



ISSN 1984-5634

ARTIGO

A FORMAÇÃO DOS ESTADOS E DINASTIAS FULAS NA SENEGÂMBIA

The formation of the fulani States and dynasties in Senegambia

DOMINGOS MULA CÁ JÚNIOR¹

RESUMO

Este artigo explana o contexto histórico da formação dos Estados e dinastias fula em Fouta Djallon e Futa Toro na costa ocidental africana, as conquistas territoriais e religiosas que mudaram o cenário político e cultural da região e a construção dos Estados teocráticos do imamadado pelos reformadores fulas.

PALAVRAS-CHAVE: Senegâmbia; islã; fulas.

ABSTRACT

This article explains the historical context of the formation of fula states and dynasties in Fouta Djallon and Futa Toro on the West African coast, the territorial and religious conquests that changed the political and cultural scenario of the region and the construction of the theocratic imamate states by Fula reformers.

KEYWORDS: Senegambia; islam; fulas.

EDITORA-CHEFE:

Elisa Schneider Venzon

EDITOR-GERENTE:

Leandro Ferreira Souza

SUBMETIDO: 17/09/2022

ACEITO: 25/04/2023

COMO CITAR:

CÁ JÚNIOR, D. M. A
formação dos Estados e
dinastias fulas na
Senegâmbia. *Aedos*, Porto
Alegre, v. 16, n. 37, p. 136-
161, jun.-set. 2024.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

¹ Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal do Rio Grande Sul – UFRGS. Bolsista CNPq. Orcid: 0009-0009-7173-4320. E-mail: nas-b@live.com

Este artigo aborda, em um primeiro momento, o problema historiográfico da chegada e o estabelecimento dos fulas² em Senegâmbia³ e em diversas partes da costa ocidental africana, principalmente nas regiões de Fouta Djallon (ou futa jalom fuuta Djalón)⁴ e Futa Toro⁵. Num segundo instante, ementa-se discutir o processo de estabelecimento dos fulas na Senegâmbia, sua fusão, difusão e adesão islâmica e sua importância na formação dos Estados e dinastias do século XVII à XIX a partir de um olhar de dentro para fora na formação de uma comunidade em que a liderança é eminentemente espiritual e não política.

Os fulas estabelecidos em Fouta Djallon teriam vindo de Macina, um Estado teocrático fundado no início do século XIX por Cheikou Amadu, após sua vitória contra o reino bambara de Segu e a conquista de Djenê em 1819. O nome que lhe foi atribuído foi “Diina” e a sede do governo foi a cidade de Hamidullahi. As áreas conquistadas foram divididas em algumas regiões, que abrangiam territórios ocupados por povos mossi, o norte do reino do Wegu, Tombuctu e parte do atual Burkina Fasso. Elas foram entregues a chefes militares fulânis que apoiavam as regras de conduta rigorosas baseadas na *xaria* (sistema jurídico do islã) muçulmana de inspiração maliquita. Após a morte de Cheiku Amadu, em 1845, o Estado passou a ser governado por seu filho, Amadu Cheiku, e por seu neto, Amadu Amadu, a partir de 1853.

Adifusão do islã no império do Mali nos anos de 1324 favoreceu a inserção de sacerdotes muçulmanos na região da costa ocidental africana. A figura central desse processo foi Al-hajj Salim Suwere que constitui uma pedra angular na dispersão do islã para o litoral da Gâmbia, Kaabu e Senegal, desde o final do século XV até a era pós-colonial. Um dos alicerces dessa conversão do islã por meio do *jhiad*, vocábulo da língua árabe que, em sentido estrito, significa “empenho”, “esforço” em nome da religião muçulmana. Também pode ser entendido como uma “luta” do indivíduo para alcançar a fé perfeita. Com o tempo, passou a ser empregado para designar a modalidade islâmica de “guerra justa” e tornou-se equivocadamente sinônimo de “guerra Santa” no Ocidente.

O islã se difundiu na costa ocidental africana através da força e se tornou dominante em comunidades wolofs, fulas, mandinga, entre outras. Todas tiveram um aparato influenciador

² São povos que migraram por toda a África sendo pastores e guardiões de tradições culturais específicas. Os mesmos não se sentem iguais aos demais dependendo da região em que se encontram no continente. A maioria professa o islã e também são denominadas de *fulbe*, *futanke*, *pulaar*, ou *peul* em Francês.

³ Região geopolítica do continente africano que abrange os territórios de Gâmbia, Senegal e Guiné-Bissau e porções dos territórios do Mali, da Mauritânia e da Guiné-Conacri,

⁴ Maciço montanhoso no centro da atual República da Guiné, estendendo-se da fronteira da Costa do Marfim à do Senegal de forma paralela ao litoral. Ressalvando que proferimos neste artigo escrever Fouta Djallon em decorrência da popularização do termo na historiografia.

⁵ Região da África Ocidental, localizada entre o sul da moderna Mauritânia e o norte do atual Senegal.

soninké. Esta última palavra tornou-se, em Guiné-Bissau⁶ e Gâmbia, uma designação para distinguir os grupos aparentados dos mandingas, mas não islamizados, como sossos, saracolés e biafadas, numa visão colonial europeia, principalmente portuguesa.

As comunidades foram dominadas rapidamente porque eram ligadas pelos rios que fluíam da Gâmbia, Casamance, Cacheu, Geba e Corubal. Mesmo com a chegada do islã os costumes não foram abandonados. Esses povos construíram uma entidade do patrimônio histórico senegambiano, e um berço do tradicionalismo das heranças dos *griots ou djeli* (ambos se referem à conhecedores das tradições mandingas), mantendo, ao mesmo tempo, uma relação política e comercial. Eles são responsáveis ainda pela Homogeneidade cultural e linguística da área Saariana à Bacia do Níger, sobretudo em espaços políticos ocupados por mandingas do Mali em Kaabu⁷.

Preocupados com homogeneidade cultural e religiosa do deserto Saariano, os colonizadores franceses criaram a AOF⁸ no final do século XIX. No entanto, segundo Mamadou Fall (2016), os grupos sociais que habitavam a região do Sahel formavam uma comunidade transcultural e geopolítica que transpassa as delimitações territoriais demarcadas pelo ocidente e os colonizadores apenas se aproveitaram dessa diversidade para sedimentar uma relação baseada em vantagens intercambiais. Quando me refiro etimologicamente a diversidade estou assumindo uma posição que essas comunidades que eram distintas em termos culturais e religiosos, mantinham uma relação social e econômica, mesmo com os eventos da discordia que existiu e existe em qualquer relação. Interações essas que foram modificados com a presença da colonização europeia.

Criado no ambiente das *jihads* que sacudiram a África Ocidental no século XIX. No livro *Senegâmbia: o desafio da história regional* (2000), Boubacar Barry afirma que o Kaabu era um ponto estratégico nessa circulação comercial, e servia de translado entre diferentes povos que vinham nessas margens tanto pelo comércio quanto pela procura de novos lares, por vezes carregando a fé islâmica, como no caso dos reformistas fulas.

O autor ainda lança um desafio aos pesquisadores em estudar o Kaabu do século XIX, pois a região guarda resquícios de um passado, apesar da turbulência e domínio colonial. Há uma história a se resgatar e a necessidade de se construir uma historiografia local que possa contribuir na organização sub-regional dos países da região. Nesse artigo analisaremos as fontes orais e

⁶ País da África ocidental atlântica, limítrofe a Senegal e Guiné-Conacri. No século XVI, seu território era ocupado por diversos povos, organizados em pequenos reinos ou chefaturas situadas às margens dos rios que se projetavam do interior do continente para o litoral. O principal Estado antes da divisão política feita pelos europeus era o Reino de Kaabu, uma região controlada por grupos de origem mandinga, que até a metade do século XVIII exercia influência sobre territórios além da Guiné-Bissau, como Guiné-Conacri, Gâmbia e Casamança.

⁷ Originalmente era parte integrante do antigo Mali, estando até o início do século XVI sob a autoridade dos mansas. Com o enfraquecimento do Mali, os antigos representantes locais de governo, chamados *farins*, reorganizaram as bases de poder do Estado, concentrando o poder em um conselho de chefes das principais linhagens, chamado *nianthio*, que passou a ser uma aristocracia militar governante cuja sede era a cidade de Kansala. Ao sofrer sucessivos ataques das lideranças muçulmanas fulâni, a partir do século XVIII, o governo mandinga se enfraqueceu até ser conquistado por Alfa Molo em 1867.

⁸ África Ocidental Francesa

escritas e as referências bibliográficas referentes aos povos fulas islamizados. A expressiva participação deste grupo étnico na história da religião islâmica na região da costa ocidental africana se reflete na história política e econômica de países como Mali, Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau.

As fontes orais selecionadas dizem respeito ao processo de islamização entre fulas e mandingas e foram coletadas a leste de Nioro (atual Mali) até oeste de Dakar, capital de Senegal. Foram recitadas na voz de Saki N'diaye, um *griot* e descendente direto dos chefes provinciais da corte do *Almami* do Estado teocrático de Bundu (CURTIN, 1971).

Consultaremos ainda o texto de Cheikh Moussa Kamará (1864-1945), cuja intenção era sintetizar a história dos povos negros anteriores ao século XIX, sobretudo os fulas de Futa Toro. Ele continua a ser considerado um grande erudito, um intelectual esquecido pelo tempo e pela história, mesmo tendo escrito sobre a história dos muçulmanos negros fulani, e várias tradições fulani. Uma de suas maiores obras, *Zuhur al-Basatin fi Tarikh al Sawadin* (Florilégio no jardim da história dos negros), escrita entre 1920-1925, falava das três religiões do continente.

Essa obra em particular foi publicada e referenciada após sua morte pelos franceses H. Gaden e Maurice Delafosse, vinculado ao *Institut Français d'Afrique Noire* (Instituto Francês da África Negra), situado em Dakar, capital do Senegal. Essa apropriação cultural fez de Kamará um simples informante colonial.

O ESTABELECIMENTO DOS FULAS NA SENEGÂMBIA

A chegada dos fulas no final do século XV alterou o cenário da Senegâmbia em termos políticos, militares e sobretudo religiosos. Reformistas islâmicos ou movimentos do proselitismo islâmico iniciaram uma série de guerras santas em nome de um alegado relaxamento dos costumes islâmicos ortodoxos e em oposição aos praticantes da idolatria e do paganismo. Tais movimentos se iniciaram nas primeiras décadas do século XVIII na região do Fouta Djallon e posteriormente, graças a atuação de reformistas de origem fulani e hauçá, se estenderam para territórios da atual Nigéria, Mali e Senegal, dando origem a Estados islâmicos de caráter eminentemente teocrático,

como o califado de sokoto⁹, fundado por Usman Dan Fodio¹⁰, o império fulani de Macina, fundado por Cheiku Amadu, e o império Tuculer de segu criado por El Hadj Omar Tall¹¹ (1795 – 1864).

A partir do século XVII, reformistas islâmicos fulas sacudiram o islã em Fouta Djallon e outras regiões da Senegâmbia, com a formação do *imamado* — uma centralização do governo nas mãos de um chefe religioso, que pode ser um almami ou mesmo um chefe de família. Cabe salientar que houve uma aproximação e intensificação maior em termos políticos, militares e, sobretudo religiosos dos fulas e mandingas Soninké a partir do final do século XVIII até o século XX.

No livro *Lá première hégémonie peule*, Oumar Kane (2004), narra a história da expansão dos fulas do século XVI a XIX em Futa Toro, África Ocidental, desde a chegada de Koli Temela a Almami Abdul. De acordo com autor, essa liderança militar teve um papel destacado e impactante na zona Sudano-Saheli por influenciar a cultura e a organização social da região. O império constituído por Temela e seus descendentes, conhecido posteriormente como dinastia *Deeniyankée*, exerceu uma verdadeira hegemonia na região da Senegâmbia após o colapso do império do Mali, no século XV, e o rompimento do império Jolof, no século XVI. O impulso dos mouros na construção do *imamado*, as guerras dos marabus, a presença europeia e a expansão dos reformistas fulas vindos de distintas partes da África Ocidental permitiram a ascensão do islã nessas regiões. Eles eram chamados de reformistas porque tornaram a religião, que até então era algo separada da política, elemento central do poder político.

Temela sucedeu o seu pai e manteve o apogeu de um vasto império influenciando outros regimes da região da Sengâmbia do século XVI a XVII. Após a queda da dinastia dos *deeniyankée*, surgiram novos governos teocráticos constituídos na sua maioria de personalidades cujos sobrenomes Bah, Jallo, Soh, Sy, Barri, Embaló e Balde, se encontram entre os sobrenome dos fulas

⁹ Estado teocrático de orientação islâmica, com sede na cidade de Sokoto a partir do ano de 1809, e que subsistiu até 1903, quando foi desarticulado pelo Império Britânico. Dele faziam parte, além das cidades-estados hauçás, os Estados hauçás de Ilorin e Nupe. Sua origem e desenvolvimento resultam de conquistas militares levadas a cabo pelos fulânis, que asseguraram a conquista política e a manutenção do Estado graças ao acesso às armas de fogo e à cavalaria. O período inicial, situado entre 1790-1817, foi marcado pela intensa liderança de seu criador, o reformador Usman Dan Fodio.

¹⁰ O elemento *dan*, na língua hauçá, tem o significado de “filho de”, por essa razão, acredita-se que o termo *Fodio* remeta ao seu pai. Usman Recebeu educação elementar em Agadez, no atual Níger, através do célebre mestre Jibril Ibn Umar. Com cerca de vinte anos de idade retornou a Gobir, onde iniciou sua carreira como mestre e pregador, e voltou seus discursos contra as práticas anti-islâmicas, desvirtuadas e até mesmo “pagãs” dos governantes hauçás, Usman enfatizou a necessidade de observância da ortodoxia na prática islâmica e propagou a instauração de uma revolução como única forma de se atingir as reformas desejadas. Sua fama como pregador e erudito se expandiu, atraindo uma grande massa de seguidores, inclusive Nafata, governante de Gobir, que o escolheu como tutor de seus filhos.

¹¹ Filho de um clérigo muçulmano de Futa Toro, recebeu sólida educação religiosa e aos 32 anos, em 1826, fez sua peregrinação à Meca. Durante essa peregrinação Omar Tall adquiriu o título de califa no Sudão e se tornou adepto da confraria Tijania. Em sua viagem de retorno ao Futa Toro ele visitou o Império de Bornu, então sob o reinado de Al-Kanemi, e permaneceu três anos no Califado de Sokoto, hospedado por Muhamad Bello. Em 1838, visitou o Império de Macina, governado por Cheiku Amadu, mas acabou sendo expulso do reino. Após a expulsão, dirigiu-se ao Fouta Djallon, onde residiu por dez anos até estabelecer-se definitivamente em Dinguiray, de onde empreendeu sua jihad. Em 1861, apossa-se do reino bambara de Segu e continua o ataque ao Império de Macina, acusando os muçulmanos locais de hipocrisias. Conquista a cidade e impõe a doutrina da confraria de Tijania, em lugar da confraria Qadiriya – que predominava no local sob a liderança da prestigiosa família dos Kunta (Kounta).

da atual Guiné-Bissau. A principal figura desse regime é Malick Sy¹², fundador de Bundu e da linhagem *Torobé* em 1690. Este líder religioso dominou povos como os fulas, os wolofs, os serérés, os mandingas-soninké, entre outros na região da costa ocidental africana. *Torobé* ou *Torodo* aplicava-se a cada um dos homens provenientes da região de Futa Toro, de religião muçulmana e de ascendência fulani que desde o século XVII promoveram diversos movimentos de reforma político-religiosa responsáveis pela difusão e popularização do islã na África Ocidental. Podemos exemplificar através do território de Bundu, uma região situada entre os cursos superiores dos rios Senegal e Gâmbia, entre o Futa Toro e o Fouta Djallon, que foi totalmente islamizada pelos *torobés*. Esse processo se iniciou em 1690, quando Malick Sy após se instalar na região, reorganizou o poder político e conferiu ao Estado uma feição islâmica, reunindo fulas, mandingas, soninkés e uolofs sob uma mesma bandeira.

Segundo Omar Kane (2004), no século XVI, Koli Tenguela, que herdou o trono deixado por seu pai, Temela, em 1512, promoveu uma reorganização política e social que daria origem a dinastia *Deeniyankée*. As características do poder eram baseadas nas linhagens de famílias privilegiadas, como Yaalalbe, Sayboobe e Sammankoobe, que detinham o monopólio do poder político e social na formação de reinos, Estados e governos teocráticos dos descendentes de Koli Tenguela. No mais, o nome provém do lugar onde pastoreava o grupo de fulas liderado por Temela.

A base econômica da dinastia *deeniyankée* era a criação de gado e trocas comerciais com seus vizinhos, os jolof, os mandingas e sérérés. O sistema de poder político dessas sociedades era a oligarquia, que foi substituída pela teocracia após a conquista desses povos pelos reformistas islâmicos fulas. As linhagens de soberania destas comunidades eram matrilineares antes da penetração islâmica, a implantação do novo modelo teocrático atribuiu privilégios políticos aos homens e mudou a organização social da região.

Os agentes coloniais franceses, ao entrarem em contato com a história local, pensavam que Temela e Koli Tenguela fossem uma mesma e única pessoa, mas o primeiro era o pai do segundo. Temela migrou com seus guerreiros desde a região dominada pelo Império Songai, por volta de 1480, e era conhecido como *o conquistador*. A informação equivocada de que se tratava apenas de uma pessoa foi muitas vezes repetida pelos primeiros pesquisadores desta temática, que não levaram em consideração que Temela morreu durante a grande invasão fula referenciada por André Álvares de Almada (1946). A falta desta informação gerou a confusão e permaneceu como uma lacuna na história da chegada dos fulas na Senegâmbia.

¹² Pregador, taumaturgo e guerreiro muçulmano de origem tuculer nascido em 1637 no Futa Toro. Malick Sy teve autorização do *tunka* (rei) de Gajaaga (Galam) para pregar na região do Bundu em 1680 e logo angariou adeptos entre os diferentes grupos habitantes da região, como os Soninkês, os Djakhankês, os Coniaguís, os Bassaris e sobretudo os Fulânis e os Tuculeres. Com o aumento da reputação e influência, adotou o título de Imame e mobilizou seus seguidores em uma Jihad, que teve como resultado a fundação do Estado teocrático do Bundu.

As fontes orais da Senegâmbia, que se expressam na pessoa dos irmãos Galisa, reproduzem também esta confusão na identificação entre o pai e o filho, repetindo o erro cometido por André Álvares Almada. Entretanto, esta interpretação foi questionada por Teixeira da Mota (1970), no seu contributo sobre as relações de fulas e biafadas no Rio Grande do século XV. De acordo com este pesquisador português, é improvável ser o próprio Koli Tenguela o conquistador das regiões de Futa Toro e Fouta Djallon, uma vez que ele herdou o trono de seu pai em 1512 e morreu em 1537, após promover uma reforma política e social que, posteriormente, facilitaria a centralização do poder na região pelos *deeniankee*. As divergências perante a chegada de Tenguela à Fouta Djallon, e a forma como ela se deu, geraram debates e controvérsias no campo historiográfico da região. A versão mais conhecida nas tradições orais em toda a Senegâmbia diz que Koli Tenguela ou seu pai Temela teriam sido um dos filhos do imperador Sundiata Keita do Mali, ou um irmão de Askia Mohamed, que após uma mal sucedida disputa de poder abandonou o Songhai e se deslocou para Fouta Djallon.

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

Os fulas iniciaram suas trajetórias conquistando pequenas vilas, sendo Fórria a principal, e depois conquistaram o poder central. O espaço geográfico denominado de Fórria corresponde ao antigo território de Bolola ou Buba, abrangendo o rio Corubal ao norte e rio Cacine ao sul, habitado pelos biafadas, mandingas, nulus, landumas e fulas de vários subgrupos. Subscreve-se a existência de poucas fontes literárias de Forria e as que existem são de uma época anterior a chegada dos fulas. De acordo com Avelino Teixeira da Mota (1970), a chegada dos fulas nesta região significou a ascensão de uma nova força dominante, impulsionada pelos princípios teocráticos, que empurrou o para o interior do território as pequenas sociedades, como os biafadas. Após o seu assentamento na região, começaram a expandir seus terrenos e ao mesmo tempo converter os dominados quer de uma forma pacífica ou forçada, numa ideologia islâmica da confraria *Tijania*. Esse domínio dos fulas explicita uma característica interessante da região, o quanto o islã conseguiu penetrar nas profundezas, onde o cristianismo sequer imaginaria adentrar.

Mota (1970) acrescenta que segundo a lenda senegambiana, os fulas teriam sido auxiliares de Koli Tenguela, na passagem do século XV para o século XVI, e sua influência segue presente na sociedade até a contemporaneidade. A designação Corubal, por exemplo, tem origem nos pequenos subgrupos fulas que habitavam esta região.

Os fenômenos políticos e sociais no contexto senegambiano manifestam correlações muito fortes em termos de configuração que as identificam umas com as outras. Podemos exemplificar através das obrigações coletivas e individuais dos povos da região, que se assemelham, e dos privilégios garantidos a algumas famílias pelo islã. A hegemonia política dos fulas da África Ocidental, centralizada nas linhagens familiares, garante ao grupo social um *status* privilegiado. No entanto, o papel desta classe privilegiada é complexo, pois tudo que lhe resta é a concentração de poder e riqueza, além de desempenhar um papel político e econômico para o desenvolvimento desta sociedade.

Pathé Diagne (1976) descreve no seu livro intitulado *Pouvoir Politique Traditionnel en Afrique Occidentale*, que a formação dos impérios no espaço Senegalo-tecuriano acelerou a miscigenação de realidades múltiplas e heterogêneas. A consolidação de um governo com princípios religiosos islâmicos, com espaços culturais mais vastos e diferenciados dos autóctones, resultou na destruição de etnias locais. Os movimentos de migração de mandingas soninkés e fulas reformistas islâmicos vindos de distintas partes da África para a Senegâmbia afetaram a estrutura organizacional das sociedades autóctones e invisibilizaram todas as composições de Estado existentes. Esses grupos acabaram por absorver os elementos estrangeiros linguísticos e culturais, ainda que tradições específicas tenham sido preservadas.

O entrave ao cristianismo, promovido pelas elites convertidas, facilitou a expansão do império muçulmano que teve condições favoráveis para a sua expansão nos lugares mais recônditos do continente. Essa facilidade se deu devido à similaridade dos usos e costumes tradicionais africanos compatíveis ao islã. As crianças, por exemplo, aprendiam os versículos do alcorão essencialmente no que tange à oração e a preservar as culturas locais que foram anexadas aos princípios islâmicos e africanizados aos moldes das culturais ancestrais. O comércio também foi um fator preponderante na manutenção e difusão da fé islâmica, já que as elites convertidas usaram a religião para manter seu poder e justificar suas posições.

As práticas islâmicas por parte dos africanos é vista de uma forma negativa pelos muçulmanos puristas em decorrência dos costumes africanos adicionados à confissão. Por essa razão, a prática religiosa no continente ganhou uma alcunha depreciativa chamada de Islã negro, ou seja, os que se convertiam passaram a pertencer a uma sociedade dentro do islã, porém atrelada às culturas tradicionais dependendo da região da África. Vincent Monteil (1967) argumenta que as principais características do “islão negro” são justamente os elementos embrionários de uma resistência a essa presença islâmica. Para o autor, esses elementos são fatores de deturpação de um islã originário mais puro e menos rígido do que aquele observado na Arábia ou na África do Norte. Neste tipo de interpretação colonialista o islã tende a ser visto como hegemônico, sem considerar o papel dos africanos.

Numa das passagens do artigo de David Robinson (1985), denominado *L'espace, les metaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain*, este autor argumenta que há uma presença notável dos costumes africanos dentro do islã, como por exemplo a vinculação das línguas africanas com o árabe com intuito de facilitar principalmente as orações que estão redigidas e são faladas nesse idioma. Os fulanis, hauçás, seréres, são alguns dos grupos étnicos que se utilizam dessa amalgama linguística. Há também um esforço contínuo para estabelecer lugares sagrados na África Ocidental, tal como os túmulos de alguns estudiosos do Islã no ciclo do rio Níger, que se tornaram objeto de peregrinação, e a santificação de Dingiray, cidade onde o Xeji de Umar Tal foi sepultado.

A respeito do islamismo na Guiné-Portuguesa e o papel dos fulas e mandingas em relação a progressão do islã, Júlio José Gonçalves (1958) critica de uma forma incisiva a repercussão da religião com relação aos brancos que convivem com esses povos islâmicos. O autor desaprova a maneira em que alguns europeus adotaram as práticas islâmicas de usos de amuletos¹³ feitos para dar boa sorte e proteção contra as doenças. Mas certos especialistas no islã da África Ocidental distorcem os processos impostos pela islamização, esquecendo que o próprio islã se acomodou na África Ocidental.

A existência de ritos não muçulmanos de forma alguma indica manutenção estrita de um universo tradicional; pelo contrário, na maioria das sociedades afetadas pelo islã, grande parte de sua cosmologia antiga foi perdida. Pois, o que persiste são principalmente espíritos locais, lugares santos e talismãs que nunca foram abandonados.

Estas interpretações nos levam a concordar com o artigo de Eduardo Costa Dias, *Da escola corânica tradicional à escola Arabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?* (2005), quando diz que o islã exercido pela maioria dos crentes senegambianos não corresponde ou não é para a generalidade das comunidades muçulmanas da África Ocidental. Segundo o autor, os chefes religiosos locais, em sua maioria, não conhecem a teologia islâmica e nem os preceitos de como é ser muçulmano de fato. O que esses líderes priorizam é uma interpretação local do islã a partir de uma ortodoxia arabizante no conteúdo dos conhecimentos transmitidos. Conforme esse escopo, os professores das escolas corânicas da Senegâmbia acrescentam ao currículo novas matérias cujo o principal objetivo é evitar a laicização ou o “desvio” dos alunos.

A formação dos Estados teocráticos fulas

Após a morte de Koli Tenguela em 1537 surgiram outras dinastias e novas instituições

¹³ Definição de amuleto na África Ocidental: Objeto feito com papel ou couro de animais que é mantido junto ao corpo do usuário ou guardado em casa.

políticas a partir de uma evolução interna do um islã africanizado da região da Sengâmbia, esse modelo foi chamado de *marabu*¹⁴. Esses grupos tinham como principal intenção conquistar os uolof de Kajoor.

Um dos percursores desse regime dos *marabus* foi Nasir Al-Din, líder político afro-muçulmano do grupo bérbere Lamtuna. Por ser nascido no Sul da Mauritânia, Nasir Al-Din e seu grupo de conquistadores também são chamados de mouros. Al-Din liderou uma aliança na segunda metade do século XVII com o objetivo de repelir os árabes de suas áreas de ocupação na parte ocidental do Deserto do Saara. O conflito, conhecido como Guerra de Char Bouba, ou Guerra dos Trinta Anos, terminou com a derrota dos berberes, que ficaram reduzidos a papéis subordinados na hierarquia do poder estabelecido pelos arabo-bérberes. Os mesmos ideais foram seguidos por Malick Sy, fundador do Estado teocrático de Bundu em 1690, ao dominar os povos fulbe, uolof, seréré e mandinga. Essas narrativas foram contadas através dos *griots*¹⁵ da Senegâmbia e sistematizadas por Cheikh Moussa Kamará no século XX.

O progresso dos *marabus*, a partir da segunda metade do século XVII, influenciou a expansão dos fulas e a consolidação dos Estados com princípios islâmicos. A principal consequência dessa evolução é a presença massiva de escolas corânicas e de comunidades islâmicas nos Estados modernos que compunham as fronteiras da Senegâmbia, a exemplo de Guiné-Bissau, Senegal, Guiné-Conacri e Gâmbia.

O movimento islâmico dos *marabus* liderados por Nasir al-Din, na segunda metade do século XVII, não conquistou somente Futa Toro, mas expandiu seus terrenos para Walo e Kayor, com intuito de fazer comércio, saques e ter o monopólio do tráfico de escravizados. Esta última prática não é o foco da nossa discussão, mas foi trazida como uma mera exemplificação de como o regime social, político e econômico dos *marabus* funcionava.

Os Marabus anexaram as terras fluviais e os bens comerciais das populações conquistadas em Walo e Kayor, próximo ao oceano. A família Ell-Hajj, aliada de al-Din, se tornou uma das mais poderosas da região da Sengâmbia e passou a interferir diretamente nos assuntos internos do governo, controlando os tributos vindos das populações locais, isto é, os mandingas, os soninkés, os uolofs e os demais grupos dominados. Omar Kane (1974) escreve no seu artigo *Les Maures et le Futa-Toro au XVIII^e e siècle*, que a conquista dos mouros em nome do progresso do islã, foi facilitada graças aos conflitos locais. Essa conquista significou a supressão dos povos locais de vários papéis na vida política, mas significou sobretudo a substituição dos direitos costumeiros a favor dos direitos corânicos.

¹⁴ Marabuto ou marabus - numa etimologia árabe e uolof *tuub* (converter ao islã) (M'BOKOLO, 2009, p. 460).

¹⁵ Os guardiões fiéis das tradições africanas que desempenham o papel de romper com o silêncio do esquecimento e de exaltar as tradições glorificando em cânticos os nomes das personalidades que marcaram suas épocas.

Segundo as fontes orais recolhidas por Philip D. Curtin (1971), Nasir Al-Din era um membro dos Banu Dayman, que por sua vez era uma das cinco principais famílias da Mauritânia, conhecidas coletivamente como os *Tashumsha*. A cronologia é um tanto confusa; as datas tradicionais do movimento são de aproximadamente 1645 a 1675, mas uma reconsideração recente baseada em relatórios europeus e árabes sugere que este movimento islâmico entrou em sua fase militar em 1673 e terminou em derrota logo após 1677.

A pretensão deste líder religioso era a implantação de um regime de *califados* — formato de governo monárquico que nem sempre é hereditário. As instituições políticas implantadas por Al-Din contribuíram, em parte, para diferenciar as comunidades muçulmanas como superiores em relação aos povos não islamizados, graças a combinação do poder político e religioso. As consequências deste regime resultaram em conflitos pelo monopólio político e religioso na África Ocidental.

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

Mesmo após a morte de al-Din por volta de 1670, os ideais de um regime do *imamado* se arrastaram até a segunda metade do século XIX, demonstrando que o líder Tashumsha havia construído um legado. A tradição religiosa trazida por ele continuou como uma parte fundamental do islã em Futa Toro, o conceito de *imamado* como objetivo a ser alcançado através da revolução religiosa persistiu. Com o tempo, outros marabus e guerras religiosas seriam bem-sucedidos no próprio Futa Toro.

A próxima revolução religiosa inspirada no movimento de Nasir Al-Din foi liderada por Malick Dauda Sy, que fundou o *imamado* de Bundu no final do século XVII por volta de 1690. Dauda Sy era um líder militar pertencente ao clã *Sissybé*, uma das várias dinastias religiosas que se proliferou em todo Futa Toro após a chegada de Al-Din. As fontes recolhidas por Cheikh Moussa Kamará (1924) descrevem o Bundu como um Estado teocrático habitado por uma diversidade multicultural proveniente de várias regiões da África. Sua principal atividade econômica era o comércio com outras regiões, a pecuária e a agricultura. Cabe ressaltar que, essas atividades já

faziam parte do sustento diário dos fulas que habitavam a região de Bundu.

No que se refere as famílias mais importantes, o Estado de Bundu era controlado pelos Torobé. Conforme o manuscrito de Cheikh Moussa Kamará, publicada pelo Instituto Francês da África Negra (IFAN), *Torobe* significa um indivíduo do Futa Toro falante de língua pulaar ou fula e de Religião muçulmano. Para Omar Kane (2004), os *Torobe* são a junção das famílias mais nobres de Bundu, os Jawbe e Syssibe.

Nas tradições orais de Futa Toro, Malick Sy é conhecido por seus méritos e prestígios religiosos islâmicos contados por mestres da fala em toda a Senegâmbia, seu pai era clérigo muçulmano e educou seus filhos segundo as tradições de iniciação fula, o que quer dizer que Malick, que nasceu por volta da primeira metade do século XVII, pertencente à classe nobre, aprendeu a ser ferreiro, pescador entre as demais profissões nobres de sua família. Falante da língua pulaar e árabe vulgar, frequentou as escolas corânicas de Soyouma e depois Kayor, obtendo o título de *Tierno* ou *Cerno* (chefe religioso). M'bokolo afirma no livro *África negra: história e civilização I* (2009), que Malick Sy teve a sua formação religiosa em Kayor sob influência de *zawiya* (escolas religiosas) berberes. Por volta de 1680, se instalou em Bundu, junto das estradas comerciais que ligavam a curva do rio Níger à Gâmbia, onde enriqueceu e ganhou influência política que lhe permitiram mobilizar as massas no começo de sua *jihād*.

Vanicléia Silva Santos, no seu artigo *Bexerins e Jesuítas: Religião e Comércio na Costa da Guiné Século XVII* (2012), diz que os bexerins eram descritos por missionários como feiticeiros e enganadores dos nativos da Guiné. No entanto, o termo *mabacharim*, de origem árabe, também é empregado para sacerdote predador do Islã. Também cabe ressaltar que, o termo *caciz*, uma terminologia que não foi citado acima, mas que merece ser destacada para não ser confundindo com o termo Bexerin, Bixirim ou Bixirin, frequente nos textos europeus dos séculos XV-XVII, designava homens sábios e pregadores islâmicos na região da Alta Guiné.

Malick Sy é apresentado como tendo sido um vendedor de gris-gris (talismã ou amuletos de sorte), atividade que não era um meio de adquirir riqueza, mas uma obrigação que todo muçulmano tinha de fazer, assim como outras práticas que permitiriam subir os degraus religiosos islâmicos até chegar ao posto de *almami* – um título que ele alcançou e que se tornou um modelo de exercício de poder dentro do Estado de Bundu. Nas sociedades muçulmanas fulas de Bundu não basta somente cumprir os cinco pilares do islã para obtenção do título de *almami*, apesar de ser um dos caminhos a percorrer, mas também é preciso saber alguns ritos culturais que foram incorporados ao islã, assim como saber a profissão da família repassada através dos saberes africanos, a exemplo de ser pastor, pescador ou ferreiro. Essas obrigações não são isentas a ninguém e nem mesmo às famílias nobres, pois é uma obrigação dentro dos preceitos tradicionais dos fulas de Bundu.

Sy era um líder religioso e militar que conhecia as exigências do próprio Nasir Al-Din, em quem se espelhou para fundar um Estado de prestígio religioso e proeza militar. Além do mais, existem sinais de parentesco de Malick com Nasir. Hamet, o avô mouro de Malick Sy, era aparentado de Nasir al-Din. Esta evidência demonstra que Malick Sy teria participado da jihad anterior liderada por Nasir, ou que ele, no mínimo, saberia sobre as reivindicações e objetivos do primeiro *imamado*. Essa probabilidade minha é reforçada pela evidência cronológica, na qual a data da fundação de Bundu, 1690, não é distante da morte de Nasir Al-Din.

Andrew F. Clark (1996), no artigo *The Fulbe of Bundu (Senegâmbia): from Theocracy to secularization*, refere-se ao Bundu como uma das primeiras formações estatais fulas muçulmanas com a característica do *imamado* em toda a África Ocidental. Segundo o autor, os poucos estudos que existem sobre o Bundu hoje seriam consequência do domínio colonial francês e das guerras dos mouros, lideradas por El Hajj Omar Tal, que quase destruíram a região em 1850 e criaram uma marginalização em relação as outras regiões da Sengâmbia. Ademais, os primeiros anos da formação de Bundu não tinham características de um Estado teocrático na prática, mas quando a consolidação aconteceu, a região ficou marcada pela intolerância de um regime militar e religioso até o início de sua dissolução em 1845, quando a região viria se tornar um protetorado francês (CHISHOLM, 1911).

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

As datas da possível morte de Malick (1853-1920) abrem um leque para uma discussão historiográfica, já que há uma incerteza sobre o assunto. A mais plausível é a do início do século XVIII, o que exprimiria uma duração do poder de menos de vinte anos, mas que não impossibilitou a continuidade deste Estado em menor proporção política e econômica.

Segundo as fontes tradicionais de Cheikh Moussa Kamará (1975), o Estado de Bundu se adaptou e se desenvolveu por duzentos anos mantendo boas relações com os seus vizinhos seréré, wolof, soninké, saracolé e fulbe e resistindo aos mouros vindos da Mauritânia com o objetivo de consolidar um islã hegemônico. A região constituiu, por um tempo, um entrave ao avanço dos franceses, que se estabeleceram de forma mais incisiva na região na primeira metade do século

XIX e buscaram sedimentar o monopólio político e militar na região do Senegal contra a progressão dos reformistas islâmicos. No entanto, a colonização francesa conseguiu assegurar o controle do comércio e submeter o território bundu em 1845 através de um tratado (CHISHOLM, 1911).

Os fulas do Senegal passaram a ocupar o território desde o século XVI, mas foram superados pelos fulas do Império Macina, que chegaram no final do século XVII. A consolidação dos regimes *imamados* teve um papel preponderante na formação dos Estados modernos desta região, assim como na islamização de Kaabu, como apontam as fontes orais dos irmãos Galisa, que fazem menção às personalidades que ajudaram na islamização do território. Dessa forma, os fulas foram fazendo crescer as comunidades dispersas por quase todo Fouta Djallon.

Os primeiros fulas praticavam as crenças tradicionais, mas os últimos já eram em grande parte muçulmanos. Por volta de 1725, eles colocaram em seu comando um homem renomado por sua religiosidade, Karamoko Alfa, que tomou para si a missão de combater ou converter os “infiéis”. Assim, os sossos, fulas pastores não-muçulmanos, saracolés, jakankes e mandingas que resistiam à islamização por parte dos reformistas foram reprimidos e reduzidos à servidão. O esforço militar, político e religioso empregado por Alfa deu origem, entre 1760 e 1780, a um Estado teocrático que teve como capital Fugumba e que existiu até ser conquistado pelos franceses no fim do século XIX (MACEDO, 2013, p. 129). É válido ressaltar ainda, que a campanha político religiosa de Karamoko Alfa expressa uma característica da primeira metade do século XVIII na região de Fouta Djallon, que foi a tentativa da imposição do Islã por parte de chefes fulas muçulmanos. A região era disputada por ser um grande planalto, no centro do atual território da República da Guiné, dotado de excelentes pastagens.

Com a morte de Alfa em 1751, o guerreiro Ibrahima Sori foi eleito para o seu lugar e reprimiu uma forte ofensiva “pagã” dos dialonkês e dos sulimas conduzidos por Kondé Birama. A derrota de Birama teve um impacto considerável para os povos da região, dado que o adversário dos fulas era famoso por ser um guerreiro que, segundo a tradição, havia exterminado 174 reis inimigos. Após essa batalha, o poder fula muçulmano se assenhoreou fortemente no Fouta Djallon e transpôs suas fronteiras. Ibrahima Sori morreu em 1784 e sua morte deu lugar a um período de disputas pela sua sucessão. Foi decidido então que o título de imame, líder religioso e político da comunidade local, seria concedido alternativamente a um de seus descendentes, chamados *soryas*, e aos do Karamoko Alfa, os *alfayas*. Solução que, entretanto, não pôs fim às disputas pelo poder.

A sociedade era dividida por homens livres muçulmanos, não-livres pagãos, servos e escravizados com características religiosas islâmicas. Reformistas islâmicos fulas escravizaram pessoas em nome do islã, por mais que os preceitos islâmicos tenham proibido a prática da escravidão, no entanto não daremos procedência a este assunto, porque não é o foco da nossa

discussão. A partir da segunda metade do século XVIII, a *jihad* conduzida por reformistas islâmicos possibilitou a formação do Estado teocrático. A religião muçulmana, na experiência histórica de Fouta Djallon, foi utilizada como ferramenta legitimadora de poder para uma minoria e dominação para uma maioria. O conhecimento acadêmico, prestígio intelectual e o privilégio atribuído ao nascimento emanava o monopólio do mérito pessoal e determinava a classe social das pessoas, ou seja, “Em Fouta Djallon dominada pela fé, era o homem mais nobre aquele que sabia ler e interpretar os versículos do livro sagrado alcorão em fulani e arabé” (BOTTE, 1990, pp. 38 – 39).

A estrutura social de Fouta Djallon era composta pelas seguintes classes: os chefes religiosos e políticos que não usavam o título de almami, mas sim de Alfa; os Ceerno (líderes religiosos) ; as Tafsiiir (mulheres livres e nobres); os Karamoko (mestres de escolas de origem mandinga) e as Neene (mulheres não-livres). No século XIX, houve um aumento na construção de mesquitas e de escolas corânicas em toda a região, contribuindo para o aumento exponencial do número de alunos que frequentavam as madraças. O aumento dos intelectuais permitiu florescimento das universidades e criação de Estados religiosos, como Fugumbaa (capital religiosa), Kollaade, Timbi, Koyin, e Labe. Um dos percursores dessa transformação cultural e religiosa na época foi Sékou Touré, estudioso e intelectual islâmico do século XIX.

Regimes de resistência à islamização dominante surgiram na segunda metade do século XVIII. Um dos nomes mais conhecidos dessa resistência é Sammba Gelaajo Jeegi, herdeiro de Koli Tenguela, da linhagem Sayboobe, pertencente às famílias da realeza *deenianke*, filho único de Gelaajo Jeegi. Dispondo do prestígio de um príncipe, Sammba Gelaajo Jeegi ficou conhecido por sua ambição política e comercial perante seu reinado na primeira metade do século XVIII (1724 a 1745).

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

Na década de 1850, a *jihad* dos mouros vindos da Mauritânia liderados por Al- Hajj Omar Tal envolveu toda a Senegâmbia, as sociedades dessa região testemunharam um dos confrontos militares que mudou todo o cenário político e religioso. Os impactos dessa guerra foram sentidos no setor agrícola, pastoral e comercial de produção. O conflito também levou ao deslocamento dos fulas para as regiões vizinhas, como o território Kabunké, e a adesão dos membros desse grupo social à comunidade islâmica *Tijania*. O estabelecimento de Omar Tal no alto vale do Senegal fez

aumentar a presença dos militares na região, esses grupos belicosos buscavam a implantação de um governo islâmico hegemônico e por essa razão se tornaram adversários diretos dos colonizadores franceses. No entanto, o poderio militar dos mouros e dos colonizadores franceses não foram suficientes para submeter o Estado de Bundu em um primeiro momento. O território se manteve distante do alcance dos inimigos, que não ousaram enfrentar as profundezas da atual região do Senegal até 1845 quando o governante de Bundu assinou um tratado com os franceses reconhecendo o domínio dos europeus sobre a região (CHISHOLM, 1911).

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

Fulas em Kaabu: processos de fulanização e islamização no Kabunké

Após a queda do Estado de Bundu na segunda metade do século XIX para os europeus e a conquista de vários territórios na região de Futa Toro pelos mouros liderados por El Hajj Omar Tal, os governos teocráticos locais mudaram sua estrutura política e social. O islã ganhou maior proporção nestas regiões e ocorreu um deslocamento dos falantes de pular, fulas em sua maioria, para o interior de Fouta Djallon. Tributários dos mandingas, os fulas se mantiveram sob o domínio dos mesmos pagando impostos com os seus rebanhos.

A prática pecuarista dos fulas chamava muita atenção dos seus senhores, que procuravam a cada brecha, ou locomoção deles em relação ao território cedido, aumentar os impostos, apropriando-se de mais gado. Essa medida dos mandingas pode ser considerada uma agressão, uma vez que a prática do pastoralismo na cultura fula somente é equiparada ao apego às suas tradições ancestrais. Para os fulas, o ofício de vida, fossem eles agricultores, pastores, caçadores ou pescadores, era extremamente importante como tradição, visto que era repassado de geração em geração e era permeado pelo islã. Os fulas educam seus filhos primeiro numa visão cultural de usos e costumes locais e então adicionam os ensinamentos do *alcorão*. A religião teve um papel primordial na vida intelectual da sociedade fula, dado que as principais produções ligadas à erudição se deram, sobretudo, através do ensino e transmissão de conhecimentos do alcorão. As crianças, por exemplo, iniciam suas atividades ligadas à oralidade e à escrita através da leitura da *suna*, sob a supervisão de um chefe da família, um bexerim ou um almami.

No que diz respeito a essa temática da erudição na região da Sengâmbia, Ray. A. Kea (2016),

ao analisar a produção intelectual no Sudão, alega que a base dos conhecimentos sudaneses provinha de bibliotecas da África ocidental dos séculos XVII e XVIII, como Tombuctu, no Mali. A biblioteca de Tombuctu era uma das mais equipadas da época resguardando consigo as fontes da teologia, da vida tradicional, dos ensinamentos do profeta Maomé, da ciência, da literatura, da poesia, das lendas populares, das histórias e de tudo que a ciência moderna tem hoje.

A partir do trecho de Kea (2016), argumentamos que é necessária uma desmistificação do processo da formação islâmica na África fundamentado em um olhar de dentro para fora. Ao mesmo tempo, precisamos construir um epicentro endógeno sobre a história cultural e tradicional do continente em relação às fontes, pois em geral se coloca uma separação entre um islã ortodoxo centralizado no norte da África e no Oriente Médio em relação a um islã com as alterações incorporadas dentro de uma africanização. Os fulas de Kaabu, por exemplo, resistiam ao processo da conversão e mesmo os que se convertiam mantinham os paradigmas vinculados aos direitos costumeiros, impregnados dentro das estruturas familiares, e continuavam as práticas que não eram permitidas pelos preceitos islâmicos. Embora tenha acontecido uma sincretização, a cultura do islã ainda permanecia como dominante, portanto, a divisão entre ortodoxos e o “islã negro” nos parecem errônea, preconceituosa e arbitrária.

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

Manuel Portugal Almeida de Bivar Abrantes diz na sua tese *Kaabu, história de um império do início ao fim* (2018), que a configuração estrutural entre os Futa-fulas e os fulas Fouta Djallon era baseada numa estratificação de diversos jogos políticos. Essa afirmação se exemplifica através do pagamento de tributos dos Futa-Fula para os fulas de Fouta Djallon, que os libertaram dos opressores mandingas. Durante essa prática de cobrança de tributos, os grupos islamizados aproveitavam para praticar a conversão religiosa por meio econômico, já que a conversão era utilizada para aliviar a servidão e as dívidas. De forma similar, os comerciantes que percorriam toda a região à procura de negócios e da comercialização de produtos como ouro, vestimentas, cerâmicas, bronze e produtos alimentícios, também difundiam o islã.

O espaço denominado de antigo território de Bolola, que abrangia as terras entre o rio Corubal ao norte e rio Cacine ao sul, era habitado por diversas etnias como os biafadas, os mandingas, os nalus, os landumas e por fulas de vários subgrupos. Essa diversidade não só não gerou atritos religiosos como não impediu a miscigenação das linhagens étnicas. Todavia, essa miscigenação contribuiu para uma crise de identidade de muitos fulas que não se sentiam mais os mesmos, mas que pela necessidade de se sedentarizar acabaram por aceitar as divergências. Na

atualidade, essa crise se estendeu até aos povos autóctones que se casam com os fulas sem ser da mesma religião e contribuem para uma mudança profunda nas estruturas desse grupo social da região de Kaabu.

A ruptura da relação mandinga e fula teve seu início por motivo da não repartição da carne de caça. Os fulas usaram este motivo como pretexto de declaração da guerra inicialmente com os biafadas, que eram protegidos dos mandingas que, por sua vez, eram o alvo dos fulas. De acordo com as tradições orais de Kaabu e os costumes dos fulas, a repartição da carne de caça era hábito. “Certo dia um caçador biafada não partilhou o fruto da caça com as comunidades fulas” (JAO, 2002, pp. 17 – 18). Os fulas, que procuravam um motivo para dominar o território de Djoladu, rapidamente conquistaram os terrenos dos biafadas. Os mandingas se sentiram ameaçados com os avanços dos fulas, que se aliaram aos seus parentes de Fouta Djallon, comandados por Alfa Ibrahim Mo Labé, e declararam guerras aos fulas por volta de 1860 à 1867.

Uma aristocracia guerreira bem treinada e disciplina liderada por Dianké Wali, representante dos mandingas, sucumbiu a aliança dos fulas de Fouta Djallon, Futa Toro e fulas pretos liderados por vários chefes. Um deles foi Alfa Moulo, um guerreiro fula muçulmano proveniente de Labe, em Fouta Djallon, que detinha um número significativo de muçulmanos aliados cujo objetivo era converter os mandingas soninkés de Kaabu. As caravanas dos fulas conquistaram primeiro as pequenas províncias de Kaabu e posteriormente consolidaram sua hegemonia atacando e conquistando Kansala em 1867 que era capital e centro de decisão comum do Kaabu.

Os futa-fula chefiados por Almami Umarú, régulo de Timbo, e Alfá Braima, régulo de Labé, deslocaram-se em massa de Fouta Djallon e conquistaram parte da região de Kabunké com facilidade. A comitiva liderada por Bácar Guidáli atacou e conquistou os terrenos de Forréá, enquanto o Alfa Molo obteve êxito no território do Firdú. O sucesso dessa operação evidenciou a capacidade estratégica e militar dos fulas em comparação aos demais grupos da região da Sengâmbia no século XIX.

No que diz respeito a um dos mais proeminentes líderes da aliança fula, Carlos Lopes (1999) afirma que Alfa Molo nasceu de pais escravos no início do século XIX, foi educado nos moldes culturais islâmicos e mais tarde veio a tornar-se um almami. Casou-se com uma fula que lhe deu várias crianças, entre eles Musa Molo que viria a sucedê-lo no conflito pela conquista de Kaabu. Musa Molo foi um resistente contra a dominação colonial até a sua morte.

A supremacia dos fulas era evidente e a defesa dos mandingas foi se desfazendo aos poucos. As fontes dos irmãos Galisa nos contam que o rei Dianké Wali resistiu por muito tempo, mas sabia que as coligações dos fulas eram maiores, então rapidamente ele reuniu o grande conselho e partiram para Kansala, o último reduto dos sobreviventes mandingas. Ali, por volta de 1867

transcorreu a batalha que pôs fim ao período de autonomia dos governos mandingas do Kaabu. Segundo os detentores das tradições orais, encurralados por fulas, as mulheres nhantcho (realeza mandinga) preferiram se jogar no poço em vez de se tornarem escravas dos fulas. Segundo as fontes orais de Kaabu, o rei Dianké Wali sabendo da situação da batalha perdida, colocou pólvora e ateou fogo em todos os sobreviventes presentes em Kansala. Culminando o fim da aristocracia nhantcho.

Niane (1989) evidencia que a chegada dos portugueses e franceses, que aspiravam o controle do território da atual Guiné-Bissau e Senegal, significou uma mudança na geopolítica da região, visto que os europeus se aproveitaram dos conflitos entre fulas e mandingas para expandir sua dominação territorial e comercial. O monopólio comercial dos Kabunké em Casamance, por exemplo, que promovia a venda sobretudo de escravizados, foi desmontado e substituído por um modelo de negócios que favorecia os europeus. O enfraquecimento do poder do mansã¹⁶ e as sucessivas batalhas travadas contra a organização dos fulas, enfraqueceram drasticamente as forças mandinga e eles não conseguiram impedir os portugueses de avançarem no território de Kaabu, que já estava praticamente sob o domínio dos fulas desde a batalha de Kansala em 1867. A segunda metade do século XIX, significou para a região da Senegâmbia uma ampliação do domínio europeu na região em decorrência das guerras locais.

Como nossas fontes orais, referentes à região do Kaabu, foram sistematizadas por especialistas em oralidade na região da Senegâmbia, acreditamos que é válido explicitar para os leitores um perfil de quem eles são e qual a ligação deles com esses territórios. Os Galisa (1970-2014) são mandingas de Guiné-Bissau vistos como nobres, tendo adotado a maneira profissional da fala dos seus ancestrais mandingas, “os *griots*”. Os *griots* ou *djeli*, ambos se referem à conhecedores das tradições mandingas, são os narradores da história das trinta e três províncias de Kaabu, desde a sua fundação pelos primeiros imigrantes até a vida do mansã, de sua família e de toda a sua corte¹⁷. De uma forma geral, eles narram como era a vida dos mandingas Kabunké do início ao fim.

Os descendentes do lado paterno dos irmãos Galisa são mandingas de nome Kuyaté ou Kouyaté, fundadores de Caaña (província de Kaabu). São famílias originárias de Mande (Mali); eles teriam passado juntos por Sankaran Duwako, em seguida para a região de Boké, onde se acredita que se casaram com mulheres landumas, e finalmente para Koli Kadé na região de Labe, atual Guiné-Conacri, do outro lado do rio em frente a Caaña. Do lado materno, a família Galisa se diz descendente de landumas de Boké, na Baixa Guiné, e Koli Kadé. Por fim, no Kaabu os Galisa são aparentados das linhagens reais Sané.

¹⁶ Título utilizado pelo Rei dos mandingas de Kaabu.

¹⁷ As fontes dos irmãos Galisa, recolhidas no final do século XX, constituem uma memória imaterial coletiva e primordial da cultura dos mandingas da aristocracia Kabunké.

Cabe ressaltar que as primeiras caravanas dos fulas que tiveram contato com os mandingas do território kabunké foram lideradas por Kuntá e seu velho líder Tchikan, da linhagem Embaló Kunda, que viria a se tornar uma das famílias nobres de Kaabu. A família Kuntá desempenhou também um papel importante dentro das confrarias islâmicas que se fizeram presentes nessa região, sobretudo no século XIX. No Kaabu, a família Kuntá foi uma das primeiras a dar início às pequenas revoltas contra a opressão dos governadores Mandiga. Entre as práticas de resistência e rebelião estavam o não pagamento de impostos e a anexação dos protetorados mandingas, como o território dos biafadas.

Dentre as personalidades mais destacadas da família Kuntá podemos citar Kuntá Meta Tchikam Embaló, Yero Aine e Selo Aine, também chamados de Alfa Bacar Guidalle, Mamadu Paté Coiada e Selu Coiada. Eles foram os primeiros a se converterem ao islã na linhagem Embaló Kunda, no entanto, segundo as fontes contadas na pessoa de Mamadjam Jalo, eles não abandonaram os costumes tradicionais e nem seus hábitos. O filho mais velho de Kuntá Meta, Demba Aine, por exemplo, bebeu vinho até a sua morte, algo proibido para um muçulmano. O que evidencia uma postulação muito mais ideológica e política do islã do que religiosa na região naquele momento.

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

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

Jorge Vellez Caroço descreve, em *Monjour: o Gabú e a sua História* (1948), um regime aristocrático, governado por um ideal muçulmano, denominado de *Fulado*. Esse regime surgiu após a batalha de Kansala, em 1867, quando a região de Kabuu foi conquistada pelos fulas. O cerne do regime fulado era embasado nos Estados teocráticos fulas de Futa Toro, como por exemplo o Bundu, nos quais o poder se centraliza nas mãos de um chefe religioso. A sucessão de poder era

patrilinear e de linhagens familiares específicas, como os Baldé e os Embaló.

As informações fornecidas por Caroço (1948) sobre o Kaabu colonial nos apresentam um conjunto de conhecimentos sobre o reino e a dinastia do fulado, desde a povoação deste terreno por parte dos fulas vindos de Bundu até a ocupação fula em Gabu na segunda metade do século XIX. O autor descreveu de uma forma ampla as organizações sociais dos fulas em Gabu, estruturadas numa sucessão patrilinear de famílias e personalidades históricas, dentre as quais o rei Monjour Meta Balô, pertencente às linhagens familiares dos Embalokunda. Monjour Meta Balô era filho de Bacar Guidalle, embora essa descendência fosse questionada devido a índole guerreira e a busca incessante por glória de Guidalle que o deixaram muito tempo fora de casa. Sucedeu o seu pai, por ser o filho preferido dele, mas a sua legitimidade foi contestada porque pelo direito de sucessão fula é o filho mais velho quem sucede o pai e o primogênito da família era Mamadú Meta.

Por esse motivo, o reinado de Monjour foi marcado pela sucessiva usurpação do seu poder por parte de sua família e pelas imposições coloniais da França que, dentre outros pontos, atrapalharam o seu acordo comercial com Portugal. Monjour reinou por pouco tempo, rodeado de prestígio e também de conflitos pelo poder, mas tornou-se um chefe querido e respeitado em todo o *fulado*. Manteve o caráter religioso islâmico que influenciou a construção do Estado de Kaabu.

Os movimentos fulados se pautam politicamente pela progressão do islã e pela reivindicação de uma comunidade muçulmana. Esses movimentos são sustentados pelas instituições repartidas entre as famílias mais poderosas financeiramente, que participam ativamente do exercício de poder, a exemplo de chefes de territórios e homens livres comerciantes (DIAGNE, 1976). No regime fulado de Kaabu, o poder é restrito às duas famílias minoritárias, Embaló e Balde, enquanto as famílias majoritárias controlam as instituições políticas que conservam e asseguram a manutenção do regime. Essas famílias são responsáveis por formar almamis, que assumem o papel de chefes de territórios e de guias espirituais das comunidades, e por formar intelectuais, cujo objetivo é a progressão do Islã e do conhecimento tradicional. É válido ressaltar que o regime Fulado foi marcado por conflitos territoriais, políticos e econômicos entre as famílias fulas, desde a primeira ocupação fula em Kaabu, até a conquista e o controle colonial português.

Cumprindo ainda expressar que a vida religiosa dos muçulmanos de Kaabu está relacionada às confrarias muçulmanas, como a confraria *Qadiria*¹⁸, e, principalmente, a *Tijania*¹⁹. Muito popular no Níger e no atual Senegal, a *Tijania* ganhou, de maneira gradual, espaço político entre

¹⁸ Ordem fundada no século XII no atual Iraque, por Abd Al-Quadir El Gilani, e vinculada a corrente sufista do islã. Segundo M'Bokolo (2011), teria sido o principal movimento islâmico difundido pelos mouros até a primeira metade do século e era caracterizado pelo caráter aristocrático de sucessão, no qual o poder era passado de pai para filho.

¹⁹ Ordem fundada por Ahmed Al-Tijani, em Aïn Madi, na Argélia, em 1782, e vinculada a corrente sufista do islã. Se expandiu e se tornou extremamente popular na África subsaariana a partir de 1789, sobretudo por legitimar as estruturas locais (M'BOKOLO, 2011).

os diversos grupos sociais da região, como os fulas da região de Labe (Fouta Djallon), os mouros e grupos saracolés, nulus e biafadas islamizados por movimentos reformistas dos fulas. A *jihād* de El Hajj Omar voltada à restauração de um islã puritano nos meados do século XIX teve um papel preponderante na ascensão da confraria *Tijania* na Senegâmbia.

A expansão e adesão ao islã se deram com certa facilidade em decorrência da característica simplista implementada pelos religiosos durante o processo de conversão: os letrados islâmicos explanavam os preceitos do alcorão através da oralidade e os associavam aos costumes locais. Além de tudo, os chefes religiosos também se preocupavam em adaptar o ensino do Alcorão conjuntamente com a escrita e a língua árabe. Essas instituições criadas por imãs e sábios conhecedores do Alcorão e ciência em geral, “nas regiões onde o islã tornou-se predominante, abasteceu desafetos, revoltas e novas ideologias em toda a estrutura social o que foi o caso da região da Senegâmbia, de modo geral a uma tendência aristocrática no movimento *Qadiria* e democrático em *Tijania*” (M'BOKOLO, 2011, p. 75).

Na costa ocidental africana as confrarias estão associadas às práticas culturais locais, denominadas também de islã popular das *sharias*, leis islâmicas que são baseadas no livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão. O que na prática significa que na maioria dos casos esses grupos não seguem as mesmas práticas culturais islâmicas do Oriente Médio e África do Norte. Alguns pesquisadores e especialistas no islã, em parte não-africanos, não compreendem que as práticas religiosas africanas são de matrizes politeístas, compiladas dentro das crenças milenares, africanizadas conforme as normas de vivência de cada povo, que sabe diferenciar o espaço de cada uma destas práticas religiosas. O que explica sucesso das confrarias era a capacidade desses movimentos em reproduzir as hierarquias sociais da região da Senegâmbia, e da África Ocidental no século XIX, e cristalizá-las nos moldes teocráticos e nos princípios de expansão islâmica.

As guerras religiosas influenciaram mudanças sociais e fizeram emergir uma inovação política e social nas regiões de Futa Toro e Fouta Djallon. M'Bokolo (2011) alega que as mudanças desses regimes aristocráticos para teocráticos estão diretamente ligadas ao islã, mas também não podemos descartar a escravidão como base da organização social em todos os novos territórios. O alicerce das estruturas sociais e econômicas desses novos Estados estava na relação direta com os comerciantes atlânticos de escravos.

As confrarias muçulmanas tiveram um papel primordial na islamização de Kaabu, já que foram responsáveis por impulsionar a progressão do islã naquela região. Eduíno Brito (1957) argumenta que a vida religiosa dos muçulmanos na Guiné-Portuguesa não eximiu as práticas e rituais ancestrais, mas sim que elas foram compiladas aos preceitos islâmicos, que tiveram aceitação nesta região do oeste africano, devido à mobilidade em deslocar para os terrenos do interior e nela se adaptar. Quer dizer, o Alcorão foi difundido na África ocidental como uma

unidade de solidariedade humana, sem exclusão das crenças ancestrais que emana dos convertidos. O islã proporcionou um modelo discursivo idealizado em múltiplas vertentes para a progressão e a aceitação do mesmo.

A partir da segunda metade do século XIX, o domínio colonial brandou em parte a projeção territorial e social do Islã na Senegâmbia. Para M'Bokolo (2011), a hegemonia dos fulas chegava a um limite da sua progressão e desenvolvimento, experimentando as dificuldades internas causadas pelos conflitos das linhagens pelo poder. De acordo com as fontes orais dos *gritos*, essa desorganização social foi vista em Kaabu, onde os conflitos internos entre os fulas pretos, livres e os fulas que desceram de Futa Toro e Fouta Djallon pelo controle político e territorial, teve como consequência o enfraquecimento das estruturas políticas, militares e religiosas facilitando, desse modo, a conquista colonial nestas regiões.

Vale explicar, sucintamente, relacionamentos que foram tecidos entre sociedades que habitam os terrenos senegambianos, porque as mesmas moldaram regimes aristocráticos e teocráticos na construção dos Estados modernos do Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri e Guiné-Bissau. Os modelos desses Estados refletem hoje em dia em inúmeras escolas corânicas nessas regiões. Segundo M'Bokolo a "escolarização islâmica é um processo de destribalização que incorporava indivíduos numa nova classe social nas fileiras dos letrados e mestres" (2009, p. 465). Essas instituições de ensino estavam distribuídas em todas estas localidades acima referenciadas e contribuíram para a Urbanização de varias cidades em crescimento, a exemplo de Labe e Timbó (capital política). Esse processo de urbanização contribuiu ainda para a criação de monumentos próprios do islamismo da África ocidental, como as mesquitas ligadas às confrarias. Uma das mais importantes se encontra no Senegal, e foi fundada por Amadou Bamba em 1887, que após falecer em 1927, foi sepultado dentro do prédio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

A imagem desconfigurada do islã na África Ocidental não é uma novidade para pesquisadores em parte não-africanos, pois ela expressa a valorização dos costumes, ritos e práticas culturais africanas que foram incorporadas ao islã. A denominação de um islã africano parte deste pressuposto da africanização do islã. A expansão islâmica, sob perspectiva *jihadista* ou não,

contribuiu para a formação e criação de novos Estados em África: o caso de Bundu em Futa Toro no século XVII.

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

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

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

As fontes provenientes das memórias orais por meio dos guardiões dos saberes africanos das sociedades fulas, sobretudo os Kabunké, é repassada em línguas fula; com suporte das fontes escritas francesas e portuguesas, possibilitou-nos acervos de consulta para a realização deste artigo. Outras fontes provêm de textos escritos em árabe por cronistas afro-muçulmanos. Corroboram na produção acadêmica dos saberes em toda a região acima referida, através de textos e documentos publicados em língua portuguesa, mas também produções historiográficas francófonas e anglófonas. Tal produção é formada por três campos históricos que cercam estes terrenos.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bívar. *Kaabu: história de um império do início ao fim*. 162f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2018.

ALMADA, André Álvares de. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde*. Lisboa: Ed. L.I.A.M, 1946.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs.). *No Centro da Etnia: Tribalismo e Estado na África*. Tradução de Maria Ferreira; revisão da tradução de Alexandre dos Santos. Coleção África e os Africanos. Petrópolis: Vozes, 2017.

BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: O desafio da História Regional*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-asiáticos (SEPHIS), 2000.

- BOAKYE, Jacob. The history of West Africa: revision questions and notes. Accra, Ghana, Asempa Publisher, 2vols., 1982.
- BOTTE, Roger. Pouvoir Du Livre, Pouvoir des Hommes: La religion comme critère de distinction. In: *Journal des africanistes*, 1990, pp. 37 – 51.
- BRITO, Eduíno. Notas sobre a vida religiosa dos Fulas e Mandingas. *Boletim Colonial da Guiné Portuguesa*. Vol. XII, nº 46, pp. 149-189. Bissau, 1957.
- CLARK, Andrew. F. The Fulbe of Bundu (Senegâmbia): from Theocracy to secularization. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 29, n. 1, p. 1-23, 1996.
- CARDOSO, Carlos. Conflitos interétnicos: dissolução e reconstrução de unidades políticas nos rios da Guiné e Cabo Verde (1840-1899). In: *Soronda, Revistas de Estudos Guineenses*, nº 7, pp. 31-62. Bissau, 1989.
- CAROÇO, Jorge Vellez. *Monjur, o Gabú e sua história*. Lisboa: Editora Carmo, 1948.
- CREISSELS, Denis; GIESING, Cornelia (Orgs.). *Les Mémoires de Maalan Galisa Sur Le Royaume Confédéré Du Kaabu: Un Récit En Langue Mandinka de la Guinée-Bissau*. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- CURTIN, Philip D. Jihad in West Africa: early phases and interrelations in Mauritania and Senegal. *The Journal of African History*, v. 12, p. 11-24, 1971.
- CHISHOLM, HUGH, (1911). "*Bondu*". *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 4 (11th ed.). Cambridge University Press. p. 200. This cites A. Rançon, Le Bondou: étude de géographie et d'histoire soudaniennes de 1681 à nos jours (Bordeaux, 1894).
- DEFRÉMERY, C.; SANGUINETTI, B. R. *Voyages d'Ibn Batoutah*. Casablanca: Frontispice, 1854.
- DIAGNE, Pathé. Pouvoir Politique Traditionnel en Afrique Occidentale. In: *Présence Africaine*. Paris, 1976. XVIII. *Revista Portugal em África*, vol. II, nº 9, 1945.
- GONÇALVES, José Júlio. Ao Exmo. Senhor Comandante A. Teixeira Da Mota. O Islamismo na Guiné-Portuguesa. In: *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Vol. XIII, nº 52, pp. 397- 470. Bissau: 1958.
- GONÇALVES, José Júlio. O mundo árabo-islâmico e o Ultramar Português. In: *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*. Lisboa: MU-JIU-CEPS, 1958b
- FALL, Mamadou. Itinéraires et Terroirs du Sahel: La Poussée Méridionale de Longue Durée dans le Peuplement de L'Afrique de L'Oest. In: *Afrika Zamani*, nº 24, pp. 1-9. Dakar: CODESRIA, 2016.
- JAO, Mamadou. Relações entre Fulas e Mandingas nos Espaços Gaabu e Fória. In:
- SORANDA, Revista Semestral do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, nº 3, 2002.
- KAMARÁ, Cheikh Moussa. História de Bundo: História dos negros. Traduzido por Moustapha Ndiaye. *Bolletín de I.F.A.N.*, T. 37, n. 4, 1975.
- KANE, Oumar. *La première hégémonie peul: Le Fuuta Toro de Koli Tenella à Almami Abdul*. Paris: Karthala, 2004.
- KANE, Ousmane. *Africa y la producción intelectual no eurófona: introducción al conocimiento islâmico ao sur del Sahara*. Dakar; Barcelona: CODESRIA; Oozeabap, 2011, p. 17-37.

- KANE, Oumar. Les Maures et le Futa-Toro au XVIII^e siècle.. In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 14, n°54, 1974. pp. 237-252.
- KEA, Ray A. Vida intelectual e conhecimento no Sudão Ocidental Islâmico durante os séculos XVII e XVIII: uma visão política e social. In: ANYHODO, Kofi; LAUER, Helen (Orgs.). *O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de Perspectivas Africanas*, vol. III, pp. 1411-1447. Brasília: FUNAG, 2016.
- LOPES, Carlos. Resistências africanas ao controlo do território: Alguns casos da Costa da Guiné no século XIX. In: *Soronda, Revistas de Estudos Guineenses*, n° 7, pp. 5-16. Bissau, 1989.
- LOPES, Carlos. *Kabunké: Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa, 1999.
- LOPES, Carlos. O Kaabu e os seus Vizinhos: Uma Leitura Espacial e Histórica Explicativa de Conflitos, *Afro-Ásia*, n° 32, 2005, pp. 9-28.
- MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: História e civilizações* Tomo I, Salvador: EDUFBA; São Paulo; Casas da África, 2009.
- MOTA, Avelino Teixeira da. *Fulas e Biafadas no Rio Grande no século XV*. In: Achagas para etnóhistória da África Ocidental, Lisboa, tomo XIV, 1970.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações* Tomo II, Salvador: EDUFBA; São Paulo; Casas da África, 2011.
- MANÉ, Mamadú. O Kaabu: uma das grandes entidades do patrimônio histórico senegambiano. In: *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, n° 7, pp. 17-30. Bissau: 1989.
- MONTEIL, Vincent. O islão na África negra. *Afro-Ásia* (Salvador), n° 4-5, 1967, pp. 5-23.
- NIANE, Djibril Tamsir. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Le Royaume du Gabou. Paris: Karthala; Arsan, 1989.
- NICOLAS, Guy. L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara: étude comparée. In: *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XVII-3, n° 71, pp. 347-377, 197
- ROBINSON, David. "L'espace, les metaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain". *Annales. H.S.S.*, 40^a année n° 6, pp. 1395-1405, 1985.
- DIAS, Eduardo Costa. Da escola corânica tradicional à escola Arabi: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia? *Cadernos de Estudos Africanos*, n.7- 8, p. 125-155, 2005.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e Jesuítas: Religião e Comércio na Costa da Guiné (Século XVII), Cap. 9. *METIS*, vol.10 n 19. Pmp, 2012, pp 187-214.