de son village; d'autre part l'orictérope (timpo ou yendou) car cet animal vit sous terre dans les grottes, comme le faisaient les jeunes filles

mères des Nyantyo. De nos jours, certains Diola prétendant relever de cette caste invoquent leur respect de l'orictérope. C'est une fausse justification, car deux hommes peuvent fort bien porter des pantalons identiques et appartenir à deux races différents.

#### Version 7: Village de Payoungou

Malanding Mané âgé de plus 80 ans déclare qu'au temps où vivait son père, celui-ci lui racontait ce que son père lui avait lui-même conté:

«Le premier roi de Payoungou fut Nasso Mansa Wali Ba,

Le deuxième roi fut Koumanthio Sané,

Le troisième roi fut Koumanthio Wali,

Tous les trois étaient de même père et de même mère.

Le quatrième roi fut Mansa Couloumbiti. Il habitait le village de Payoungou.

Sous son règne, apparurent les Nyantyo.»

La tradition rapporte ainsi les circonstances de cet événement:

Une jeune fille vivait loin à l'est. Pendant que son père Mansa Couloumbiti était à la guerre, elle se trouva enceinte et, craignant le châtimeut paternel, s'enfuit dans une grotte de la région de Mampatim. Un chasseur l'ayant découverte, avisa aussitôt Couloumbiti qui, tout d'abord, ne le crut pas. Aussi, dépêcha-t-il des émissaires pour contrôler le fait. A leur retour, les témoins confirmèrent le récit du chasseur. Désirant une seconde vérification, le mansa envoya cette fois une délégation d'hommes savants. Ceux-ci arrivèrent devant la grotte un vendredi soir et s'installèrent pour la surveiller. Soudain, au milieu de la nuit, la jeune fille sortit de son refuge. Elle fut aussitôt capturée, ramenée au village de Mampatim et enfermée dans une maison où elle accoucha de trois filles.

Alors, le roi réunit son peuple pour partager son territoire. Les gens de Djimara prirent la première fille du nom Faléma. Ceux de Toumana prirent la seconde dénommée Kathié. Les habitants de Payoungou prirent la troisième appelée Balaba. Quant à Mansa Couloumbiti, il garda pour lui la mère.

#### Version 8: Légende de Ténemba

Après une querelle de famille, la princesse manding Ténemba s'enfuit du pays mandé.

Elle erra longtemps avant de se réfugier dans une grotte où, une nuit, elle fut capturée par le roi Manforong qui régnait sur le territoire du Gabou.

Comme la jeune fille était complètement sauvage, il l'enferma dans une maison sans issue ne lui permettant aucun contact avec quiconque. Le temps passa. Puis un jour, les passants s'étonnèrent d'entendre les vagissements d'un bébé sortir de la case murée. On brisa une paroi et l'on trouva Ténemba donnant le sein à trois nouveaux-nés de sexe féminin. Ils portaient le noms de Balaba, l'aînée, qui épousa le roi du Pathiana. Oufoula la seconde qui se maria avec le roi de Djimara, enfin Kani unie au roi de Sama.

Ses trois filles ainsi établies. Ténemba pria Manforong de garder son bracelet, souvenir de son pays natal. En lui confiant, elle précisa qu'elle y tenait beaucoup et craignait qu'on ne lui volât. Manforong le prit et le cacha. En vieillissant, il devint aveugle. De ce fait, Ténemba qui n'était plus surveillée, chercha la cachette, la découvrit, reprit son bijou et alla tout en larmes le réclamer à son époux, disant qu'elle ne pouvait l'avoir placé et, bien sûr, ne le retrouva pas. Ne pouvant le restituer, il donna en échange à Ténemba la province de Propana où se trouvait la capitale manding de Kansala. La femme le légua en héritage commun à ces trois filles dont les descendants possédaient de la sorte des droites égaux au trône du Gabou. A tout de rôle, le chef de chacun des trois lignages auxquels elle donnèrent naissance devenait roi.

Tout le descendance de Ténemba constitue la caste des Nyantyo. Ses femmes ne se lient pas par le mariage dotal. Elles seules transmettent leurs noms de Sané et de Mané particuliers aux Nyantyo ainsi que leur droit au trône. Le doyen "de tour" des lignages Sané et Mané des trois provinces de Sama, Djimara et Pathiana s'installait à Kansala, capitale du Propana et du Gabou pour exercer le pouvoir royal.

#### Version 9: Village de Kansala

Une nuit, un chasseur manding à l'affût, vit sortir de la grotte de Thiouang d'abord des enfants qui jouaient, ensuite une jeune fille, enfin un vieillard. Ce dernier leva la tête, décela l'odeur de l'homme et donna l'alarme. Précipitamment, chacun des personnes entrevues rentra sous terre. Troublé, le chasseur alla conter son aventure nocturne au roi qui déclara: "Tout cela est trop étrange pour que je puisse en croire mes oreilles sur un seul récit. Il faut que ces faits me soient rapportés trois fois pour me convaincre. Après



seulement, je pourrai informer le village”. Ainsi fut fait.

Le roi ordonna à ses forgerons de fabriquer un filet à mailles de fer. La nuit venue, le piège fut tendue en silence autour de l'entrée de la caverne et les chasseurs s'embusquèrent. Ils attendirent patiemment selon leur habitude. La jeune fille apparaît enfin et sortit respirer l'air de la nuit. Immédiatement, les tirèrent à eux le filet et le capturèrent en appelant à l'aide. Lorsqu'elle tomba à terre en se débattant, les hommes virent qu'elle était enceinte et certains conseillèrent: “Laissez la donc, vous voyez bien que ce n'est pas un être humain, mais un serpent”. Or, en langue manding, serpent se dit “salémou”. Et, de la femme naquirent les familles connues de nos jours sous les noms de Sané, Mané et Sagna.

La captive fut enfermée au milieu du village dans une maison murée comportant seulement des trous juste assez grands pour lui permettre de respirer et de s'habituer à l'odeur humaine. C'est là qu'elle accoucha d'une fille. C'est enfants sont les Nyantyo ainsi que ceux nés de ses filles, mais pas ceux issus de ses fils.

La race nyantyo ne se transmet que par les femmes; elle est la seule authentiquement indigène, liée à la terre. C'est pourquoi les anciens rois manding du Gabou étaient coutumièrement choisis parmi les purs Nyantyo. Tata et royaume appartenaient aux deux familles manding de Soman Coly Mané et de Soudou Mansa Sané (Girard 1992: 211).

#### Version 10: Tradition des Badyaranké sur le royaume nyantyo

Le premier roi badyaranké fut Diourmi Nyanbali. Il gouverna pendant dix-huit ans le village de Kouta situé dans le Fouta Djallon. A sa mort, son fils nyantyo Doua Nyanbali hérita du pouvoir et s'installa dans la localité de Kataba en Guinée-Bissau. Après un règne de vingt-neuf ans, il fut tué, au cours d'une bataille.

Le fils de sa sœur, son neveu Bacari Nyansira, lui succéda. Il était badyara et appartenait à la caste des Nyantyo. Aussi, portait-il le nom de sa mère Nyansira, bien que son véritable nom de famille fut Sané. On le connaissait sous l'appellation de Bacari, fils de Nyansira. Il était l'aîné des enfants de sa mère. Celle-ci avait été installée par son propre frère, seule, dans une maison ouverte à tous les hommes. Ainsi pouvait-elle mettre au monde des enfants nyantyo. Elle n'avait pas d'époux à qui l'on put

réclamer une dot. Lorsque Bacari Nyansira monta sur le trône, il fixa sa résidence à Kankéléfa, y gouverna pendant vingt-et-un ans et périt dans un combat.

Son neveu prit ensuite le pouvoir. Il était également de la caste des Nyantyo et appartenait à la famille Mané. C'est pourquoi il portait le nom de Silati Dyoni, c'est-à-dire Silati, fils de Dyoni sa mère nyantyo. Homme de courage, il fut le dernier roi badyara. Son gouvernement coïncida avec celui du chef peul Alfa Molo.

Nyansou Nanding Sané, autrement dit Nyansou, fils de la femme Nanding, fut le dernier Nyantyo qui combattit les Blancs portugais.

## **Anexo 2**

*Tarikhs* de Contuboel, Sonaco e Tumaná-Bambadinca e suas traduções

Nota sobre as traduções apresentadas:

Valentin Vydrin, o maior especialista em textos mandingas escritos em caracteres árabes, criticou em 1998 a tradução publicada por Schaffer (1975) do Pakao Book, provavelmente o mais antigo manuscrito escrito por mandingas em sua língua. Diz Vydrine que essa tradução, “provavelmente satisfatória para um historiador ou um etnólogo, é pouco rigorosa para um linguista ou um filólogo (...) temos a impressão que Matt Schaffer se fiou completamente em seus intérpretes que lhe forneceram mais um comentário livre que uma tradução desse texto” (Vydrine 1998: 5). Enfim, por impossibilidade de encontrar quem fizesse traduções mais rigorosas, caímos também no erro de Matt Schaffer. Contudo, aqui ficam os originais dos *tarikhs* publicados, com a devida autorização de seus proprietários, para quem se queira abalancar em traduções mais meticulosas. Como referimos para o manuscrito de Bijine, estes textos destinam-se a ser acompanhados de um comentário oral e não a ser lidos tal e qual estão escritos. Procurámos fazer ouvir várias leituras dos *tarikhs* que apresentamos, e sobretudo, procurámos confirmar a presença e exatidão de certos termos utilizados que nos interessavam. Tal como o de Bijine, os *tarikhs* de Contuboel e Bambadinca são cópias de manuscritos mais antigos. O *tarikh* de Sonaco surpreendeu-nos por seu aspeto antigo, e nunca vimos nada assim na região. Os *tarikhs* foram lidos em mandinga por seus proprietários e em simultâneo foi feita uma tradução em língua kriol, que aqui traduzimos para português. Muita coisa se perde nestas traduções sucessivas, mas ainda

assim achamos os resultados úteis. Giesing nota que os autores que escreveram sobre manuscritos ajami sublinham que não existe harmonização da escrita e que há uma variedade muito grande (Giesing e Vydrine 2007: 23). Parece-nos ser esse o caso dos manuscritos que apresentamos de seguida e tivemos enorme dificuldade em encontrar alguém, que não os seus proprietários, que fossem capazes de ler os ler.

*Tarikh* de Contuboel, leitura de Aladji Braima Sissé, junho de 2015.

A família saiu de Tilibô (Mandem). O homem grande de sobrenome Sissé que para aqui veio se chamava Ibrahima Sissé. Os filhos de Djacula Sissé foram Madjo Sissé, Abulai Sissé, Á Sissé, Alassana Sissé, Ibrahima Sissé, Dá Sissé, Djafunaque Sissé, Rá Sissé, Mamadu Saraculê Sissé, Baleki Sissé e Issufo Sissé. Issufo Sissé era o décimo filho e a esse décimo filho os mandingas chamam Tandjã Sissé. Á Sissé e seus irmãos mais novos saíram de Mandé Saraculê e foram para o Mandim. Á Sissé ficou no Mandim e foi para uma aldeia chamada Carabá onde deixou Lassana Sissé. Lassana ali deixou Ibrahima e seguiu caminho, os restantes passaram e foram para Cadjol e daí para Djarumê onde deixaram Rá Sissé, daí seguiram para Djolof, uma terra chamada Djolof, e quem ali os recebeu foi Djenum N'djai. Djabuna Sissé ficou nessa terra e os restantes continuaram para o Salum onde deixaram Rá Sissé. A primeira mulher de Issufo Tandjã chamava-se Sacalé Sumaré. Foi Issufo, o décimo, que teve como filhos Saliu Sissé, Sidimaco Turê, Siná Udjani, que foram os primeiros marabus. Saíram do Mandem e foram para Maliana e quem ali os recebeu se chamava Ibrahima Aidara, dali saíram e foram para Meca, voltaram a Maliana e dali para o Mandem. Quando saíram viram mandingas-mori a lavar a roupa numa lagoa junto com os saraculês. Os saraculês lhes perguntaram: «entre vós qual foi o que Deus aceitou sua peregrinação?». Sidi Maco respondeu que fora aquele que estava sentado num cavalo malhado. Então os saraculês responderam «Samba Cai», que na língua saraculês significa malhado (ou às pintas). Os mandingas dizem Soárê. Quando saíram do Mandem cortaram um mato para fazer um acampamento. A essa aldeia chamaram Bamba I Dja Kaba – Bamokôo. O filho de Aladji Saliu Soárê, Ussumane Soárê, aquele que sentava em cima do cavalo malhado – Aladji Sané Soárê, era Sissé mas depois passou a ser Soárê. Isuufu Soárê, Fabu Soárê, Saliu Soárê, Ussumane Soárê, se mudaram para Futa-Tuba. Issufu Soárê foi para Sicó.

Saliu Soárê foi para Madina Dja Kaba. Quando chegou chamaram-lhe Sissé porque sabiam que seu sobrenome era Sissé. O filho de Fabu Soárê se chamava Djamã Sissé. Fodet Mansira Sissé e Fodet Cassiru Sissé saíram de Bambuku Dja Kaba e foram para Djárumé, na Gâmbia, onde deixaram Assa Sissé. Seguiram caminho e foram para Pakao Manconombá onde deixaram Fodet Mansira Sissé. Seguiram caminho para o Kaabu, na Guiné, e se instalaram em Cancumba Can Sissé. Os restantes passaram e foram para Canquelefa. Os nhantchô, antigos régulos dos mandingas disseram-lhes: «você são nossos marabus, peçam a Deus por nós». O régulo pagou-lhes seis cavalos e uma bengala. Quando fez o pagamento eles responderam ao régulo que não podiam fazer seu trabalho na mesma povoação, junto com eles, porque não tinham a mesma atividade, então atravessaram a bolanha e ali se instalaram. Aquele que veio para Canquelefa já no Mandém, na sua sabedoria, via aquele lugar, via uma árvore chamada oló, e sabia que era aquele lugar que buscava. Quando ali chegou disse: «É aqui. Cortemos o mato e façamos casa». Assim fizeram e chamaram àquele local Ólótó. O régulo decidiu dar-lhe sua irmã em casamento. Essa mulher se chamava Mariama Sané. O filho de Aruão Sissé chamado Infamara Sissé, saiu de Djarumê e veio até Olotó. O régulo tomou uma outra mulher de sua família e deu-a em casamento. Essa mulher se chamava Kumbá Sané. De Olótó a família espalhou-se. Uns foram para Durballi, outros para o Pakin em Casamansa, e outros vieram para Contuboel. Quando aqui chegaram a Contuboel encontraram bainuncas (banhum em mandinga). A sua aldeia não era grande, viviam dentro do mato cerrado. Os grandes quando vieram para aqui se instalaram num lugar a que chamaram Olomocunda. Os pastores traziam as vacas para pastar a esta zona. Um dia, as vacas comeram até estarem fartas. Deitaram-se debaixo de uma árvore. Os pastores encostaram-se à árvore e fingiram estar a dormir. As vacas começaram a falar e disseram a uma vaca pequena que fosse ver se os pastores dormiam. O pastor fechou os olhos e fingiu dormir e ouviu a vaca dizer que aquele era um lugar para fazer uma aldeia, ali haveria poucas doenças e os maus ventos não entrariam. O pastor marcou aquele lugar e voltou para casa. Guardou as vacas e disse aos grandes: «hoje assisti a uma coisa admirável, vi uma vaca falar». Os grandes perguntaram-lhe qual das vacas tinha falado e ele respondeu «aquela que não tem chifres» - kuntuba, em mandinga. Os grandes foram a esse lugar onde estava marcada a árvore e desmataram-no para fazer

uma aldeia. Deram àquele lugar o nome da vaca sem chifres que tinha dado o sinal – Uncuntum – Contuboel.

Antes de meu pai morrer contou-me que desde a data de fundação da aldeia até hoje são seiscentos e tal anos.

Nota: Depois da leitura do *tarikh* Aladji Braima Sissé acrescentou algumas informações: A aldeia de Cansanemã foi fundada num lugar a que os soninqués chamavam Cussabar. Próximo de Contuboel, no território de Mancrosse as aldeias de soninqués mais antigas eram: Cansanti, Canjai, e Cansanemã. O primeiro régulo foi Santi Sanha, depois Mansa Brê, Tabi Sôna, Djamanti.

Tarikh de Sonaco, primeira leitura de Braima Fati, junho de 2015<sup>34</sup>

Nota: o manuscrito inicia-se com um trecho riscado, que segundo Braima Fati é o segredo de marabu de Sonaco Fati.

Ibrahima Fati, mais conhecido por Sonaco Fati, não nasceu aqui. Saiu do oriente (tilibô) e veio em direção ao ocidente (tilidji), em direção à caída do sol.

Chegou aqui de dia e encontrou pessoas – eram bainuncas<sup>35</sup>. Alguns estavam dentro de uma *tata* chamada Canhabaque. Outros estavam fora, em casas normais. As famílias estavam em redor da *tata*. Foi assim que Sonaco Fati encontrou os bainuncas. Ele chegou aqui com o sol quente e pôs-se a descansar, ele e a sua mulher. Foi assim que os soninqués o viram e disseram: “vimos um *muru* (um marabu)”. Naquele tempo já havia vontade de conversão e havia desentendimento entre eles. Uns queriam converter-se, outros não. Parte dos que queriam estavam na *tata* e outra parte estavam fora da *tata*. Os que queriam converter-se pediram ao seu ancião que fosse perguntar a Sonaco Fati qual o seu propósito e dizer-lhe que caso ele aceitasse ficar que eles se converteriam. Foram falar com ele. Ele respondeu que sua intenção era seguir caminho para ocidente, para Tilidji, mas que ele e a mulher estavam cansados. Falou que não podia dar a resposta ainda, precisava da opinião de sua mulher. A mulher vira que as bagagens estavam sujas e contou ao marido que buscassem um lugar onde lavar roupa. Naquele tempo havia aqui uma *foguera* e cabaceras (*Adansonia digitata*) e foi ali que fizeram seu lugar de

<sup>34</sup> Trata-se, claramente de uma leitura acompanhada de comentários orais.

<sup>35</sup> Banhum em língua mandinga.

descanso. Ele respondeu-lhes: “Se a minha mulher vier eu pergunto-lhe se devemos ficar, estou dependente de minha mulher. Se ela falar para partirmos, partimos”.

Aquele soninqué voltou. Mais tarde o velho voltou uma vez mais para junto do marabu e disse “a sua mulher não conhece por aqui, melhor ela ir junto com uma de nossas mulheres para achar um lugar onde lavar a roupa”.

Os *nhantchos* voltaram até onde Fati estava e perguntaram-lhe de novo por sua resposta. Fati voltou a responder que esperava ainda a sua mulher para poder dar resposta. Perguntaram-lhe como se chamava a mulher e ele respondeu que se chamava Sona. Voltou a repetir que aquilo que Sona falasse, era aquilo que seria. “Sona có” - “aquilo que Sona falar”. Assim chegou essa mensagem aos que estavam na *tata* - “aquilo que Sona falar”, e a partir de então começaram a dizer “marabus Sona có”, a decisão dependente da mulher.

Quando Sona voltou o homem perguntou-lhe e ela respondeu: “aqui será gostoso para quem ficar, se eles pedem para ser convertidos, converte-os, aqui é um lugar de felicidade”. O lugar onde ela foi lavar a roupa chama-se Caira, lugar de felicidade. Até hoje o lugar onde Sona foi lavar a roupa é chamado Caira, lugar de felicidade. Quem recebeu Fati e a mulher (seu *djati*) estava em Canhabaque. Até hoje o lugar onde estava Canhabaque existe. O sobrenome de quem os recebeu era Mané. O seu homem grande chamava-se Tenembá Mané e foi ele quem pediu a Sonaco Fati que os convertesse. Can-Mané (isto é, o conjunto de casas dos Mané) existe até hoje. Era debaixo de uma *mandjandja* que se faziam as reuniões. Ali colocavam o vinho e chegando a um consenso tomavam o vinho e iam derramá-lo num espaço chamado Djálambéré. Até hoje essas pedras existem e até hoje aquela *mandjandja* também existe.

Tenembá e os seus filhos aceitaram a conversão. Fati rapou-lhes a cabeça e disse-lhes que não voltassem a Can-Mané mas que ficassem perto dele. Convertidos não era bom que regressassem àquele lugar. Não voltaram e ficaram perto de Sonaco Fati. Todos os que se convertiam iam cortar colmo e faziam suas casas próximo de Sonaco Fati, até que todos se converteram.

Até hoje o apelido Mané existe, Can-Mané existe, Djálambérô existe também. Dezassete pessoas ficaram em Canhabaque e não aceitaram converter-se. Seu homem grande chamava-se Suntubá Mané. Mas todos os outros se converteram. Sonaco Fati

quando veio encontrou os *soninqués* aqui. Não foi ele o primeiro a cortar o mato. Havia gente aqui. Can-Mané até hoje existe. Estas são as provas. Aqui chama-se Sunkutô (bairro velho). Sonaco não é sal, é “aquilo que Sona falar”.

Tarikh de Sonaco, segunda leitura de Braima Fati, junho de 2015, após pedido para que o *tarikh* fosse lido à letra

História de Sonaco, Fatiba – dizem que Ibrahima Fati saiu de Tilibô, do oriente, em direção ao Tilidji, a caída do sol, chegou aqui, descansou, viu *soninqués* aqui, aqueles *soninqués* tinham dois grupos, uns em Canhabaque outros em Can-Mané. Canhabaque era *tata*, local de guerreiros. Todos os assuntos se discutiram em Can-Mané, lá que Fati os encontrou, lá que viu os *banhuns*. Eles viram um marabu e disseram que se queriam converter. Enviaram Tenembá para conversar com Sonaco Fati. Ele respondeu que aceitava mas que sua mulher fora à fonte lavar a roupa, mas assim que ela voltasse ele perguntaria à mulher o que fazer. O que ela dissesse era o que faria. A mulher voltou da fonte e contou ao marido que aqui é um lugar de felicidade, que se aqui ficassem só felicidade. Sonaco falou-lhe: “os *soninqués* vieram aqui pedir-me que os convertesse e eu respondi-lhes que minha mulher foi lavar roupa, mas assim que viesse, seria ela a decidir”. Ela respondeu que aqui era um lugar de felicidade – Caira. Aquilo que Sona falar: Sonacó – Sonaco não é sal!

Aquele *nhantchô* que se convertiam diziam: “o nosso marabu disse-nos: «aquilo que Sona falar»”. Sonaco converteu-os até que podiam ler, e aos que ensinava a ler e a rezar dizia, “em vez de lá ficarem, venham morar aqui comigo”. Então dividiram-se em dois grupos – uns que aceitaram a conversão outros que não aceitaram. Os que aceitaram vieram morar aqui perto. Não deviam voltar ao outro lugar porque lá os seus companheiros bebiam. Foi esse o motivo porque muitos se mudaram para aqui e que fez Sonaco ficar. Seus irmãos seguiram seu caminho, a família veio achá-lo aqui, a família desenvolveu-se, Sonaco cresceu.

Tarikh de Sonaco, terceira leitura por Braima Seidi, abril de 2017. Braima Seidi não está ligado a Sonaco. Tem experiência na leitura deste tipo de caracteres, ainda assim teve dificuldade na leitura do *tarikh* e disse não compreender vários trechos

Como devemos viver em conjunto com estes banhuns. Foram os banhuns que receberam a família Fati, depois os Fati ali ficaram, mais tarde os banhuns desapareceram a pouco e pouco. Hoje são os Fati que mais têm influência. Mais tarde eles eram mais que os banhuns. Depois dos banhuns vieram os Fati. Fati são hóspedes, não são donos do chão. Saíram de um lugar muito longe e ali ficaram. Hoje, os Fati dirigem a aldeia.

Havia uma aldeia de nome Cabendu, lá que estavam antes. De lá que saíram para vir para aqui em busca de espaço para morar. Vinham a pouco e pouco. Às vezes ouvia-se o nome de um lugar muito distante. E iam a pouco e pouco. Há dois tipos de Fati: Fati Maná e Fati Xerif. Um de sua família passou a Sonaco e foi morar na tabanca de Mina. Eram dois irmãos, o mais velho ficou em Sonaco e o mais novo em Mina. No tempo em que foram para Mina eram banhuns que lá estavam. Quem foi para Mina chamava-se Suleimane Fati. Um outro deles foi para Djoladu, aldeia de Cáfia, até que se juntou muita família.

Tarikh de Tumaná-Bambadinca, leitura de Carambá Sano, junho de 2015

Os mais velhos contam que a família Sano saiu de Cõ (aldeia próxima de Abidjan, atual Costa do Marfim), de lá saíram porque eram treze homens grandes e o mais velho deles, chamado Ibrahima Sanô disse: “partamos em busca de sorte”. Busca de sorte foi o motivo que os fez partir de Cõ. Andaram e andaram e chegaram a Bamako (atual Mali). O homem grande que veio chamava-se Bamba Sano, e a aldeia onde Bamba Sanô ficou, no Mali, chamava-se Tumbumnghari. Bamba Sanô ali ficou e os outros homens grandes decidiram continuar caminho. Bamba Sano ficou e disse: “vou procurar um espaço para construir uma aldeia”. Deram-lhe autorização e ele, com o conhecimento que Deus lhe deu, achou um bom espaço no mato. Às pessoas que vinham em busca de trabalho de marabutagem diziam-lhes “vai-te encontrar com Bamba que saiu de Cõ”. Bamba ficou naquele mato e Deus fez com que as pessoas para lá fossem e os brancos também vieram e gostaram daquele lugar. É Bamako, e quem ali fundou, quem primeiro cortou aquele mato, foi Bamba Sano. Os outros que continuaram caminho se chamavam: Ibrahima Sano, Mamadu Sano, Mamadi Fodet Sano, Amadu Sano, e vieram pelo caminho do Futa e Deus fez com que chegassem à fronteira a Candica. Por lá ficaram,



mas Deus mostrou-lhes que deviam chegar a outro lugar, então se mudaram e vieram para o Pachisse, para uma aldeia chamada Sujan e daí para outra aldeia chamado Unancó. Por ali ficaram mas ainda não tinham chegado onde deveriam chegar e continuaram. Há um *tumbum* (lugar onde estava aldeia que entretanto foi abandonada) do outro lado desta *bolanha* chamado Sano, foi aí que ficaram. Um homem grande falou que ainda não tinham chegado ao lugar onde deveriam construir uma aldeia. Há um mato redondo chamado Taucacáládê. De Sano vinham a esse lugar buscar água. Quando chegaram a este lado da bolanha disseram: “este é um bom lugar para viver, vamos contar aos homens grandes que encontramos um espaço com boa água, um bom lugar para morar”. Os homens grandes vieram ver o espaço e concordaram que era um bom lugar para morar. Saíram da outra banda da bolanha e vieram fazer a aldeia num lugar deste lado onde havia uns poilões (*Ceiba pentandra*) enormes perto da fonte que aquelas duas pessoas tinham achado. Batizaram a fonte com o nome de “a fonte de duas pessoas” - Fula Colon. Aquela fonte, Deus fez que assim fosse, fizeram *lastacar* (um sonho adivinhatório) e viram que quem viesse pedir a esta fonte Deus poderia ajudar. Há muitas pessoas com o nome daquela fonte, muita gente que ali foi pedir filhos e que quando o conseguiu pôs ao filho o nome de Fula Colon.

Os Sanos que fundaram esta aldeia, quando aqui chegaram, do lado do Tilibô, da saída do sol, estavam soninqués, soninqués bebedores, que eram conhaguis. Os homens grandes pediram a Deus que os conhaguis ficassem longe porque eles bebiam. Até hoje a sua *tata* existe. Os conhaguis abandonaram este lugar e os Sanos ficaram aqui. Após o conflito de Cansala os homens grandes disseram para irmos embora daqui. A aldeia ficou deserta, uns foram para o Oio, outros para Cantauda, outros para Casamansa, outros para Caful. Os nossos velhos foram para Caful. Depois de terminado o conflito voltaram Desde que construíram a aldeia até hoje passaram, no meu conhecimento, 438 anos.

Os Sissés foram hospedados pelos Sanos e por isso aqui estão.

Os Biaí, os seus grandes vieram, diziam que estavam de passagem, mas os nossos grandes disseram-lhes que ficassem.

Um dos nossos sobrinhos de sobrenome Conaté, saiu de Sama, chegou e disse que estava de passagem, mas disseram-lhe que ficasse, que o colocariam como imame. Aos

Biai também os puseram como imames. Os *djarga* (chefes de tabanca) são até hoje os Sanôs. Os imames alternam entre os Conáté e os Biai. Fazer os outros ficar é bom.

É isto que posso contar, que sei, pode ser que outros saibam mais, talvez, às vezes outros sabem coisas sobre nós que nós mesmos não sabemos.