

Algumas considerações sobre o fim do Kaabu e as relações entre fulas e mandingas

Manuel Bívar¹ & Sadjo Papis Mariama Turé²

Resumo

Analisamos neste artigo várias versões do épico de Kelefa Sane, tradições orais recolhidas desde a década de 1970 na Guiné-Bissau e diversas fontes escritas. Pretendemos mostrar que a ideia de um império do Kaabu mandinga não muçulmano derrotado por uma aliança fula e muçulmana é simplista e não tem base de sustentação histórica. Alegamos que as categorias 'fula' e 'mandinga' não são utilizáveis, por si só, para falar do século dezanove. Concluímos dizendo que tanto as fontes orais quanto as escritas mostram estas ideias claramente e que foi certa historiografia que criou uma ideia mais simplista da história projetando categorias do presente no passado.

Palavras-chave Kaabu; Guiné-Bissau; Kelefa; etnicidade; mandinga; fula; biafada.

Manuscrito submetido a 31 de março de 2017

Aceite a 1 de novembro de 2017

¹ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, Brasil | manuelbivar@gmail.com.

² Arquivos Históricos Nacionais, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), Bissau, Guiné-Bissau.

Kudadi sobri kabantada di Kaabu ku relason entri fulas ku mandingas³

Manuel Bívar & Sadjo Papis Mariama Turé

Rusumu

Na es artigu no analiza diferentis maneras di konta vida eroiku di Kelefa Sane. No konsulta tradisons di konta si storia ku djuntadu dipus di anus di 1970 na Guine-Bisau. No analiza tambi dukumentus ki skirbidu sobri si storia. No misti purfia kil ideia di kuma Kaabu i seduba imperiu mandinga ku ka musulmanu ki aliansa fula ku musulmanu batil – fora di sedu un ideia muitu simplis, i ka tene bazi storiku. No pensa tan di kuma katiguria di fula ku di mandinga, asin son-son, e ka pudi uzadu ora ki no na papia di sekulu dezanovi. Kil ki kontadu na boka ku kil ku djintis skirbi, tudu ta mostra es limpu pus: i sedu nan un sertu tipu di storia ki misti leba kil katigurias di presenti pa pasadu, ampus.

Nomi-tchabi

Kaabu; Guine-Bisau; Kelefa; rasa; mandinga; fula; biafada.

³ Nota de edição: A ortografia do kriol segue o modelo proposto por Scantamburlo (2002) na obra *Dicionário do Guineense. Dicionário Guineense-Português, Disionariu Guinensi-Portuguis*, 2º volume, editado em Bissau pelas Edições FASPEBI, e na tese de doutoramento de Scantamburlo (2013), *O Léxico do Crioulo Guineense e as suas Relações com o Português: o Ensino Bilingue Português-Crioulo Guineense*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (mimeografado).

Introdução, objetivos e metodologia

O fim do império do Kaabu é normalmente explicado enquanto resultado de um confronto entre fulas e mandingas. Muitos terão ouvido falar de Janque Wali, que se matou ateando fogo ao paiol de pólvora em Cansala (c. 1867), num evento conhecido como *turuban*⁴, ou o fim da sementeira, e que simboliza o fim do poder mandinga no Kaabu.

Versões menos simplistas contam como uma sucessão de guerras entre os mandingas soninqués do Kaabu e os fulas do Futa Jalon, a iniciar-se em Bercolon (c. 1850) e a terminar em Cansala (c. 1867), minaram o império mandinga e de como em simultâneo, os fulas do Firdu sob a liderança de Alfa Molo, e mais ou menos aliados ao Futa Jalon, formaram o Fuladu nos territórios do antigo Kaabu, e ali mandaram de 1867 a 1903.

Pretendemos mostrar que estas versões têm pouca base de sustentação histórica. As alianças foram múltiplas e variadas e envolveram mandingas soninqués (não muçulmanos), mandingas muçulmanos (djacancas, móri, jilas), fulas-djiábé (ou fulas-djin ou fulas-pretos), fulas-rinbé (ou fulas-foro, ou *fula di baca*, ou *fula di Gabu*), futa-fulas (ou fulas do Futa Jalon), biafadas (ou djola), padjadincas (ou badiaranqué ou bassaris), banhuns (ou bainuncas), portugueses, franceses e ingleses. De forma alguma se pode resumir o que se passou no Kaabu durante o século XIX numa oposição entre fulas e mandingas. Para o século XIX as categorias mandinga e fula, por si só, não dizem absolutamente nada.

As fontes escritas sobre o Kaabu são relativamente escassas. Os historiadores recorreram sobretudo a tradições orais para escrever a história do Kaabu. Dois tipos de tradições orais muito específicas foram sobretudo utilizadas – as histórias cantadas por *djidius* em língua mandinga e fula e alguns *tarikhs* escritos por marabus, também em língua mandinga e fula e escritos em caracteres árabes (p.e. Mané, 1975; Niane, 1989). Umas, especialmente interessadas em cantar heróis, guerras e chefes, as outras, muito interessadas no Islão. As tradições orais biafadas, padjadincas, ou banhuns, povos que habitaram e fizeram parte do Kaabu até ao século XIX, foram quase em absoluto ignoradas pelos historiadores do império.

Estruturamos este artigo em torno de uma das fontes preferidas dos historiadores do Kaabu – um épico cantado em língua mandinga por *djidius* chamado “Kelefa Sa-

⁴ 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 crioulo surgem também em itálico.

ne”⁵. Este é o mais popular dos épicos senegambianos em língua mandinga (Wright, 1987, p. 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 de *djidiu* tocam na *kora* (Johnson, 1980, p. 395). Kelefa é a história de um jovem guerreiro nascido em Badora, território próximo de Bafatá. Devido à sua índole guerreira, Kelefa causa inúmeros problemas e é forçado a partir da 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. O épico de Kelefa é uma história de falhanço e tem sido visto enquanto metáfora do fim do ideal *nhantcho*⁶, isto é, dos guerreiros cabuncas que faziam guerra por guerrear, desprezando os bens materiais e nunca olhando para trás. Kelefa é também interpretado enquanto metáfora do fim do poder mandinga soninqué das margens do rio Gâmbia.

Este é também um dos épicos mais estudados, compilados e publicados. Em 1978, Gordon Innes publica as versões de Kelefa dos *djidius* Bamba Suso e Shirif Jebate. Em 1987, Donald Wright publica um artigo sobre Kelefa. Em 1992, Jean Girard analisa o épico no seu livro sobre o ouro de Bambuk. Mais recentemente, em 2010, é publicada a versão de Kelefa do *djidiu* Sirifo Camara⁷, traduzida e comentada por Sana Camara. Estas publicações suscitaram diversas revisões críticas (Fisher, 1979; Conrad, 1979; Johnson, 1980; Knight, 1982; Konaté, 2013).

Voltamos a Kelefa, já tão publicado e estudado, porque nas análises deste épico estão, a nosso ver, presentes todos os equívocos do estudo da história do Kaabu. Nouah Cissé, que escreveu sobre o fim do Kaabu e o surgimento do Fuladu, dizia que os *djidius* difundem tradições que 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 que terminam em Cansala (Cissé, 1978, p. 6). Concordando em absoluto com Cissé, pretendemos mostrar que um épico como Kelefa, quando analisado crítica e atentamente e em conjunto com outras fontes, com-

⁵ Também escrito Kelefa Saane, Kelepha Sane, Kelefa Saneh, Kelefa Sané, etc.

⁶ Segundo a historiografia sobre o Kaabu, eram os *nhantcho* quem mandava nos principais territórios do Kaabu. Estes seriam os descendentes por via matrilinear de uma mulher selvagem que participou da fundação do império (ver p.e. Mané, 1979).

⁷ A gravação de Sirifo Camara está disponível na internet:

<https://www.youtube.com/watch?v=r9Dfsv2QFXk> (parte 1);

<https://www.youtube.com/watch?v=pL-JXr2jzNc> (parte 2);

<https://www.youtube.com/watch?v=e2pMHVpMnX4> (parte 3);

<https://www.youtube.com/watch?v=-xX2SH9UKTk> (parte 4), acedido em 25/03/2017.

plexifica as versões “oficiais” da história cabunca que têm sido difundidas pelos historiadores (Mané, 1979; Lopes, 1999; Sidibé, 2004)⁸.

Neste artigo utilizamos as três versões do épico publicadas e ainda a primeira parte da versão de Shirif Jebate, que não foi publicada por Innes em 1978, e que encontramos arquivada e transcrita nos arquivos da *Oral History and Antiquities Division* (OHAD) em Banjul⁹. Em simultâneo, recorremos a fontes escritas europeias publicadas, sobretudo de franceses que na primeira metade do século XIX percorreram a região e deixaram descrições detalhadas. Foi também útil um conjunto de entrevistas que realizámos na Guiné-Bissau desde 2009 com o objetivo de recolher tradições orais biafadas, banhuns e padjadincas e que, embora não estejam tão explícitas neste texto, foram fundamentais para estabelecer o quadro de análise. As entrevistas realizadas por Al Haji Bakary Sidibé no leste da Guiné-Bissau, de 1975 a 1978, guardadas, transcritas e armazenadas nos arquivos da OHAD em Banjul, foram imprescindíveis.

Neste artigo fixamo-nos sobretudo em dois territórios supostamente pertencentes à confederação cabunca – o Paquisse, com a capital em Canquelefa, entre Piche e a fronteira da Guiné-Conacri, e o Badora, próximo de Bafatá e com capital em Bricama.

Iniciamos o artigo com uma discussão da identidade étnica de Kelefa Sane e da categoria mandinga “soninqué”. Mostramos de seguida como os territórios do Paquisse e do Badora mantiveram relações muito próximas com o Futa Jalon, pelo menos desde o início do século dezanove. Ao longo do texto pretendemos tornar claro que de forma alguma os interesses de fulas-djiábé, fulas-rinbé e futa-fulas podem ser considerados coincidentes durante todo este período. Terminamos com uma versão de *turuban* – ou guerra de Cansala – recolhida em Canquelefa e que por si só contesta algumas ideias feitas.

*

Em todas as versões publicadas de Kelefa este é chamado Jola Kelefa e é natural da aldeia de Bricama no território de Badora. Se tal facto é consensual para os *djidius*, aos que analisaram o épico provoca estranheza. Gordon Innes, o primeiro a publicar Kelefa, mostra-se surpreendido por o apelido de Kelefa ser Sane, mas este não ser chamado mandinga e sim jola. Diz ainda Innes que os jola, são um “grupo étnico que habita os distritos de Fogni na Gâmbia e a área adjacente de Casamança”

⁸ O trabalho de Mamadu Mané sobre o Kaabu (1976) é absolutamente seminal. Não seria exagero afirmar que não há trabalho historiográfico posterior que não o cite enquanto referência incontestável da história do império do Kaabu.

⁹ OHAD, tape 40 A e B, 6/6/1968, Sherif Jobateh, *History of Kelepha Sanneh - Part 1*.

(Innes, 1978, p. 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, p. 169). Donald Wright concorda com Innes dizendo que os jola são um grupo étnico que vive em volta do rio Casamansa (Wright, 1987, p. 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” (p. 166), 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 cabuncas e não ser mandinga incomoda os que estudaram Kelefa e que parecem ignorar que os biafadas se autointitulam djola (*bidjola*, sing.; *gandjola*, pl.) e que Badora, a terra de Kelefa, com a capital em Bricama, foi um território de identidade biafada bem marcada até ao final do século XIX (Mota, 1980; Bühnen, 1992; Giesing & Vydrine, 2007).

Esta confusão tem como origem dois equívocos – 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. As tradições orais, a toponímia, e as fontes escritas do Kaabu estão repletas de referências a banhuns, cassangas, biafadas, padjadincas e outros, que a historiografia tem arrumado num passado remoto e mítico, quando Tiramakan, enviado por Sunjata Keita, conquistou o Kaabu. Na realidade, a maior parte destas pessoas parecem apenas ter adotado a identidade mandinga na segunda metade do século dezanove. 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, p. 10). Lopes (1999), seguindo Mané (1976), 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. Mollien, por exemplo, em 1817, notava que Mansoa era “uma grande aldeia mandinga situada no rio do mesmo nome” (Mollien, 1889, p. 303). 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?

Tradições orais de Bricama recolhidas em Bricama (a capital de Badora) em 1989 falam de um ancestral longínquo e primeiro fundador da aldeia chamado Kambi, de

identidade bainunca, e dizem que nesse tempo as etnias bainunca e biafada não eram diferenciadas. Depois de fundar a aldeia de Bricama, trono dos reis de Badora, Kambi e vários dos seus descendentes emigraram e fundaram uma segunda Bricama no Birassu e uma terceira em Casamança. Os biafadas de Bricama estavam ligados aos territórios biafadas de Buloli, Cossé, Cabomba, Buba, Corubal, Bissari, Xime, Joladu, Cuor, Canadu e Cussara. Os Nanki (ou Sane) de Badora teriam migrado da aldeia de Maru no Bajar (isto é, terra de padjadincas), passaram por Maru no Paiai e fixaram-se em Maru em Cossé antes de se estabelecerem em Bricama de Badora (Giesing & Vydrine, 2007, p. 303).

Um estudo sobre a distribuição dos topónimos Buduco e Bricama, e suas variações, normalmente associados a capitais de territórios biafadas, padjadincas, banhuns e cassangas, sugere que estas etnias dominavam a maior parte do território entre os rios Gâmbia e Cogon. Stephan Bühnen, o autor deste artigo, diz que há toda a probabilidade de as linhagens que residem em locais de nome Buduco/Bricama, ali terem governado desde período anterior ao século quinze. Este autor afirma ter havido, por toda esta região, uma continuidade política ao nível das linhagens (e não a um nível supra-linhageiro) que só terminou com a conquista fula do Kaabu, a *jihad* e a colonização, que ocorreram no século dezanove (Bühnen, 1992, p. 90). Nas várias versões de Kelefa Sane os *djidius*, 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, não parece ter havido apenas uma continuidade de poder ao nível da linhagem, mas também a manutenção de uma identidade étnica não mandinga até ao século dezanove (Giesing & Vydrine, 2007, p. 303). Sirifo Camara 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 assumira certos traços da cultura mandinga, e que como veremos falava também fula. Badora era uma “terra de várias línguas”, como disse Malang Nanki em Bricama a Bakary Sidibé em 1978¹⁰. Tanto era uma terra de várias línguas que tinha dois nomes – em biafada era Degola e em mandinga Badour (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 69; Giesing & Vydrine, 2007, pp. 165, 302).

Uma descrição de 1796 dos arredores de Geba, onde se situa Badora, diz que:

os povoadores deste certão, se dividem em trez classes huns são gentios, a que chamam Saniquês, estes não tem ley, outros mouros, que seguem a maometana, outros Fulas [...] as suas povoaçoens chamam flacundas [...] os moros [...] também formam as suas povoações a que chamão Moricundas (Peres, 1952, p. 56).

¹⁰ OHAD, tape 532 B, Malang Nanki entrevistado por Bakary Sidibé, Badora, 1978.

Em Badora, a terra de Kelefa, a situação não seria muito diferente em 1849. Bertrand-Bocandé, administrador colonial francês e residente em Carabane e que deixou descrições da organização do território e sistemas políticos senegambianos na primeira metade do século dezanove, dizia que os fulas viviam sob a proteção dos soninqués mandingas e dos biafadas e banhuns e que os mouros, isto é, os muçulmanos, também obedeciam aos soninqués (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 58).

Em Badora situava-se Bijine, uma das mais famosas moricundas de todo o Kaabu. A aldeia teria sido, de acordo com a crônica escrita em árabe (*Tarikh de Bijine*), fundada em cerca de 1800 por *djilas* de apelido Baio originários de Timbuctu, que ali se instalaram após um acordo com os Dabo, donos da terra de origem biafada (Giesing & Vydrine, 2007, pp. 184, 225, 280).

Provavelmente haveria fulacundas em Badora, aldeias de agricultores e pastores fula-rinbé originários de Massina, do Bundu ou do Futa Toro, e de seus cativos fula-djiábé de diversas origens, e que pagavam tributos aos donos da terra – os soninqués.

Kelefa Sane é também por várias vezes chamado pelos *djidius* de soninqué.

Quando os historiadores não se referem aos habitantes do Kaabu como mandingas usam o termo soninqué. Esta é uma categoria mandinga que tem sido utilizada como sinónimo de mandinga não muçulmano. Este termo parece ser, contudo, mais complexo (Giesing & Vydrine, 2007, pp. 7, 245-248). A descrição de Bertrand-Bocandé que se segue permite-nos entender a situação política dos territórios entre o rio Gâmbia e o Futa Jalon em meados do século dezanove e em simultâneo perceber de que forma era utilizada a palavra soninqué:

Uma guerra de religião levantou-se na alta Casamança depois de 1840. Os futa-djalons ou futa fulas foram os seus promotores. Convocados pelos mandingas maometanos, a que também chamamos marabus ou mouros, subjugaram os mandingas idólatras ou soninqués (este nome diz respeito a todos os que bebem bebidas fermentadas) [...] passada a primeira surpresa os soninqués tentaram resistir; menos de cinquenta homens numa pequena aldeia de banhuns, em Jaroumé, no Songrougou, pararam a sua marcha quando eles tentavam chegar ao Gâmbia. Eles foram também parados em duas ocasiões na aldeia soninqué-mandinga de Canjénou, situada entre o rio Casamança 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-djalons não tiveram sucesso a não ser na Casamança, onde todo o país mandinga ficou sob a sua dominação [...]. Antes da chegada dos futa-djalons nenhuma aldeia maometana era fortificada ou rodeada de palissadas; 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 Casamança 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 contacto com os mandingas adotam a pouco e pouco os seus costumes e a sua língua, e acabam por se confundir com eles. Assim esta nação aumenta gradualmente à custa dos felupes, banhuns, balantas e dos biafadas, que se tornam mandingas-soninqués. 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 marabus, vendendo gris-gris e fingindo saber escrever [...] os futa fulas foram atraídos pela esperança das pilhagens; à custa daqueles que os chamaram, eles ameaçam agora de se voltar contra eles e de se declarar a favor dos soninqués (Bertrand-Bocandé, 1851, p. 414)¹¹.

Esta descrição deixa claro que a categoria soninqué não era utilizada apenas enquanto sinónimo de mandinga não muçulmano, mas que sua utilização se estendia a gente que mantinha outras identidades. Uma pessoa podia ser fula soninqué, biafada soninqué, banhum soninqué, ou finalmente mandinga soninqué. Aproximadamente meio século depois desta descrição de Bertrand-Bocandé, ser soninqué já era sinónimo de ser mandinga. Uma descrição do comandante militar português do Oio, pouco depois da ocupação deste território em 1912, dizia:

Os atuaes habitantes do Oio são [...] “Soninqueses” e “Fulas”. Os soninquêses actualmente, acham-se divididos pela religião em dois grupos, conhecendo-se pela denominação genérica de “Mouros” os convertidos à religião mahometana e pela simples designação de “Sonincas” os não convertidos [...]. Os soninquêses são de origem “mandinga”, cuja língua falam os habitantes que primeiramente se estabeleceram na região, sendo, como tal os senhores do terreno, antes da dominação. Os fulas são imigrantes das terras do Canadu, Macana, Cola, etc., da actual circunscrição de Geba, tendo-se estabelecido no Oio há mais de um século, com o consentimento e protecção dos soninquêses¹².

Até meados do século vinte, contudo, mantiveram-se perfeitamente presentes outras identidades étnicas no Oio como balanta-mané, banhum e biafada, contudo, a maioria da população passou a identificar-se, já no início do século vinte, enquanto

¹¹ A tradução de francês para português é nossa, bem como todas as traduções apresentadas em diante. Não o voltaremos a referir.

¹² Relatório do Tenente José Barbosa, Comando Militar do Oio, 1915, Sociedade de Geografia de Lisboa, Reservados 1, Pasta 11, Relatório do Comando Militar do Oio referente ao ano de 1915.

soninqué ou mouro. Após a conversão ao Islão, que no Oio ocorreu sobretudo nas primeiras décadas do século vinte, os soninqués e os mouros passaram a autodenominar-se simplesmente mandingas.

O texto de Bertrand-Bocandé esclarece também que foram mandingas muçulmanos a convocar os fulas do Futa Jalon para as guerras da região do Kaabu e da Gâmbia. Em Badora, a terra de Kelefa, a situação parece ter sido ainda mais complexa. Vejamos o que diz o épico.

*

As três versões de Kelefa têm diferenças consideráveis mas, além de concordarem em Kelefa ser jola, concordam também no motivo que fez Kelefa partir para Niumi. Mansa Demba Sonko de Niumi pediu ajuda a Kelefa para a guerra que travava com Jokadu. Na versão de Shirif Jebate um marabu de Futa Toro que está em Badora lê a Kelefa uma carta enviada pelo “fula Mansa Demba”. Também Bamba Suso chama a Demba Sonko – “o Fulo”. Gordon Innes e Bakary Sidibé explicam que a família de Mansa Demba era em parte de origem fula (Innes, 1978, p. 72; Sidibé, 2004, p. 15).

Donald Wright, especialista na história de Niumi, explica que em meados do século XIX um Islão militante, inspirado em Umar Tall, ganha força nas margens do Gâmbia, e vários clérigos do Futa Toro lançam *jihads*. Em Niumi, foi Maba Diakhou quem lançou a revolução. A partir do início do século XIX o tráfico de escravos termina na Gâmbia e o amendoim torna-se a principal fonte de rendimento. Na década de 1830 os agricultores de Jokadu eram dos maiores produtores de amendoim e vendiam-no diretamente aos comerciantes europeus, o que lhes permitiu comprar armas e pólvora e tornarem-se mais resistentes à soberania de Niumi. A partir da década de 1840 ocorre uma série de rebeliões em Jokadu. Em 1853 há uma grande revolta e, para a conter, Mansa Demba emprega um chefe de guerra saraculé. Em 1860 a revolta estava já espalhada por todo o Baixo Gâmbia e Maba Diakhou lidera um movimento contra os chefes soninqués. Em 1862, quando Mansa Demba morreu, o novo mansa soninqué de Niumi foi obrigado a converter-se ao Islão. Com o apoio dos ingleses, os soninqués pararam os muçulmanos, mas as guerras e ataques continuaram e em 1880 a maior parte da população de Niumi era muçulmana. Depois os ingleses tomaram o poder (Wright, 1997, p. 132). É este tempo de profundas transformações e guerras o tempo de Kelefa.

Wright perguntou em Niumi pelas razões que levaram Mansa Demba a chamar Kelefa Sane de Badora para a guerra em Jokadu. Uns responderam-lhe que uma mulher de Mansa Demba pertencia à família Sane de Badora. Outros, que Juffure, o local onde foi enterrada a espada de Kelefa após a sua morte, era a aldeia de um avô de Kelefa chamado Nuhung Tall – sendo a família Tall de Juffure originária do Futa Toro e aparentada à família do Xequê Umar Tall (Wright, 1987, p. 66).

Sirifo Camara não faz observações sobre a identidade étnica de Mansa Demba mas dá-nos informações detalhadas sobre Badora enquanto Kelefa ali vivia. Numa viagem, Kelefa é emboscado pelos “fula-foro” do Forriá que falham o ataque e são humilhados por Kelefa. Na ausência de Kelefa, um rei “fula-foro” do Forriá ataca Badora, a que se segue a vingança de Kelefa que sozinho ataca a aldeia do rei provocando destruição e morte (Camara, 2010, p. 75).

Sirifo Camara conta-nos também como Chernô Yaya, marabu, veio do Futa Jalon a pedido do tio de Kelefa para ajudar a tornar Kelefa obediente. Após uma série de tentativas falhadas volta ao Futa Jalon, onde rapidamente morre (Camara, 2010, pp. 93-111).

Segundo Sirifo Camara, Kelefa é expulso de Badora após atacar o filho do seu tio. Parte em viagem e visita diversos reis oferecendo-se para a guerra. O primeiro é Kari-kong Bannaa, rei do Futa, que responde a Kelefa: “Podes atravessar o meu reino. / Nós não somos inimigos. / Ofereço-te cem escravos e cem cavalos. / Podes atravessar o meu reino” (Camara, 2010, p. 123).

Também Shirif Jebate nos conta que a primeira parada da viagem de Kelefa é em Timbo, no Futa Jalon, onde este vai visitar o Almami¹³.

Ou seja, temos um mansa de suposta origem fula a pedir a ajuda de Kelefa na guerra em Niimi, um marabu do Futa Toro a traduzir uma carta em Badora, um avô de Kelefa pertencente à família Tall do Futa Toro, um marabu do Futa Jalon chamado pelo tio de Kelefa, os fula-foro do Forriá em guerra com Kelefa e com Badora, e finalmente, Kelefa em viagem para o Futa Jalon onde visita o Almami.

*

A visita de Kelefa ao Almami do Futa Jalon não deve provocar estranheza. Vários territórios do Kaabu mantinham relações próximas com o Futa Jalon já na primeira metade do século XIX.

Hyacinthe Hecquard, geógrafo, militar, e diplomata francês, partiu de Casamança em 1850 e foi até ao Futa Jalon. Hecquard não passou em Badora, a terra de Kelefa, mas atravessou os territórios centrais do Kaabu. Ele, que viajava acompanhado por fulas do Futa Jalon, explica-nos como foi geralmente mal recebido nas aldeias de fulas pastores (Hecquard, 1853, p. 195) que eram pilhados tanto pelos fulas do Futa Jalon quanto pelos mandingas soninqués (p. 209).

Em Canquelefa, a capital do Paquissé (ou Paquésí, ou Pakis), terra de padjadincas que também falavam mandinga, Hecquard foi recebido por Mansa Bakar. Disse-lhe Mansa Bakar que:

¹³ OHAD, tape 40 A e B, 6/6/1968, Sherif Jobateh, *History of Kelepha Sanneh - Part 1*.

antes o Kaabu era um reino poderoso governado por um só príncipe casado há muito tempo com uma mulher. [...] Um dia apercebeu-se que esta lhe era infiel e [...] as dúvidas surgiram sobre a legitimidade dos seus filhos [...] Um marabu wolof estabeleceu-se em Pirada e aconselhou-o a fazer-se muçulmano [...] assim o fez e alguns dias depois [...] viu surgirem da terra três mulheres [...] Casou com as três [...] teve destas mulheres seis filhos – três rapazes e três raparigas. Seguindo os conselhos do marabu deu suas filhas em casamento aos três chefes mais poderosos do país e dividiu o seu reino em três partes iguais – ao primeiro o Kangaye, ao segundo Pourada e ao terceiro o Paquésí [Paquisse]. Para evitar que sucedesse o que já tanto o tinha atormentado decidiu que seriam os filhos rapazes de suas filhas a suceder aos seus filhos.

Após a sua morte os filhos da primeira mulher queriam governar, mas após uma longa guerra, os filhos das três mulheres vindas da terra, “apoiados pelo Futa Jalon, expulsaram seus irmãos para o Baixo Kaabu. Depois dessa época são as mulheres que transmitem a soberania e a nobreza” (Hecquard, 1853, p. 207).

O mito fundador do Kaabu e do surgir da matrilinearidade enquanto sistema de sucessão no império é bastante diferente de outras versões mais difundidas. Aqui, a matrilinearidade é imposta enquanto punição pela traição da mulher, enquanto noutras versões é uma mulher selvagem que pare filhas de pais desconhecidos a origem do sistema político matrilinear do Kaabu (ver Girard, 1992, para várias versões do mito fundador cabunca). Também na versão que Mansa Bakar contou a Hecquard, o Paquisse surge como um dos três territórios fundadores do Kaabu, enquanto outras versões referem Jimara, Pachana e Sama. Segundo a versão de Mansa Bakar, é um marabu wolof que aconselha o rei do Kaabu a converter-se ao Islão e é com o apoio do Futa Jalon que o famoso sistema de poder matrilinear do Kaabu é imposto. É uma versão que parece interessar a Mansa Bakar, de Paquisse, muçulmano, filho de um marabu e de uma mulher da terra¹⁴. As relações do Paquisse com o Futa Jalon eram desde o início do século XIX de muita proximidade. Diz Hecquard que Modi Abd el-Kader, o pai daquele que era Almami do Futa Jalon em 1850, se tinha vindo refugiar no Paquisse quando houve uma disputa pelo poder no Futa Jalon (Hecquard, 1853, p. 213).

A situação nos territórios vizinhos de Canquelefa não era muito diferente. Parte de Cantora, devido à guerra civil e ao facto de a cada instante ser pilhada pelos seus vizinhos, estava desde 1835 sob a proteção do Futa Jalon (Hecquard, 1853, p. 191). Com Pirada, território no qual se encontrava Cansala, as relações não eram tão

¹⁴ Interessante que de acordo com um *tarikh* sobre a história da família Sissé de Contuboel, estes terão migrado de Salum e vindo para o Paquisse onde dois destes marabus casaram com mulheres *nhantcho* de Canquelefa de nome Mariama Sane e Kumba Sane (Aladji Braima Sissé, Contuboel, entrevistado em junho de 2015).

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 as suas mulheres e sem escolta fora saqueado na aldeia de Manato, uma aldeia de mandingas muçulmanos e fulas pastores, e pretendia vingar-se da aldeia (p. 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.

Em 2015, em entrevista que realizámos em Canquelefa, a memória de Mansa Bakar está bastante presente. Segundo nos contaram, Mansa Bakar vivia isolado numa outra aldeia pois não o deixavam ser *mansa*. Aladji Secu Umaru Morofal (Marufu) visita Canquelefa e Mansa Bakar toma o poder com o apoio deste marabu e iniciam-se numerosas conversões ao Islão em Canquelefa. A partir daí coexistiram duas *tata* (fortalezas) em Canquelefa, uma dominada por Mansa Bakar, e outra por seus irmãos não muçulmanos. A tensão estava presente entre as duas *tata*. Quando Secu Umaru partiu os não muçulmanos assaltaram-no no caminho¹⁵. As tensões entre chefes aliados ao Futa Jalon e seus súbditos faziam-se sentir em outros territórios do Kaabu. No Ganadu, por exemplo, Tudé Mussá foi expulso em 1865 por seus súbditos que rejeitavam alianças ao Futa Jalon (Pélissier, 2001, p. 144).

*

Também Bijine, a famosa moricunda de Badora, teria relações próximas com o Futa. Desde a sua fundação a aldeia estava intimamente ligada à colónia jacanca de Touba, no Futa Jalon (Giesing & Vydrine, 2007, p. 184).

A versão de Sirifo Camara de Kelefa mostra tensão entre Kelefa e os marabus de Bijine. Quando Kelefa vai a

Bijine pedir a bênção [...] Por sete sextas-feiras eles apenas abençoaram Kelefa em Bijine / [...] / Na sua viagem de regresso encontrou alguns rapazes / Que tinham ido buscar lenha para as aulas da noite / [...] / Ele raptou sete rapazes do grupo e levou-os para Geba / Onde os trocou por munições e vinho.

Em Bijine, quando souberam da malvadeza de Kelefa disseram: “Vamos amaldiçoar Kelefa [...] rezar para que fique sempre bem longe daqui”. Kelefa responde aos de Bijine na porta da mesquita: “um dia irão precisar de mim, Kelefa / Na terra de Badora / Os fulas acabarão por governar esta terra” (Camara, 2010, p. 123). Uma versão da tradição oral recolhida em meados do século xx diz que Bakar Quidali e Tchernó Bolola, aqueles que mais tarde seriam os chefes do Forriá, eram hóspedes de um chefe biafada da aldeia de Quidali chamado Oiã¹⁶. O chefe tratava Bakar Qui-

¹⁵ Aladji Tidjani Sané, Canquelefa, maio de 2015.

dali como filho e deu-lhe inclusive sua sobrinha em casamento. Depois da morte de Oiã, não tendo este filhos crescidos que tomassem seu cargo, foi Bakar Quidali quem o substituiu e um pouco depois tomou definitivamente o poder. A partir de 1874-1876 e com o apoio do Futa Jalon, Bakar Quidali governa o Kaabu e o Futa Jalon¹⁷.

Esta versão parece estar de acordo com aquilo que se terá passado na terra de Kelefa. Se Kelefa mostra relutância face à presença fula-rinbé em Badora, esse não parece ter sido o caso do seu tio Sanka Nanki. De acordo com a tradição oral recolhida em Bricama e Bijine entre 1989 e 2000 por Giesing, Cissé, Mané, Turé e Biai, Sanka Nanki terá sido rei de Badora por mais de quarenta anos (provavelmente até 1864). Sanka convida os “fula-foro” da família Balde do Bundu e do Wuli a se estabelecerem em Badora. Um dos seus convidados casa-se com uma sua sobrinha (filha da sua irmã) e um filho deste casamento viria a disputar o poder em Badora.

Em 1863/4-1867 Wali Jilang foi o sucessor de Sanka Nanki e participa na defesa militar de Cansala e aí morre, tal como seus filhos e herdeiros. Não havendo herdeiros legítimos o conselho de anciãos nomeia Bukarinding Sanha, que é um sobrinho uterino da moransa Nanki em Bricama e que é assassinado por Bali Sanha (um ex-Balde). Bali Sanha, no fim do século dezanove, é legitimado por sua mãe ser sobrinha uterina de Sanka Nanki. Seu pai é um “fula-foro” do Bundu, de apelido Balde, que adotou o nome Sanha. A aldeia de Bijine, contudo, recusa-se a reconhecer a autoridade de Bali Sanha. Este pede ajuda a Mussa Molo, que no Tabaski de 1884 ataca Bijine. Galona Mane, guerreiro do Cossé, um outro território biafada, dirige um ataque contra Bali Sanha para se vingar do assassinato de Bukarinding Sanha. Bali é ferido e morto na aldeia de Sansankutoto (Badora) (Giesing & Vydrine, 2007, p. 345). Quando em 1884 Mussa Molo ataca Bijine os de Bijine pedem ajuda a Bakar Quidali, chefe fula-rinbé do Forriá, que, vendo a situação desfavorável, abandona os de Bijine à sua sorte. Como vingança, biafadas e mandingas de Cossé, Badora e Quinara, atacam as propriedades onde se produzia amendoim no Rio Grande de Buba. Bakar Quidali alia-se entretanto aos portugueses. Depois da vitória de Mussa Molo, Bali Sanha toma o poder em Badora. O seu filho, Bonco Sanha, seria um famoso régulo que primeiro lutou contra os portugueses junto com Infali Sonco e que mais tarde se aliou a estes. Badora tornou-se uma terra de três línguas: biafada, mandinga e fula.

*

Mussa Molo, que atacou Bijine no Tabaski de 1884, era filho de Alfa Molo, o fundador do Fuladu. O surgir do Fuladu tem sido explicado enquanto uma revolta dos

¹⁶ Relatório de Raúl Rodrigues Ferreira (Bafatá), Arquivos Históricos Nacionais, INEP. A personagem é também conhecida pelo nome de Dôiam ou Dooñaã, e é referida no *tarikh* de Bijine (Giesing & Vydrine, 2007, p. 220).

¹⁷ Ver Giesing e Vydrine (2007, pp. 194-220) para mais referências bibliográficas.

fulas-djiábé (gente de origem diversa, cativa dos fula-rinbé) contra seus senhores mandingas que os exploravam com tributos.

Alfa Molo (ou Molo Egge), nasceu por volta de 1800 em Sulabali e morreu em Dandum, próximo de Bafatá, em 1881. Diz-se que a batalha de Bercolon (c. 1850), que opôs as tropas de Alfa Saliu do Labé e os soninqués mandingas de Sancorla, o terá inspirado na revolta. Os fulas-djiábé de Alfa Molo terão participado depois na famosa batalha de Cansala (1865, ou 1866, ou 1867, ou 1868) aliados ao Futa Jalon (Cissé, 1978, p. 28) e aproximadamente nessa data declaram o estado do Fuladu, que se estendia do Firdu ao Corubal (Hawkins, 1980, p. 204).

Mais uma vez a situação não pode ser resumida de forma tão simples e não cabe dentro da dicotomia fula-mandinga. Exploremos alguns pormenores. Quando Alfa Molo tenta angariar os fulas do Firdu (rinbé e djiábé) para que se revoltassem contra os mandingas não muçulmanos, não consegue um apoio significativo e seus dois principais apoiantes são mandingas – Nfali Dahaba de Sumacunda e Jali Bamba Suso – que viajam com Alfa Molo até Kabada, onde conseguem um exército para atacar os não muçulmanos do Kaabu (Hawkins, 1980, p. 203). Durante toda a sua vida Alfa Molo manteve também uma relação especial com os chefes mandingas de Wuropana por estes, diz a tradição oral, o terem apoiado na conquista do Kaabu na década de 1860 (Sidibé, 2004, p. 14).

Os conflitos entre fulas-djiábé e fulas-rinbé marcaram fortemente a curta história do Fuladu. Os segundos rejeitaram sistematicamente a liderança de Alfa Molo por o considerarem um simples cativo. Em 1870, quando o exército do Labé ataca Infamara Mané que fora ajudar os mandingas do Firdu, o soberano de Labé exige a Alfa Molo que o Firdu seja entregue a Samba Egge, um fula-rinbé, o que Alfa Molo rejeita. Em 1873 dá-se uma nova revolta malsucedida de fulas-rinbé que queriam colocar Samba Egge como soberano (Cissé, 1978, p. 81). Também Nbuku Niapa, um fula-rinbé que Alfa Molo colocou como chefe, reclamava ter sido o seu exército a dar a vitória a Alfa Molo. Os dois mantiveram um conflito que se prolongou depois da morte dos dois, e opôs Mussa Molo e o filho de Nyapa, Sambel Serandim.

Também as relações com o Futa Jalon passaram por diversas fases. Se de início, por volta de 1867, o Fuladu pagava tributo ao Futa Jalon e recebia do Almami apoio militar, mais tarde, especialmente na liderança de Mussa Molo, surgiram conflitos (Hawkins, 1980, p. 206).

Alfa Molo, fortemente muçulmano, entrou também em conflito com o marabu djacanca Fodé Kaba Dumbuia de Kerewan. Os dois disputavam o papel de líderes da *jihad* contra os não muçulmanos.

Entre os fula-djiábé houve também diversos conflitos. Alfa Molo recrutou muitos clérigos muçulmanos para o Fuladu e encorajou as conversões ao Islão (Hawkins, 1980). 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 dos 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. Bakary Demba também se inimizou com Mussa devido aos europeus. Mussa achava que era mais benéfico as boas relações com portugueses, franceses e ingleses. Em 1880 assina um tratado com os portugueses, mas rapidamente se inimiza com estes. No final de 1891, com o apoio dos franceses, ataca e expulsa seu tio do Fuladu (Hawkins, 1980, p. 215). É também com o apoio dos franceses que em 1895, Mussa, decidido a incorporar o Paquise no Fuladu, ataca Canquelefa com 3 000 guerreiros e destrói a aldeia (Hawkins, 1980, p. 258).

*

O famoso *djidiu* gambiano, Mankeba Suso, numa gravação feita na Rádio Gâmbia em 1971 dizia sobre esses acontecimentos que Mussa Molo quando estava em Parumba tinha enviado a Bamandala, o mansa de Canquelefa, a seguinte mensagem: “Uma pessoa de Canquelefa falará três línguas. Vai falar fula, vai falar mandinga, e vai falar padjadinca”¹⁸.

Arfang Lasana Sanneh, de 78 anos, contou em 1975 a Bakary Sidibé sobre os acontecimentos em Canquelefa no final do século dezanove:

depois de Mansa Bakar veio Silati Jonying, depois Mabang Dala (ou Bamandala), e depois começou a guerra com os brancos e com os fulas. Mussa Molo estava em Parumba, próximo de Canquelefa, com os brancos e houve guerra com Canquelefa [...]. Escreveram uma carta a meu pai, Mabang Dala, dizendo que Mussa Molo vinha junto com os brancos. O meu pai foi então ao Futa pedir um exército. Foi falar com o Almami Bubakary a Timbo ou com Alfa Yaya a Labé. O pai de Alfa Yaya era Alfa Ibrahima de Labé. [...] O Almami Bakary foi à guerra em Cantora. Em Canquelefa Mansa Bakar disse-lhe que o queria homenagear, [...] queria dar-lhe uma mulher *nhantcho*. [...] Mansa Bakar escolheu Binta Jonying e deu-a ao Almami Bakary que a levou para Timbo [...]. Foi por esta confiança que meu pai foi a Timbo em busca de um exército [...] ele disse que ia visitar seu sogro, o Almami Bakary, mas meu pai encontrou guerra com os brancos em Timbo.

A mãe de Alfa Yaya chamava-se Kumancho e era de Sama. Mansa Bure era seu pai. Ela não era *nhantcho* [...] Quando os *nhantcho* terminaram em Sama, Mansa Bure veio a Canquelefa em busca de uma mulher

¹⁸ OHAD, tape 112A, Mankeba Suso, Radio Gambia, 22/12/1971.

nhantcho e deram-lhe Jonying, que deu à luz Kumancho, a mãe de Alfa Yaya.

O Futa fez três guerras no Kaabu. Em Tabajang, onde Silati Ngaleng ficou famoso, o velho Alfa Yaya veio fazer guerra. Em Sankola vieram fazer guerra, mas os do Futa foram atacados por uma *ninkinanka* e Alfa Yaya mandou retirar. Foram para Bercolon, e ali passaram dificuldades e os cabuncas ganharam a guerra. A última guerra foi em Cansala, aquela a que chamam *turuban*. Algum dos territórios (*banko*) cabuncas vieram ajudar em *turuban*? Não. Em *turuban*, apenas os soninqués lutaram entre eles e a causa do conflito foram os saraculés de Manda. Os saraculés migraram para Manda e construíram uma aldeia na fronteira francesa e inglesa chamada Manda Duwani. Eles eram poderosos, com muitas riquezas. Os *nhantcho* reuniram-se e decidiram tomar as riquezas deles. Silati Jonying, que meu pai, Mabang Dala, sucedeu em Canquelefa, fez seus estudos em Manda, era estudante dos mandingas, e disse aos *nhantcho*: eles são apenas marabus saraculés, não são guerreiros. Mas os *nhantcho* não aceitaram. Silati contou aos mandingas que iriam ser atacados e quando os *nhantcho* chegaram ninguém estava. Silati escreveu uma carta ao Almami Omar chamando-lhe sogro e que os seus parentes soninqué, os *nhantcho*, o envergonharam perante os olhos dos marabus. Cansala começou por isto e por isto o Futa veio para Cansala. Nesse tempo o Paquisse era o mais poderoso e nem só uma *moransa* soninqué foi para os ajudar¹⁹.

Lasana Sanneh mostra como Canquelefa mantinha relações próximas com o Futa, que as mulheres do Paquisse casavam no Futa, e mostra também que *turuban*, ou a guerra de Cansala, não foi de forma alguma uma guerra do Kaabu ou dos soninqués do Kaabu contra os fulas do Futa Jalon. Esse Kaabu mandinga-soninqué unificado não existia durante o século XIX e era constituído por uma multiplicidade de interesses.

Conclusão

Pretendemos mostrar durante o artigo que a utilização das categorias étnicas mandinga e fula, por si só, não é suficiente para falar de acontecimentos do século dezanove, e sobretudo não é suficiente para falar do Kaabu e do Fuladu. Nada de muito novo a quem tenha lido os trabalhos de Hawkins (1980), Péliissier (2001) e Giesing e Vydrine (2007). Aliás, quem escreveu sobre o Kaabu sem utilizar como ponto de partida o Kaabu ou o Fuladu, tem geralmente chegado a histórias bastante mais complexas e diversas que a ideia de um grande império mandinga derrotado por fulas.

¹⁹ OHAD, Tape 559A.

Concluamos com Kelefa.

Sirifo Camara diz que as pessoas de Quinara usam as palavras “*maalóóba, maabajóo, maasumóo*”. As pessoas do Kaabu falam da “*tiyadinóo, tiyafatóo, e tiyakesóo*” (Camara, 2010, p. 5). Nestas linhas enigmáticas o *griot* faz uma equivalência entre as três matrilineagens dos biafadas (*maalóóba, maabajóo, maasumóo*) e as matrilineagens (?) do Kaabu, de que pouco ou nada se tem falado, e designadas pelas diferentes partes do amendoim (*tiyadinóo, tiyafatóo, e tiyakesóo*). Diz Bertrand-Bocandé, na única referência que encontramos a essas mesmas palavras saídas do amendoim e em torno do qual se estruturaria o sistema de poder cabunça, que:

no Cabou há uma casta à parte, um sangue privilegiado que, transmitido pelas mulheres se perde nos homens na terceira geração. As mulheres que beneficiam da primeira distinção são designadas pelo nome Taiba; sua filha mais velha ou seu parente mais próximo herda este título. Os filhos de Taiba são chamados Mansacoli; eles tornam-se chefes de território ou de aldeia. Os filhos de Mansacoli têm o título de Tiandi (amêndoa do amendoim). Os filhos de Tiandi são os Tiafata (película do amendoim). Os filhos de Tiafata são os Tiaombo (a última casca do amendoim, para lá da qual não há nada mais senão terra) (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 268).

Kelefa, como djola de Badora, ou biafada, seria, como diz o *griot*, um *malobal*, um *massim*, ou um *mabuaji*, as três matrilineagens biafadas.

Marcelino Marques de Barros, padre guineense, o primeiro autor de estudos sobre o crioulo, deixa-nos uma curiosa descrição do funeral de uma importante personagem das praças da Guiné e um contemporâneo de Kelefa Sane: o governador e traficante de escravos (ou filho de) Honório Pereira Barreto, que morreu em 1859 no Ilhéu do Rei diante de Bissau. Diz o padre:

Honraram o seu funeral mais de trinta mil pessoas: 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 immortal (Marques de Barros, 1887, p. 79).

Honório Barreto, que seria de origem cassanga ou banhun, teve no seu funeral, em maior número, “os descendentes de ‘Máximo’, ‘Malobal’, e ‘Mábago’”, talvez também três matrilineagens cassangas ou banhuns durante o século dezanove. Destas matrilineagens não conseguimos hoje referências mas sabemos que o fanado de banhuns e cassangas (o *cossê*) tem muitíssimas semelhanças com o *fanado* de biafadas (*djag*) e com o de nalus (*mbantcho*), como também sabemos que nalus também têm as matrilineagens *malobal, massim* e *mabuaji* que são, em parte, partilhadas pelos oincas e padjadincas, como também sabemos que no Ilhéu do Rei, onde morreu Honório, sai o sangue das vacas mortas num certo local em Buduco de Quinara, e

que certas linhagens papel de Bissau têm ligações muito próximas com certas matrinhagens de *massim* biafada de Quinara. Sabemos ainda que certos bijagós de Canhabaque vão lavrar mancarra e buscar o fanado a Ganafa, no Cubisseque.

Continuamos, em grande medida, obcecados em falar de etnias de uma forma estanque, repetindo uma e outra vez o modelo da antropologia colonial – isto é, o de gente dividida em etnias sem história. A atenção continua a ser dada, quase em exclusivo, àquilo que separa e não ao que une.

Referências bibliográficas

- Bertrand-Bocandé, E. (1849). Notes sur la Guinée Portugaise ou Sénégal méridionale. *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 3^a série, tomo XI, 65-66 (maio-junho), pp. 265-350; tomo XII, 67-68 (julho-agosto), pp. 57-93.
- Bertrand-Bocandé, E. (1851). Extrait d'une lettre de M. Bertrand Bocandé, résident français à Karabanne (Cazamance) à M. Ferdinand-Denis le 2 février 1851. *Bulletin de la Société de Géographie*, série 4, vol. 2, pp. 414-418.
- Bühnen, S. (1992). Place names as an historical source: An introduction with examples from Southern Senegambia and Germany. *History in Africa*, 19, pp. 45-101.
- Camara, S. (Ed.) (2010). *The epic of Kelefaa Saane* (S. Camara, Trad.). Bloomington: Indiana University Press.
- Carreira, A. (1963). *Duas cartas topográficas de Graça Falção (1894-1897) e a expansão do islamismo no rio Farim*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Cissé, N. (1978). *La fin de Kaabu et le début du royaume du Fuladu*. Dissertação de mestrado, Université de Dakar, Dacar, Senegal.
- Conrad, D. C. (1979). Kelefa Saane: His career recounted by two mandinka bards by Gordon Innes, 1978, *The Journal of African History*, 20(2), 314.
- Fisher, H. J. (1979). Kelefa Saane: His career recounted by two Mandinka bards by Gordon Innes. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42(2), 410-441.
- Giesing, C. & Vydrine, V. (2007). *Ta:rikh mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des mandinka et des sòninkee du Kaabu*. Leiden & Boston: Brill.
- Girard, J. (1992). *L'or du Bambouk. Une dynamique de civilisation ouest-africaine. Du royaume de Gabou à la Casamance*. Genebra: Georg.
- Hawkins, J. B. (1980). *Conflict, interaction, and change in Guinea-Bissau: Fulbe expansion and its impact, 1850-1900*. Tese de doutoramento em Filosofia, University of California, Los Angeles, USA.
- Hecquard, H. (1853). *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*. Paris: Imprimerie de Bénard et Compagnie.

- Innes, G. (1978). *Kelefa Sane. His career recounted by two mandinka bards*. Londres: School of Oriental and African Studies.
- Johnson, J. W. (1980). Review of Kelefa Saane: His career recounted by two mandinka bards, ed. Gordon Innes. *Research in African Literatures*, 11(3), 392-397.
- Knight, R. (1982). Review of Kelefa Saane: His career recounted by two Mandinka bards, ed. Gordon Innes, *Ethnomusicology*, 6(1), 168-170.
- Konaté, S. (2013). Review essay: Authentic rendition of Kelefa Saane or same old thing? *African Studies Quarterly*, 13(4), 89-94.
- Lopes, C. (1999). Kaabunké: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. (M. A. Júdice & L. Júdice, Trad.). Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses (CNDP).
- Marques de Barros, M. (1887). Honório Barreto: Traços de sua phisionomia phisica e moral. *As Colónias Portuguezas*. 13-14, pp. 78-79.
- Mané, M. (1975). *Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIXe siècle*. Dissertação de mestrado, Universidade Cheikh Anta Diop, Dacar, Senegal.
- Mané, M. (1976). Contribution à l'Histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle, BIFAN, v. XL, serie B, n°. 1, 87-159.
- Mané, M. (1979). *Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle*. Dacar: IFAN.
- Mollien, G.-T. (1889). *Découverte des sources du Sénégal et de la Gambie en 1818; précédée d'un récit inédit du naufrage de la Méduse*. Paris: C. Delagrave.
- Mota, A. T. (1980). Les relations de l'ancien Gabou avec quelques états voisins. *Ethiopiennes*, 28.
- Niane, D. T. (1989). *Histoire des mandingues de l'Ouest: Le royaume du Gabou*. Paris: Karthala & Association ARSAN.
- Pélissier, R. (2001). *História da Guiné: Portugueses e africanos na Senegâmbia, 1841-1936*. Lisboa: Estampa.
- Peres, D. (1952). *Planta da praça de Bissau e suas adjacentes de Bernardino António Álvares de Andrade*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Sidibé, B. (2004). *A brief history of Kaabu and Fuladu (1300-1930): Narrative based on some oral traditions of the Senegambia (West Africa)*. Turim: L'Harmattan.
- Wright, 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, D. (1997). *The world and a very small place in Africa*. Nova Iorque & Londres: M.E. Sharpe.