

Riqueza, poder e guerra no Kaabu

Manuel Bivar¹

Resumo

A historiografia sobre a Senegâmbia do Sul tem dividido esta região entre interior e costa, Estado e não Estado. Tentamos mostrar que não foi assim e que várias características descritas para os povos da costa senegambiana estavam presentes no interior. Olhamos sobretudo para o Kaabu.

Palavras-chave

Senegâmbia; Kaabu; chefia; riqueza; poder.

Manuscrito submetido a 27 de julho de 2018
Aceite a 17 de abril de 2019



Política de Privacidade
CC-BY-NC | *Open Access*
Creative Commons

¹ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil | manuelbivar@gmail.com

*Rikesa, puder ku guera na Kaabu*²

Manuel Bivar

Rusumu

Tudu ora ki stória di Senegambia di Bas ta kontadu, sempri e ta pudu dividimenti na metadi di ladu di intirior ku kil di boka di mar, o entri kil ki di Stadu ku kil ki ka Stadu. No misti mostra kuma kila i ka asin ki sedu, na bardadi i ten manga di kusas ku faladu sobri djintis ku pertu mar na Senegambia ku ta ten tan na intirior. No na djubi diritu kuma ki es kusas ieraba na Kaabu.

Nomi-tchabi

Senegambia; Kaabu; chefundadi; rikesa; puder.

² Nota de edição: A ortografia do kriol segue o modelo proposto em Scantamburlo, L., *Dicionário do Guineense*, Vol. 2 (FASPEBI, Bubaque, 2002) e em Scantamburlo, L., *O Léxico do Crioulo Guineense e as suas Relações com o Português* (Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013).

I. Introdução e metodologia

A Senegâmbia do Sul³ é normalmente descrita recorrendo à dicotomia interior-costa. A dicotomia é explicada historicamente da seguinte forma: no século XII ou XIII povos falantes de línguas mandé migram do Alto Níger para a costa e aí introduzem novos sistemas políticos e Estados tributários do império do Mali. No século XIII, com a famosa expedição de Tiramakan Traoré, o poder do Mali é consolidado na Senegâmbia do Sul. O Kaabu, a província mais ocidental do império, controla a área entre os rios Gâmbia e Geba. No século XV, o Mali fragmenta-se e o Kaabu independente torna-se a principal potência política da região. As populações indígenas do interior da Senegâmbia do Sul – tendas, biafadas, nalus, banhuns, landumãs e cocolis – são expulsas ou absorvidas pelo novo reino. O sistema social tripartido do Mandé é instituído e a sociedade dividida em castas. Nas savanas do interior da Senegâmbia do Sul, o Estado. A lama, o mangal e as florestas da costa seguem ocupados por gente acéfala, com ausência de grandes estruturas políticas, organizada em territórios de linhagens e que ali vive acossada pelos Estados do interior. Apesar de não haver centralização política, extensas redes comerciais ligam os povos costeiros e trazem a cola, o ferro, a malagueta e o índigo das florestas da Serra Leoa até ao norte, aos rios Geba, Cacheu, Casamansa e Gâmbia. Ali, estes produtos, e o sal e o peixe seco, são vendidos a mercadores mandé que os fazem seguir para o Sael e o Saara. Um segundo encontro se dá quando portugueses, e depois outros europeus, chegam à costa em meados do século XV. Novos portos no Atlântico, novas rotas comerciais, multidões vendidas como escravizados e novas sociedades mestiças. O Kaabu, o Estado que controla o interior da Senegâmbia do Sul, seria durante os séculos XVI, XVII e XVIII o principal vendedor de escravizados. No Futa Jalon, pastores fulas e muçulmanos iniciam pequenas jades contra seus vizinhos mandingas a partir de 1700. Nas décadas seguintes a população fula aumenta com gente vinda do norte, das teocracias do Bundu e do Futa Toro. Em 1750 os fulas muçulmanos triunfam e por volta de 1850 os fulas que viviam no Kaabu e pagavam tributo aos mandingas organizam-se e revoltam-se contra seus senhores. Aliados aos fulas do Futa

³ Termo geográfico não empregue localmente e que parece ter sido utilizado por escrito pela primeira vez por Bertrand Bocandé em 1849 para se referir à região entre a margem norte do Rio Gâmbia e as margens do Rio Corubal. Stephan Bühnen (1992) expande o termo utilizado por Bocandé e utiliza-o para a região entre a margem norte do Rio Gâmbia e o Rio Grande de Buba. Este território corresponde à parte central do que as fontes portuguesas dos séculos XVI e XVII chamaram os Rios da Guiné do Cabo Verde (do Rio Senegal à Serra Leoa) mas estende-se para interior e inclui o Kaabu. Aqui estendemos a Senegâmbia do Sul para sul, para incluir os territórios biafadas, nalus, bagas e landumãs e para leste para incluir o Futa Jalon e os territórios pajadincas, jaloncas, cocolis e tendas (ou a região que nas fontes dos séculos XVI e XVII é referida como habitada por biafadas, cocolis e sapes).

Jalon, derrotam os mandingas do Kaabu numa famosa batalha que se deu em Kansalá por volta de 1865. O interior torna-se progressivamente muçulmano. Feitas as divisões de Berlim, os brancos atacam, e no final do século XIX controlam o território.

Interior e costa, Estado e acefalia, mangal e savana, animismo e Islão. Dicotomias que são mantra em tudo quanto é publicação sobre a região (p.e. Barry, 1988; Brooks, 1993; Havik, 2004; Hawthorne, 2010; Knörr & Trajano Filho, 2010).

Paul Richards propôs que se olhasse para as sociedades descentralizadas da costa senegambiana da mesma forma que olhamos para os quilombos e *maroons* das Américas. As sociedades descentralizadas ter-se-iam formado na tensão e resistência aos Estados do interior (Richards, 2007, citado em Sarró, 2010).

Walter Hawthorne (2010) refutou recentemente a tese do Estado predatório que relacionava a formação de Estados na África Ocidental com o tráfico atlântico de pessoas e que via as sociedades descentralizadas como reservatórios onde o Estado fazia cativos. Hawthorne (2010) diz em seu estudo sobre os balanta-brassa, sociedade costeira e descentralizada, que estes, quando ameaçados pelos ataques do poderoso Estado do Kaabu, construíram povoações fortificadas e perto dos mangais onde se defenderam com sucesso. Não só não tinham sido repositório de escravos como venderam pessoas e obtiveram o ferro necessário para defesa e a revolução de seu sistema agrícola. Em 2010, Hawthorne, seguindo as ideias de Robert Baum para os djola de Casamansa (1999), expandiu sua teoria para toda a região costeira da Senegâmbia do Sul mostrando que as pessoas escravizadas enviadas de Bissau e Cacheu para a Amazônia pela Companhia do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, tinham sido, na maioria, vendidas pelas sociedades costeiras. Apesar da participação no tráfico, estas sociedades tomaram medidas para assegurar a igualdade material dos seus membros. Quem se destacava acumulando riqueza arriscava-se a ser considerado feiticeiro e vendido como escravo. Assim, as sociedades da costa ter-se-iam mantido pequenas e sem grandes hierarquias.

A ideia de um interior da Senegâmbia do Sul ocupado pelo Estado é contudo recente e parece ter surgido quando o Kaabu apareceu para a historiografia em 1972. Em 1972, no Congresso de Estudos Mandingas de Londres, são apresentadas várias comunicações sobre o Kaabu. Sékéné Mody Cissoko (1969, 1981), Bakary Sidibé (1972), Mamadou Mané (1979) e Noah Cissé (1978), baseados em tradições orais que recolheram na Gâmbia, em Casamansa e na Guiné-Bissau, sistematizaram a história do império. O Colóquio das Tradições Orais do Kaabu de 1980, realizado em Dacar, é o apogeu da historiografia do Kaabu. No colóquio, vários historiadores apresentaram suas pesquisas, depois reunidas num número especial da revista *Éthiopiennes*⁴.

⁴ *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 28, 1980.

Depois do colóquio de 1980 inúmeros traços da civilização kaabunké surgem por todo o lado. A influência do império passa a ser visível nas formas de organização política, nas estruturas sociais e económicas, nos signos culturais, nas interseções linguísticas, etc., etc. (Lopes, 1999, p. 23). Forrest não hesita em afirmar que o Kaabu foi “de longe, a mais significativa das entidades pré-coloniais da região” (Forrest, 2003, p. 39).

Antes de existir Kaabu para a historiografia o mapa político da região era radicalmente diferente. Walter Rodney, um dos primeiros a tentar quebrar as fronteiras coloniais e escrever uma história regional da Senegâmbia (ou Upper Guinea Coast, a região entre o delta do Sine Salum e a Serra Leoa, entre o mar e as montanhas do Futa Jalon) em 1970, diz que como resultado da expansão da influência mandé a região foi dividida em províncias e cada uma tinha seu *farim* (governador). No início do século XVI haveria cinco farinados: Braço, Cabo (ou Kaabu), Concho ou Susu, Cocoli e Caputa, que, no século XVII, não tinham unidade ou qualquer ligação política ativa com o Sudão (Rodney, 1970, p. 27). No mapa político do final do século XVII apresentado por Rodney, no interior da Senegâmbia do Sul são representados mandingas, djaloncas, landumãs, biafadas e fulas. No mapa atual, o interior é dominado por uma grande entidade política – o Kaabu. É que quando Rodney escreveu *A History of the Upper Guinea Coast* não havia ainda Kaabu.

O aparecimento do Kaabu veio simplificar e pôr certa ordem na confusão que dificultava as análises e os modelos históricos:

Há poucos países no mundo que apresentem uma tão grande variedade de raças humanas quanto a parte da África ocidental que se estende do rio Gâmbia à fronteira franco-inglesa da Serra Leoa. O viajante se encontrará diante de um verdadeiro pandemónio (Maclaud, 1906, p. 83).

A diversidade “que é de enlouquecer” da Senegâmbia do Sul, como resumiu recentemente o linguista Incanha Intumbo, tornou-se mais compreensível e palatável para o pesquisador.

Depois do surgir do Kaabu a ideia de uma costa ocupada por sociedades descentralizadas e um interior ocupado por Estados tornou-se inquestionável. Carlos Lopes, ao explicar suas motivações para a escolha do tema de sua tese de doutoramento sobre o Kaabu diz que o preocupava a ideia difundida por Amílcar Cabral de que teriam sido as “etnias horizontais e ‘animistas’ e que se encontravam perto da costa” a exercer uma resistência mais forte ao colonialismo. Para Lopes, “uma análise histórica cuidada revelará, porém, que os Malinké mantiveram um domínio estatal do território que corresponde atualmente à Guiné-Bissau (e uma boa parte dos países vizinhos) durante quase cinco séculos” e quis mostrar que “os povos do interior com uma capacidade organizativa e uma tradição sócio-cultural muito mais afirmativa do que a das outras etnias, desempenharam um papel não negligenciável

numa resistência tradicional” (Lopes, 1999, p. 21). A coincidência feita por Lopes entre costa e povos animistas e horizontais não é de Cabral, ao contrário do que afirma Lopes. No famoso texto de Cabral, *Unidade e Luta*, a sociedade balanta, horizontal, é comparada às sociedades manjaca e fula, verticais e com chefes. Os chefes, aliciados pelos portugueses, teriam tornado a adesão de manjacos e fulas à luta armada contra o colonialismo mais difícil. Os manjacos habitam a região costeira da Guiné-Bissau...

Se utilizarmos exclusivamente critérios de dimensão e ocupação de território, a ideia de um interior ocupado por um grande Estado *versus* uma costa de pequenas sociedades descentralizadas cai. É na descrição dos territórios biafadas feita por Teixeira da Mota que se esfacela o modelo regional de divisão entre interior e costa. Durante 25 anos Mota recolheu topónimos e tradições orais biafadas. Com o apoio das fontes escritas fez uma carta do país biafada no século XVII e verificou que este ocupava um terço da atual Guiné-Bissau (Mota, 1969). O país biafada estendia-se da costa ao interior, acompanhava o curso dos rios Geba e Corubal, e manteve as fronteiras estáveis até ao século XIX quando foi tomado pelos fulas do Futa Jalon. A carta desenhada por Teixeira da Mota parece ser suficiente para acabar com a ideia de sociedades que ocupam pequenos territórios na costa.

O texto apresentado por Teixeira da Mota no colóquio do Kaabu em Dacar (Mota, 1980) percorre todas as fontes escritas utilizadas pelos historiadores para falar do Kaabu, que são, aliás, muito poucas. Seu texto mostra que a ideia de um Kaabu grande Estado que dominou o interior senegambiano do século XV ao XIX não tem sustentação histórica. Diz Mota o seguinte: As primeiras fontes escritas sobre a região, dos séculos XV, XVI e XVII, falam de uma repartição do território por vários farins (ou governadores) mandingas a quem diversas nações, ou grupos étnicos, de alguma forma obedeciam. Desta obediência pouco sabemos. Mota refere exhaustivamente nomes de diferentes gentes e mostra-nos como o Kaabu veio para simplificar. As poucas fontes escritas existentes até ao século XVII permitem afirmar que não faz sentido resumir o mapa político do interior da Senegâmbia do Sul ao Kaabu ou resumir a costa a uma diversidade de pequenos povos descentralizados. Nos séculos seguintes, estruturas políticas, do interior e da costa, parecem ter seguido uma tendência geral de fragmentação. O Kaabu não terá sido exceção. Do século XVIII não se conhecem fontes escritas sobre o Kaabu. Labat fala do rei do Cabo em 1728, mas seu trabalho é uma cópia das memórias de André Brue, que plagiou o texto de La Courbe de 1685. Carlos Lopes (1999) faz uma ótima recolha de cartas antigas, dos séculos XVIII e XIX, para tirar conclusões sobre a localização e extensão do Kaabu. Organiza os mapas por ordem cronológica e nota que cartas de 1756, 1760, 1795, 1800 assinam a residência do rei do Kaabu. É contudo bastante claro que as cartas do século

xviii apresentadas por Lopes são cópia de uma carta de 1685 atribuída a La Courbe⁵. Os conhecimentos geográficos melhoram no século XIX e a casa do rei do Kaabu desaparece.

Paul Hair (1967) fez um inventário etnolinguístico da costa da Guiné (entre o rio Senegal e o rio Camarões) nos séculos XVI e XVII e comparou-o com outro dos anos 1960. Notou uma impressionante continuidade geográfica nas fronteiras etnolinguísticas. As exceções que encontra são “banhuns, biafadas, bagas e buloms” que “parecem ter retraído consideravelmente enquanto os balantas se terão expandido” (Hair, 1967, p. 266). Ou seja, é na Senegâmbia do Sul que parecem ter ocorrido as maiores diferenças. Os biafadas perderam seus territórios com as conquistas do Futa Jalon no século XIX. Banhuns e cassangas praticamente desaparecem a partir do século XVIII devido à expansão balanta e jola. Walter Hawthorne (2010) em seu estudo sobre os balantas diz que estes resistiram com eficácia aos ataques do Kaabu escondidos nos mangais da costa. A ideia é interessante mas não há praticamente referência de ataques mandingas do interior aos balantas da costa. Há, sim, referências a ataques de balantas a mandingas. No final do século XVII 450 balantas apoiam o capitão-mor de Cacheu num ataque contra os mandingas de Farim⁶ e em meados do século XIX os balantas atacavam mandingas muçulmanos nas margens do rio Casamansa (Hecquard, 1853, p. 125). A ideia de um povo apossado não parece fazer sentido. Bala Sadio (2002) mostra como os balantas se expandem a partir de final do século XVII. De seus territórios, entre os rios Geba e Cacheu, atacaram e tomaram parte das margens do rio Casamansa. No início do século XIX conquistaram Brikama, a capital dos banhuns, e em 1838, quando os franceses tentam ocupar a região, são os balantas que os combatem. No final do século XIX, já durante o período colonial, migram para sul e ocupam as regiões costeiras de nalus e biafadas. Surpreende-nos que seja tão forte em Hawthorne, que fez um estudo sobre os balantas, a ideia de uma costa dividida em pequenas unidades territoriais descentralizadas e um interior ocupado por Estados. Pequenas em comparação com o quê? Para o século XIX, se compararmos os territórios balantas e o Kaabu, não veremos grandes diferenças de área. Poderíamos dar outros exemplos. Até ao século XVIII o rei de Bissau controlava a região de Bissau a Cacheu. Quando o poder do rei de Bissau desaparece o rei papel de Bassarel expande seus territórios e no final do século XIX controla 40 aldeias (Carreira, 1984, p. 15). Tudo na costa...

⁵ *Pays Compris entre le Cap Vert & les Îles des Sauvages près du Cap Tagrin* de Mr. de la Courbe, 1685, disponível em www.gallica.com.

⁶ AHU, Guiné, Caixa 2, Carta de Santos Vidigal Castanho ao rei de Portugal, 24 de março de 1697.

A dimensão das unidades políticas não parece ser critério suficiente para a divisão entre interior e costa.

Hawthorne (2010) sugere que na região costeira se mantiveram práticas que impediram a acumulação não coletiva. Aqui pretendemos mostrar que estas práticas não podem servir a divisão por estarem também presentes no interior.

A ideia de um Kaabu mandinga e herdeiro do Mali parece estar na base de algumas ideias aplicadas ao interior senegambiano. Sobre o fato de não fazer qualquer sentido falar de um Kaabu mandinga já tivemos oportunidade de o mostrar em outro lugar (Abrantes, 2018, pp. 71-84). Seguimos nesse ponto as ideias de Donald Wright, que utilizando tradições orais, escreveu uma história do Niumi, pequeno Estado mandinga das margens do rio Gâmbia. Nos anos seguintes demonstrou que a interpretação que fez dessas tradições orais não foi correta (Wright, 1985, 1991). Depois de anos analisando tradições orais mandingas entendeu que sua premissa básica sobre a etnicidade mandinga – a de que Niumi era um Estado mandinga, povoado por mandingas, com ligações ao Mandé e às terras do Alto Níger – estava errada e ligada a uma versão moderna de etnicidade. Esta premissa impediu-o de estar atento a outras definições de etnicidade utilizadas no passado, por exemplo ao termo *niu-minka*, ou habitante de Niumi, entretanto substituído no período colonial por mandinga. O assunto mais repetido nas tradições orais recolhidas em Niumi, tal como nas do Kaabu, era o da migração do Alto Níger para a costa e a epopeia de Tiramakan Traoré, enviado por Sundjata Keita para conquistar os territórios junto ao mar e os anexar ao Mali. Muita gente se reclamava descendente dos companheiros de Tiramakan. Para Wright esta seria uma tentativa de explicar simbolicamente o longo processo que levou à presente situação étnica naquele território. Se o Niumi é hoje um território mandinga, povoado por mandingas, isso teria que ser explicado, e a forma mais eficaz de o fazer era através de eventos cataclísmicos como migração e conquista. Nos cinco ou seis séculos antes de 1900 as pessoas que viveram em Niumi não eram mandingas no sentido contemporâneo do termo mas antes uma mistura de gente de diferentes famílias, regiões e culturas, e que falavam diferentes línguas. Em determinado período histórico uma língua dominava de acordo com diferentes circunstâncias na política regional. As instituições políticas em Niumi, diz Wright, eram bem mais próximas das de outros grupos senegambianos que das consideradas tipicamente mandé.

O que Wright disse de Niumi acreditamos que se pode dizer do Kaabu. A premissa básica dos estudos sobre o Kaabu é de que foi uma formação política mandinga. As tradições orais de griôs sobre o Kaabu têm uma estrutura que se inicia com a fundação do Estado seguida de um período em que nada acontece e terminam com a grande batalha final de Kansalá. A historiografia sobre o Kaabu (Lopes, 1999; Mané, 1976, 1991; Niane, 1989; Sidibé, 2004) seguiu o tempo das tradições orais. Tudo aqui-

lo que não é considerado mandinga é remetido para um tempo antes da chegada de Tiramakan, que ninguém sabe ou quer saber quando foi. A categoria mandinga do presente foi transposta para o passado sem qualquer hesitação. O processo de mandinguização e islamização é encarado como algo natural, linear e no sentido da história. A história do fim do Kaabu, contada enquanto uma oposição de fulas e mandingas, é o exemplo acabado de como a historiografia tem transposto categorias do presente para o passado. Estas categorias, por si só, não dizem nada sobre o século XIX e simplificam alianças e conflitos múltiplos.

O Kaabu tem sido considerado o “verdadeiro herdeiro” do império do Mali e os historiadores têm visto utilidade nas comparações. “Toda a estrutura da *mansaya* (poder político), bem como a hierarquização social malinquê, foi transmitida ao Kaabu” (Lopes, 2005, p. 12). Para entender o Kaabu devemos olhar para o Mali. Tentemos a concordar, mas há vários impérios do Mali e uns mais úteis que outros para a comparação.

Em 1996 Jan Jansen publicou dois artigos sobre o Mali. A versão mais aceite diz que o império se desmoronou progressivamente a partir do século XIV. Djibril Tamsir Niane e Yves Person encontraram no *Tarikh as-Sudan*, do século XVII, a confirmação: “a população do império do Mali divide-se em três grupos. Cada um deles tem um pretendente a sultão. Dois caides não reconhecem a autoridade destes soberanos e se declaram igualmente independentes. Cada um com seus domínios” (Jansen, 1996a, p. 102). Neste trecho viram um império desfeito e em dissolução. Jansen não concorda e diz que o Mali sempre foi fragmentado. As fontes escritas são poucas e os historiadores recorreram sobretudo a tradições orais. Jansen diz que foram cometidos erros metodológicos significativos na sua análise e que tradições orais que não estavam de acordo com a imagem europeia idealizada de império foram descartadas. Segundo os historiadores havia uma única capital e uma única família com direito ao trono de Sundjata. Para Jansen estas ideias se devem a um não entendimento do estatuto do irmão mais novo nas genealogias do Mandé. A sociedade mandé tem um sistema de parentesco patrilinear e um sistema de casamento virilocal. Os filhos homens ficam na casa do pai e as mulheres casam fora. No dia a dia a posição do irmão mais novo é semelhante à do irmão mais velho, mas em caso de dificuldades o irmão mais novo é forçado a partir já que é o irmão mais velho que herda o pai. Tanto nas tradições orais quanto na vida o destino do irmão mais novo está relacionado com atividades externas à casa paterna – comércio e guerra. A posição de irmão mais novo nas genealogias do Mandé significa liderança em caso de ameaça externa, ou seja, a posição de *keletigui* (chefe de guerra). O irmão mais velho pode ser *mansa* (chefe) mas não *keletigui*. Tal como a posição de irmão mais novo na casa paterna implica a distribuição dos ganhos obtidos fora, na guerra o *keletigui* é obrigado a distribuir o saque. O Mali seria uma sociedade segmentária, dividida em

pequenos territórios, na qual a guerra era a razão e o idioma de cooperação. Um “Estado guerreiro” onde a guerra entre territórios era constante, mas em caso de ameaça externa a aliança era feita. Jansen sugere que a figura do *keletigui* em tempos de guerra possa ter sido confundida com a de imperador. Em tempos de paz havia divisão e “em tempos turbulentos o herói era bem-vindo” (Jansen, 1996b, p. 681).

O último imperador do Kaabu teria sido Janqui Wali, que em meados do século XIX resistiu aos ataques do Futa Jalon em sua *tata* (fortaleza) de Kansalá. Quando tudo estava perdido ateou fogo ao paiol de pólvora e matou tudo e todos. Os griôs não se cansam de cantar este episódio a que chamam *turubam*, o “fim da sementeira” em mandinga. Parece-nos que Janqui Wali é mais bem descrito enquanto um *keletigui* e o procuraremos mostrar.

Também no Kaabu, as fontes escritas são escassas e as tradições orais têm sido a principal fonte utilizada pelos historiadores. René Pélissier, que escreveu dois detelhados volumes sobre a resistência ao colonialismo português no século XIX na Senegâmbia do Sul, diz que:

Por mais inacreditável que pareça, se os autores portugueses [...] sabem bem que Farim e Geba fazem frente aos mandingas e se têm algumas luzes sobre a organização desta sociedade, não citam um Estado, um regulado, um nome de régulo contemporâneo. O “Império” de Gabu, tão cantado pelos bardos ulteriores, é tão desconhecido das fontes portuguesas da época que só aparece no pretérito. Esta ignorância é tão manifesta que o essencial dos dados reunidos pelos portugueses sobre o Gabu e o Futa-Jalon, no século XIX, é de origem francesa (Pélissier, 2001, p. 70).

Apenas em 1948 foi publicado um livro em português que refere o Kaabu (Caroço, 1948) e que é uma coleção de tradições orais recolhidas na década de 1930, quase exclusivamente baseada no manuscrito ajami de Bijine, uma famosa aldeia de marabus da Guiné-Bissau. Os textos franceses, como diz Pélissier, dão informações mais detalhadas, mas são poucos. Mollien atravessa o Kaabu em 1817. Sai de Casamansa, vai ao Futa Jalon, a Geba e a Bissau. Do Kaabu dá-nos poucas informações mas deixa a ideia geral de uma região em guerra com o Futa Jalon (Mollien, 1822). Hecquard percorre o alto Kaabu em 1851 em direção a Timbo, onde visita o Almami do Futa Jalon. Descreve um Kaabu dividido em pequenos territórios e deixa interessantes detalhes da organização política e militar (Hecquard, 1853). Bertrand-Bocandé, que publica em 1849 dois artigos sobre os territórios e sistemas políticos da Senegâmbia do Sul, é a mais citada fonte do século XIX pelos historiadores do Kaabu. Se suas descrições de Casamansa são detalhadas, as do Kaabu nem tanto.

Quanto a tradições orais, Carlos Lopes (1999) dá-nos algumas informações sobre as fontes orais utilizadas por Djibril Tamsir Niane e Mamadou Mané. Mané, autor do mais influente e citado estudo sobre o Kaabu, teria entrevistado 12 pessoas que,

pelo sobrenome, parece-nos serem na maioria griôs. Em seu trabalho foi fulcral o manuscrito de Bijine. Djibril Tamsir Niane utilizou sete relatos e uma leitura do manuscrito de Bijine. Quanto a Bakary Sidibé, sabemos exatamente quais as tradições orais que utilizou porque deixou armazenada no *National Centre for Arts & Culture* em Banjul uma impressionante coleção de gravações. Recolheu a maior parte das tradições orais referentes ao Kaabu junto de griôs da Gâmbia e Casamansa. Contudo, realizou algumas entrevistas na Guiné-Bissau durante os anos 1970 e que foram particularmente úteis para nosso trabalho. Em 1975 publicou uma transcrição da leitura do manuscrito de Bijine, muito importante para seu trabalho sobre o Kaabu. Noah Cissé (1978) utilizou muito poucas tradições orais e baseou-se sobretudo em leituras dos manuscritos de Kantekunda e Bijine. Os historiadores do Kaabu basearam-se sobretudo nos relatos de griôs e no manuscrito de Bijine. Uma publicação recente do manuscrito ou *tarikh* de Bijine (Giesing & Vydrine, 2007) mostra contudo como uma análise detalhada e alguma problematização oferecem uma história do Kaabu bem mais complexa.

Para este artigo, que não é mais do que uma revisão bibliográfica, analisámos algumas das tradições orais utilizadas pelos historiadores do Kaabu (o arquivo do NCAC, em Banjul, foi especialmente útil), as fontes escritas publicadas e normalmente utilizadas para falar do Kaabu, e alguns (pouquíssimos) documentos que referem o Kaabu e que se encontram no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa.

Recorremos a saltos cronológicos frequentes. Não queremos sugerir com isto nenhum tipo de imobilidade cultural sobre temas como a identidade mandinga ou ser muçulmano. Sobre isso discorremos noutra lugar ao criticar a historiografia do Kaabu que entendeu o tornar-se mandinga e muçulmano enquanto algo linear e sem arrego (Abrantes, 2018, p. 74). Pensamos contudo que é interessante olhar por um longo período para práticas como a da associação da morte à feitiçaria, a associação da acusação de feitiçaria à riqueza considerada excessiva, os julgamentos para averiguação das causas da morte, as chefias com poderes temporários e muito limitados por diversos mecanismos e os pequenos territórios controlados por matrinhagens que se revezam no poder. É que estes temas são recorrentíssimos nas fontes sobre a Senegâmbia do Sul desde o século XVI.

Nosso objetivo com este artigo foi o de aplicar as ideias de Estado guerreiro de Jansen sobre o Mali ao Kaabu. Em simultâneo desmontar o modelo historiográfico regional e demonstrar que dinâmicas consideradas típicas das sociedades descentralizadas da costa – impedimentos à acumulação e chefias com poderes temporários e limitados – estavam presentes no interior. Mais, que a região se encontrava dividida em pequenos territórios controlados por matrinhagens que se alternavam no poder e que isso não constituiu nenhuma originalidade kaabunka mas que foi antes mode-

lo banal por toda esta região. Resumindo, que não existiu Kaabu tal como descrito pelos historiadores. No fundo, quisemos mostrar que na Senegâmbia do Sul, interior e costa não foram tão diferentes quanto isso até ao século XIX.

II.

Num artigo sobre a percepção do Mandé e da identidade mandinga nos textos portugueses do século XV, José Horta (1996) nota contradições em certos trechos do conhecido texto de Valentim Fernandes sobre o Mandimansa, o imperador do Mali. O texto começa por dizer que “este rei [de Mandinga] é senhor de numerosos vassallos que lhe pagam muitos tributos” e que “possui muitas riquezas como o ouro e dinheiro”, para algumas linhas depois afirmar que “o rei de Mandinga se veste com uma camisa de algodão e trabalha com uma enxada como os outros negros e não possui nada mais que o fruto do seu trabalho” e que “não tem tributos salvo o poder de matar e destruir um malfeitor” (Horta, 1996, p. 82). Horta sugere que talvez a aparente contradição entre as duas descrições se deva a informações mal assimiladas por Valentim Fernandes ao escutar os seus informantes portugueses que estavam no terreno e propõe ainda outra possibilidade de resposta. Talvez a primeira citação dissesse respeito ao Mandimansa e a segunda a um simples *mansa* mandinga de uma qualquer outra região. Do ponto de vista dos critérios europeus todos os *mansa* eram classificados como reis e o exercício da justiça e o direito de dirigir a guerra seriam indícios seguros para essa classificação (Horta, 1996). Contudo, talvez não haja contradição alguma nos dois trechos de Valentim Fernandes. A contradição apenas existe se considerarmos que alguém que recebe tributos, que tem ouro e possui muitas riquezas, pode dispor destas como quer, é rico, e que alguém sendo rico, tendo ouro, não se dignará a trabalhar nos campos com uma simples camiseta de algodão. Especulamos, mas passemos aos séculos XVIII e XIX para os quais temos mais informações. Charlotte Quinn (1972) descreve da seguinte forma os poderes dos *mansa* do rio Gâmbia durante o século XVIII e primeira metade do século XIX:

Como líder de uma das linhagens mais antigas do Estado [...] sua posição lhe dava certos direitos sobre a terra [...] ele era encarregado de tributar bens e serviços, embora seu privilégio fosse partilhado com as lideranças locais. Viajantes e comerciantes tinham que pagar tributos ao *mansa* e se morressem no Estado toda a propriedade era do *mansa* [...] juntamente com seu concelho executava a justiça [...] parte das multas cobradas ou os resultados da venda de pessoas como escravos nessas ocasiões eram do *mansa*. [...] Assim, os governantes dos principais Estados comerciais, particularmente no pico do tráfico de pessoas, acumularam considerável riqueza [...]. Viajantes franceses no século XVIII notavam que os *mansa* do Niuni viviam em casas de estilo europeu e se vestiam com roupas sofisticadas [...] no início do século XVIII a filha do *mansa* de Niuni era a chefe intermediária entre os comercian-

tes e o seu pai, estava casada com um português e vivia numa casa de estilo europeu onde oferecia elaboradas *soirées* [...]. Contudo, muita da riqueza do *mansa* era investida em gado, que era propriedade do Estado e não do *mansa*, e que era herdada pelo próximo incumbente e não pela família do *mansa*. O resto da riqueza era investido em dependentes, mercenários e escravos que serviam diretamente debaixo da autoridade do *mansa* (Quinn, 1972, pp. 39-42).

Para a região costeira da Senegâmbia chefes ou reis de aparência miserável não provocam espanto. Durante o século XIX, já em pleno período racista, passam a ser comuns descrições em que chefes e reis são ridicularizados:

Ali verá o leitor o poderoso rei de Piccau passeando modestamente só e sem séquito no meio da sua capital, procurando debalde embrulhar-se majestosamente em um pano semelhante a mesquinho lençol, deixando-lhe a descoberto a esticada tibia, mas tendo coroada a cabeça com um chapéu ordinário e sustentando um curto cachimbo que fumeja como uma chaminé (Valdez, 1864, p. 381).

Em relação aos *mansa* ou reis do interior, a historiografia das últimas décadas, talvez reagindo ao racismo implícito nestas descrições costeiras, dedicou-se a descrever cortes de grande aparato, palácios sumptuosos. A história do Kaabu de Niane (1989) é um verdadeiro monumento a estas tentativas. Contudo, as fontes escritas mostram bem que não havia tais indícios de aparato. Em Canquelefa, a casa do famoso Mansa Bakar se distinguiu das outras apenas pelos chifres de boi colocados diante da porta (Hecquard, 1853, p. 205).

Hawthorne (2010) em seu estudo sobre o tráfico de pessoas entre a Guiné e o norte do Brasil, tenta demonstrar como na costa, apesar da intensa participação daquelas sociedades no tráfico, não se desenvolveram divisões de classe. Contrariando ideias antigas de que a maior parte das pessoas vendidas como escravos durante o século XVIII em Bissau e Cacheu tinham sido escravizadas pelos Estados do interior como o Kaabu e o Futa Jalon, Hawthorne demonstra como a maior parte dos escravos era oriunda das pequenas sociedades da costa. Ali, os escravizados tinham sido obtidos através de razias, raptos e julgamentos. O julgamento mais comum era o da determinação de culpa de acusações de feitiçaria. Ao contrário dos raptos e guerras em que o alvo eram outras comunidades, os julgamentos se faziam dentro da própria comunidade e eram seus próprios membros os condenados à escravidão. Rosalind Shaw afirmou em seu livro de 2002 *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, que na Serra Leoa, uma das consequências do tráfico atlântico de pessoas foi a de tornar a classe uma questão central. Os mecanismos de deteção de feiticeiros seriam controlados pelos chefes, homens-grandes e membros das linhagens mais influentes e teriam contribuído para o reforço de crescentes divisões de classe. Hawthorne, contradizendo Shaw, mostra

como a acusação de feitiçaria e seus julgamentos foram na região da Guiné-Bissau uma forma de perpetuar o igualitarismo e a descentralização política e económica. Na região da Guiné-Bissau, diz Hawthorne, as acusações erradicavam distinções de classe e não as exacerbavam.

As pessoas parecem ter sido acusadas de feitiçaria por duas formas. A primeira, quando nos funerais se averiguava a causa da morte perguntando ao morto quem o matara. Havendo alguém acusado pela morte vendia-se como escravo e seus bens eram esbulhados. Como dizia o padre Barreira no início do século XVII, não havia vontade de ter muito, porque se incorria mais facilmente na acusação de feitiçaria (Barreira, 1968 [1606], p. 196). As cerimónias fúnebres, além de momentos em que provavelmente se acusava alguém de feitiçaria, eram momentos de destruição de riqueza, de hecatombe, de *potlatch*. Sociedades que de certa forma estavam organizadas para que não houvesse herança. Junto com o morto ia muita coisa – ouro, sedas indianas, camisas ricas, ataúdes de veludo, familiares, escravos e quantidade de vacas, “porque as maiores honras que fazem é aos mortos” (Carreira, 1968, p. 79; Carreira, 1983, p. 168).

A outra forma de acusar pessoas de feitiçaria era através do julgamento da água vermelha. Manuel Álvares, também no início do século XVII, explicava como se preparava o líquido fervendo a casca de uma árvore que os acusados de feitiçaria eram forçados a tomar. Vomitando, presumia-se que fossem inocentes; não vomitando, ou morriam ou eram vendidos como escravos. Depois deste julgamento a casa do condenado era atacada e seus bens roubados. Descrições destas encontramos com frequência nas fontes até ao século XX. Em 1911, Maclaud fazia uma comunicação com o título “Ordálias colectivas pelo veneno entre os balantas da Casamansa (Guiné francesa e Guiné portuguesa)” onde relata que após o aparecer de uma epizootia bovina e diarreia coleriforme na região de Farim, se produziu uma verdadeira epidemia de envenenamentos ordálicos na região balanta entre o Casamansa e o Cacheu. Pela região corria “um rumor de que havia muitos feiticeiros e que se não fossem usados meios enérgicos, a raça balanta iria desaparecer” (Maclaud, 1911, p. 105). Foi preparada uma bebida, dentro de um pote foi macerada uma certa quantidade de cascas de raiz de *Erythrophleum guineense*, que os candidatos que queriam demonstrar a sua inocência bebiam. “De acordo com testemunhas credíveis mais de 1800 balantas residentes no Cacheu português foram vítimas do veneno” (Maclaud, 1911, p. 107). Enfim, cerimónias fúnebres em que grande parte da riqueza do morto é abatida e onde se adivinham as causas da morte continuam a ser feitas hoje na Guiné-Bissau (Bivar & Temudo, 2014). Hawthorne, em sua tese de doutoramento, trabalhou com história oral dos balanta-brassa, uma das etnias que até à atualidade continuou realizando com frequências variadas práticas dissipatórias e onde talvez mais se sentisse o peso de potenciais acusações de feitiçaria. Seu estudo

se baseia na ideia de que existe uma divisão entre o interior e a costa. No interior, diz Hawthorne, não há indícios de que essas sociedades “centralizadas” tivessem escravizado pessoas através da acusação de feitiçaria. Ou seja, os mecanismos que impediram a diferenciação social na costa não estariam presentes no interior. Ora, não nos parece que nada disto seja verdade e as fontes sobre o interior, sobretudo as do século XIX que são as que existem com algum detalhe, indicam que práticas semelhantes estavam em ação no interior. Hecquard dizia que os mandingas soninquês acreditavam “em geral, que era um malefício que os matava” (Hecquard, 1853, p. 173). Os corpos eram enterrados envoltos com seus mais belos panos. Quando morria “um rei ou um grande personagem a duração do choro era de um mês para o primeiro e de quinze dias para o segundo” (p. 174) e se dava grande afluência de gente e os parentes e vizinhos matavam grande número de bois e carneiros” (p. 174). Em Diagara, um Estado mandinga, Hecquard dizia que a morte do rei era “sempre ocasião de esplêndidos festins” em que o “herdeiro do trono faz matar uma parte dos bois do monarca defunto que distribui aos habitantes bem como grande parte de seus próprios bens, afim de criar partidários” (p. 150).

Valdez (1864) dizia que entre os mandingas, o rei

não pode ceder do que pertence à coroa senão em benefício do Estado [...] as rendas da coroa são: os escravos feitos na guerra ou furtados, ou condenados à escravidão por homicídio ou feitiçaria; o dente de elefante morto no seu distrito, os objetos perdidos no seu território; e as vacas que pagam os fulas que nele habitam, única coisa que o rei pode livremente dispor: com os outros rendimentos compra-se aguardente para regalo do rei, espingardas, pederneiras, pólvora e ferro que se armazenam na tabanca do rei, e que se distribuem por todos os varões do reino para defesa do mesmo (p. 385).

Chelmicki (1841) volta a afirmar que a acusação de feitiçaria era uma forma de escravizar pessoas entre os mandingas soninquês:

As leis gerais são ali as seguintes: fica escravo do rei e pode ser vendido quem roubar, desencaminhar ou fora feitiçeiro. Os tios em precisão podem vender os sobrinhos, mas são obrigados a resgatá-los se o cativo é sem crime (p. 347).

O padre Manuel Álvares, autor do primeiro texto que conhecemos que utiliza a palavra soninquê, descreve seus funerais no início do século XVII:

Quando alguém morre é uma prática comum entre eles carregá-lo pela aldeia num ataúde feito de pedaços de madeira [...] e fazem-lhe questões. Como o termo comer aqui significa o mesmo que matar, eles perguntam-lhe – quem o comeu, ou quem o matou? O demônio responde, ou aqueles que carregam o esquife assim o pretendem, levando o esquife até aquele que consideram que o comeu (Álvares, c. 1615, cap. 3, p. 4).

Comeu é o termo comumente utilizado na região para falar de feitiçaria.

Também a ordália da água vermelha parece ter sido utilizada pelos mandingas soninqués num tempo que em 1947 não era um passado muito distante (Carreira, 1947, pp. 172-173).

A verdade é que não há razão alguma para supor que estas práticas fossem mais frequentes na costa que no interior. Um trabalho sobre a feitiçaria entre os pajadincas, que eram parte dos habitantes do Kaabu, ou pelo menos seus vizinhos do interior, mostra que as mesmas práticas ali continuaram até ao século XX:

Depois de uma morte era feito um ritual para determinar se a morte era causada por feitiçaria e se sim para saber quem era o feiticeiro [...] o cadáver era amarrado a uma maca que era suspensa por dois homens. Os homens então corriam de acordo com a direção indicada misticamente pelo cadáver que teria o poder de os levar até à pessoa responsável por sua morte (Simmons, 1980, p. 456).

Parte dos pajadincas, ao contrário dos habitantes do Kaabu, não se islamizou. No Kaabu, a descrição de Manuel Álvares sobre a adivinhação da morte entre os soninqués manteve-se provavelmente atual até ao século XIX. Parece ter sido apenas com a islamização, em meados do século XIX, que uma outra lógica entrou em ação. Luiz Filipe de Barros dizia ainda em 1878, que havia “duas espécies de mandingas”: os “mandingas propriamente ditos e os mandingas mouros”. Os primeiros “diferiam dos segundos nos usos e costumes”. Os mandingas mouros seguiam “a religião maometana” e eram “os únicos gentios que não levantam guizas pela morte de irmãos e parentes” (Barros, 1878, p. 83). Parece que na segunda metade do século XIX os únicos que não levantavam guizas, isto é, cerimónias de adivinhação das causas da morte, eram os mandingas muçulmanos.

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

Há pouco mais de um século constituíam os banhuns uma das mais importantes tribos de entre as que habitavam toda a região de Sédhiau [...] estendendo as suas povoações até ao rio Casamansa. [...] Num local denominado Coli [...] vivia um banhum que usava o nome de Sirabanda e a quem os negociantes mandingas que por ali passavam chamavam *báná*, que o mesmo é dizer “o mais rico” [...] e porque achasse que o apodo lhe convinha, passou a usá-lo, denominando-se daí por diante Báná Sirabanda, nome por que todos o conheciam, embora a sua pronúncia não fosse agradável aos invejosos que lhe cobizavam as riquezas e conseqüente importância social [...]. A grande manada de gado bovino, cujo número de rezes ninguém podia contar

[...], sua “morança” era tão povoada, devido ao elevado número de mulheres que possuía, filhos havido delas e serviçais [...]. Várias vezes os ambiciosos tinham querido levá-lo a ocupar qualquer cargo de chefia, procurando captar-lhe as simpatias e o dinheiro, mas Báná Sirabanda sempre se recusara [...]. Apesar de toda a vigilância, porém, a argúcia dos invejosos, que eram muitos, ultrapassou as precauções de um só e um dia, em reunião magna, resolveram aqueles acabar com a vida de Sirabanda, para lhe roubarem as riquezas [...]. Na frente da palhota que, por principal, servia de moradia ao *báná* [...] aí se abriria uma cova com a altura de um homem, disfarçando-a de modo a que o capim a cobrisse. Cumprindo o plano pré-estabelecido, na manhã do dia seguinte, numerosa multidão se dirigia por vários caminhos para a povoação do ricaço e como este ao sair de casa se admirasse do que seus olhos viam, logo os servos traidores lhe explicaram tratar-se de uma surpresa que lhe queriam fazer, dando uma festa em sua honra, para lhe manifestarem o seu apreço e a muita consideração em que o tinham. [...] Admirado de facto mas também satisfeito [...] deu logo ordens para que se matassem as cabeças de gado precisas para fornecer boa comida aos seus hóspedes. Báná Sirabanda está prestes a ser vítima da sua riqueza. Consegue, porém, erguer-se dentro da cova [...] pede para o deixarem falar antes de lhe cortarem a cabeça [...]. Dirigindo-se então àqueles que sabe serem os seus algozes, diz-lhes com ar de maldição: “Eu vou morrer, mas a vossa traição é um acto de tanta malvadez que há-de ser castigada. Outros virão, de outras raças, que vos hão-de vencer, roubando-vos a terra e a família e o castigo será de tal natureza que a tribo dos banhuns, por tão vil, há-de desaparecer” (Djata, 1946).

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

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

- Mas quem era o rei (*mansa ba*)?
- É como em todas as terras, não havia um rei. Todas as terras tinham a sua pessoa famosa (*kandá*). Não há rei. Há pessoas famosas e influentes.
- Mas veja bem, essa não é a cultura mandinga, essa é a cultura cajirama...
- É como digo, talvez então os mandingas sejam cajiramas. As pessoas famosas são os chefes. Em cada terra, as grandes pessoas famosas são quem manda.
- De que forma reagiam eles em necessitando de união?
- Esse acordo é fácil. Eles faziam um acordo honesto. O acordo dos mandingas não é difícil. As pessoas famosas eram escolhidas para chefes (Sanne, 1978).

Creissels define *kandá* em seu dicionário de mandinga da seguinte forma: “*kándáa*: notável que exerce o poder sem ter o título de *mansa*”. E exemplifica seu significado com as seguintes frases: “*mansa mânj sotó jan, barí, kándáalu le bí jan*: aqui não há *mansa*, mas há *kándaa*” ou “*kándâa mânj ké tólóománsá ti, barí, a la sémbétiiyâa lóntá le, möölu sontá a má kaatú moobâa le ti*: um *kándâa* não é um *mansa* que entronizamos, mas seu poder é reconhecido, e o povo se submete porque ele é um notável”, ou ainda “*saatee dóólú yé i fânj sotó le, kándáalu ye mínnu mara*: há aldeias que se tornam independentes debaixo da direção de um *kándaa*” (Creissels, 2012, p. 110).

O texto de Bertrand-Bocandé tem sido utilizado para demonstrar que no Kaabu uma aristocracia, os *nhantchô*, eram os únicos com acesso ao poder: “No Kaabu há uma casta à parte, um sangue privilegiado que, transmitido pelas mulheres, se perde nos homens na terceira geração” (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 267). Contudo, uma pequena nota de rodapé que acompanha esse mesmo texto, tem sido ignorada: “Um homem rico ou poderoso é chamado de Nianquio”. Talvez esta definição de *nhantchô* deixe as coisas mais explícitas. Foi também em seu texto que os historiadores encontraram justificativa para afirmar que o Kaabu era uma exceção, grande reino com poder centralizado: “Gansala é o principal [território do Kaabu], servindo de residência ao rei, que é considerado como superior a todos os chefes dos outros territórios desta grande divisão do país mandinga” (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 290). Parece-nos contudo, que Bocandé não pôs os pés no Kaabu. Suas descrições, tão detalhadas para os vários territórios de Casamansa, são bastante superficiais no que diz respeito ao Kaabu. Hecquard lamentava-se de ter iniciado seu périplo de Casamansa ao Futa Jalon sem ter encontrado “Bocandé, que infelizmente estava ausente,

e que seus ensinamentos sobre este país que ele habita há longos anos me teriam feito evitar grande perda de tempo” (Hecquard, 1853, p. 86). Contudo, já no Kaabu, Hecquard afirmava que aquele era um “país até agora desconhecido dos europeus” (p. 104), o que parece indicar que Bocandé não esteve ali. Bocandé deixa também claro como utilizava a palavra rei nos países mandingas:

É agraciado com o título de rei o chefe do mais pequeno povoado. Ele é normalmente o representante dos herdeiros da família dos primeiros ocupantes. São-lhe reconhecidos seus direitos sobre as terras que estão incultas; os terrenos cultivados são propriedade daquele que os desmata, os frutos selvagens pertencem a quem os colhe (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 268).

A rotação de poder, que os historiadores do Kaabu têm encarado como a grande originalidade do império, parece ter sido a coisa mais comum nos variadíssimos territórios ditos mandingas, como também deixa explícito Bocandé:

Eu chamo capitais alternativas as aldeias onde os chefes se tornam, por ordem de sucessão, reis de todo o país, sem ser obrigados a trocar de residência. Esta ordem de transmissão do barrete é muito comum, sobretudo entre os mandingas. Se explica dizendo que o chefe da família real, deixando muitas crianças, deixou a cada um uma aldeia para residência e governo. Não querendo dividir seu reino, nem excluir nenhum ramo de sua descendência, e assim evitar as guerras civis e as usurpações, assegurou direitos iguais para todos eles, que vêm reinar a sua vez. Assim, os sobrinhos herdam seus pais velhos, e os filhos não herdam seu pai (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 335).

Não só a rotação era comum, como a matrilinearidade não era específica do Kaabu. O sistema que os historiadores têm descrito como originalidade do Kaabu é a coisa mais comum por toda a região. Quinn, para as margens do rio Gâmbia, descreve exatamente o mesmo sistema:

Numa parte dos Estados mandingas da Gâmbia as linhagens há muito ali estabelecidas partilhavam direitos de acesso ao reinado de forma rotativa. Por exemplo, Badibu era governado por quatro linhagens [...], Jarra por duas [...] Niumi por três [...] e Kiang e Combo seguiam o mesmo padrão (Quinn, 1972, p. 38).

Hecquard, que ao contrário de Bocandé, atravessou o Kaabu, inclusive Pachana, onde supostamente se encontrava a capital, não notou nenhum tipo de centralização de poder. Suas descrições mostram um Kaabu enquanto simples entidade geográfica e uma diversidade de pequenos territórios independentes. Sobre a organização política de um desses territórios deixou uma descrição detalhada. Tumaná se dividia

em várias pequenas províncias, ou frações de território, que formam uma espécie de confederação. Cada uma delas tem seu chefe [...]. É raro

que estes chefes guerreiem entre eles. Se entre eles surge alguma divergência eles se sujeitam à arbitragem dos mais velhos do país. Se um Estado estrangeiro os ataca, eles unem suas forças [...]. Seus modos são aqueles dos mandingas soninqués. Entre eles, também, é o chefe que executa a justiça, e sua decisão é sem apelo. [...] Quando a guerra deflagra, os habitantes abandonam suas aldeias, trazendo o seu gado e vêm-se refugiar nestas *tatas* onde fazem a defesa. Os chefes nomeiam por eleição um entre eles que toma o comando e que, enquanto dura a guerra, exerce um poder absoluto e ditatorial (Hecquard, 1853, p. 189).

Parece-nos que este era o sistema partilhado pelos outros territórios do Kaabu. Bocandé diz-nos também que “entre os mandingas a autoridade administrativa e militar são separadas” (Bertrand-Bocandé, 1849, p. 267), e mais concretamente, que:

em cada aldeia soninqué há um chefe que administra a justiça e recebe as multas. Ele é assistido por um conselho de principais e sobretudo dos mais velhos da aldeia. Tudo é regrado de acordo com as práticas tradicionais, e suas assembleias se têm na maior ordem. O rei é considerado como o proprietário do país; mas não é ele que é encarregado de o defender. Há um comandante militar que deverá ser o primeiro soldado e ter provado sua coragem por ações brilhantes. Ele é eleito (p. 59).

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

primo. A tudo isto seu tio, o *mansa*, reage com a resignação que se espera de um tio em relação a seu sobrinho. Finalmente ele é forçado a partir para a guerra.

Parece-nos não ser por acaso que o mais famoso *jalang* do Kaabu, Tamba Dibi, é claramente associado à guerra. Antes da partida para a guerra ali eram feitos sacrifícios e adivinhações e retirados prenúncios. Em diversas tradições orais, a rotação do poder em torno de três Estados é justificada pela presença de santuários de Tamba Dibi onde os pretendentes a *mansa* deveriam passar antes de assumir o poder⁸. Na maior parte das versões, os mais importantes santuários de Tamba Dibi encontram-se em território pajadinca, o que nos mostra a que ponto o Kaabu há-de ter sido pajadinca.

Tal como no Mali, o chefe de guerra do Kaabu não podia dispor dos resultados dos saques de guerra em seu proveito. No Kaabu, ele parece ter estado sujeito a provas infernais que o faziam talvez pensar nos riscos de assumir o poder:

a nação Mandinga Soninque. São dados a bebedice e rapina, e quando vão a ela invocam sempre ao espírito de mato [...] se é na ocasião de entrar em guerra, ele nomeia um descendente de família que contasse algum rei no seu número, e este depois de receber presentes do rei actual e vassallos, vai no dia do combate à frente dos seus com uma zagaia na mão, e a cujo ferro está atada uma tira de pano tinto no sangue do sacrifício. Ele deve atirar com esta zagaia dentro da tabanca inimiga e, então atacam-a os seus com tanto ímpeto, que quase sempre a tomam: porem tendo a infelicidade de não lançar dentro a zagaia, morre queimado vivo pelos seus (Chelmicki & Varnhagen, 1841, p. 347).

Antes de a historiografia dos anos 1970 ter imaginado o Kaabu como um império, a imagem que prevalecia era aproximadamente a de um conjunto de territórios mais ou menos ligados e que em caso de ameaça externa se uniam. Vellez Carço, o primeiro a recolher tradições orais sobre o Kaabu, notava que:

Nada nos permite assegurar que, de facto, houvesse régulos durante a ocupação mandinga: É mesmo opinião quase unanimemente aceite que os não houve, mas o que também não resta dúvida, é que em caso de perigo se uniam como se de facto um só comando os governasse e dirigisse, e que foram os indivíduos que citamos como régulos, que nos momentos críticos assumiram a sua direcção (Carço, 1948, p. 96).

Esta visão tem sido associada a interesses colonialistas. Noah Cissé diz que:

para justificar a conquista colonial da actual República da Guiné-Bissau os portugueses evocaram entre outros pretextos uma pretensa fragmentação do território em “pequenas nações” ou “construções políticas primitivas” – assim, António Carreira nota que “o que é certo, é que os mandingas, depois de sua instalação na Guiné portuguesa, pretendiam

⁸ Aladji Tidjani Sané, Canquelefa, maio de 2015.

fundar um grande Estado; esta ideia não se desenvolveu porque os mandingas divididos em grupos relativamente pequenos se fixaram distantes uns dos outros sem obter como consequência as condições para uma rígida unidade política. Esta descrição descrita por este autor não remonta que ao século XIX” (Cissé, 1978, p. 44).

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

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

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

A última referência a um rei do Kaabu poderoso é de final do século XVII quando o capitão-mor de Cacheu envia uma carta para Lisboa a pedir dinheiro que o indenizasse da guerra que fizera com o “Rei dos Mandingas circunvizinho a nossa povoação de Farim”. Depois das pazes feitas diz ter soltado o rei mandinga “a pedido do rei do Cabo por ser meu amigo e pela dependência da povoação de Geba que tem debaixo da sua mão” (Castanho, 1697). A partir daí nada. Parece ter-se dado uma fragmentação generalizada das maiores estruturas políticas existentes na Senegâmbia do Sul a partir de finais do século XVII (Abrantes, 2018). As causas, não as sabemos, mas pensamos que o Kaabu não foi exceção neste processo. Podemos especular. As fontes escritas mostram sociedades onde as lutas intestinas e acusações de feitiçaria atingiram enormes proporções. Hawthorne afirma que a tese do Estado predatório não se aplica à Senegâmbia do Sul e fala do “sucesso” das socie-

dades costeiras em lidar com o tráfico de pessoas. Hawthorne não fala contudo de que parte das sociedades da Senegâmbia do Sul parecem ter-se partido em pedaços durante os séculos XVII e XVIII. Seu ponto de partida é o de que estas sociedades nunca foram mais do que pedaços.

Um caso bem concreto parece poder dar-nos pistas sobre o que aconteceu no Kaabu. No século XVI, os autores cabo-verdianos que escreveram sobre os territórios biafadas das margens do rio Buba diziam que estes estavam sujeitos ao Farim Cabo. No século XVII, havia muitas dúvidas sobre essa dependência e até uma certa confusão. O padre Barreira, em 1606, dizia que nas margens do rio de Buba:

o rei de Biguba, o rei de Besegui, e o rei de Guinala, eram poderosos porque o de Guinala é como imperador de sete reinos, e que os bijagós já lhe haviam roubado seis, o de Biguba tem três reinos, e o de Besegui cinco reinos (Guerreiro, 1968 [1606], p. 205).

Uma descrição que sugere uma certa centralização e hierarquia entre os reinos biafadas. Guinala, surge nas diversas fontes do século XVI e início do século XVII como o principal dos reinos biafadas costeiros e seu rei teria certo controle sobre o rei de Bissau, que por sua vez dominava diversos territórios de Bissau a Cacheu. As descrições de Almada da segunda metade do século XVI sobre a forma como eram escolhidos os reis em Guinala e em Biguba, um território vizinho, parecem mostrar como a influência dos farinados mandingas foi progressivamente desfeita. Em Guinala, diz Almada,

anda o reinado em duas gerações, na dos fidalgos e na dos plebeus; há tempos que herdam os fidalgos e entram no reinado, e há tempos que herdam os plebeus, ferreiros ou sapateiros. E sabem os que governam quando cabe a qualquer destas gerações. E entram no reinado sem guerras nem discussões (Almada, 1961 [1594], p. 95).

Um trecho que poderia sugerir a adoção do sistema tripartido mandinga pelos biafadas. Contudo, em Biguba, o território do lado de Guinala,

posto que sejam beafares têm outra ordem no herdar do reino, porque o não herdam senão fidalgos, parentes do rei, aos quais chamam naquele reino, jagras. E muitas vezes sobre o herdar do reino há muitas guerras e dissensões (Almada, 1961 [1594], p. 106).

O “posto que sejam beafares” de Almada leva a entender que Biguba seria uma exceção entre os territórios biafadas. O que é interessante notar é que o sistema seguido em Biguba era aquele que durante os séculos seguintes viria a ser regra. *Jagra* é palavra utilizada até hoje para definir alguém pertencente a uma das muitas matrinhagens que controlam os pequenos territórios biafadas. Apesar de em Guinala, durante o século XVI, se notar a influência do sistema tripartido mandinga entre as chefias, a sociedade manteve-se matrilinear. Alguém acusado e julgado sofria as

consequências com os “mais da sua geração da parte da mãe, que a parte do pai não se tem por parentes” (Coelho, 1953 [1669], p. 196). O caso de Guinala e Biguba parece sugerir que durante o século XVII, populações que tinham estado sujeitas a algum grau de influência mandinga na estrutura política, se desembaraçaram dessa influência, e voltaram (?) a adotar um sistema político em que diversos territórios são controlados por diferentes matrilineagens sem grandes hierarquias entre si.

A historiografia sobre o Kaabu tem-se esforçado por transformar coisas bastante banais em provas de excepcionalidade. Yves Person (1981) diz, por exemplo, que o Kaabu “foi certamente o primeiro Estado de tradição sudanesa com uma estrutura de poder por famílias de linhagens”, e Lopes (2005, p. 20), que:

o aparecimento do sistema “*nyamakala*” e a criação da aristocracia “*nyantio*” constituíram feitos consideráveis para este espaço do Sudão Ocidental. A linhagem matrilinear exerceu uma enorme influência em toda a extensão do Kaabu, mas ultrapassou largamente as suas fronteiras, atingindo todos os Estados vizinhos de origem mandinga.

Dizer que a matrilineagem, tão presente por toda a Senegâmbia do Sul, tem origem no Kaabu é no mínimo arriscado. Sidibé diz que “a maioria dos relatos dos Estados do Gâmbia descrevem sua independência após o colapso do Mali, mas é evidente que não era assim”, e Ralphina Phillott-Almeida (2011), que o Paquissé, “em sua organização estatal, poderia ser definido como um pequeno Kaabu”. Tudo Kaabu. Seguindo a tradição griótica, é tudo uma questão de grau de empolamento.

Olhar para os tenda (conhaguis, bassaris e pajadincas), os vizinhos a leste do Kaabu, e que faziam parte do Kaabu, pode dar pistas para entender o império. A descrição que A. Delacour deixou do sistema político dos tenda no início do século XX parece bater mais certo com o Kaabu descrito pelas fontes escritas e tradições orais que não as dos griôs. Diz ele, que estes não se entendiam de aldeia em aldeia e havia pequenas guerras em que as aldeias se pilhavam umas às outras e faziam cativos. Contudo, isto não impedia que no momento em que os ataques estrangeiros se tornavam mais sérios e mais frequentes eles se unissem contra o inimigo. Dentro de cada território, o chefe da aldeia mais antiga era considerado como tendo a livre disposição do solo e era a ele que as pessoas se dirigiam para obter permissão para se instalarem no território. Contudo, este chefe não tinha necessariamente a autoridade política e cada aldeia, embora reconhecendo a autoridade do chefe da aldeia mais antiga, se comportava à sua vontade. Na verdade, dizia Delacour, se tratava de uma confederação em que os seus membros reconheciam a proeminência da aldeia mais antiga naquilo que concernia aos assuntos de interesse geral. Em caso de guerra eles se assistiam uns aos outros. As atribuições do chefe, do ponto de vista político, eram restritas. Ele não podia fazer nada de sua própria autoridade, e era sobretudo no ponto de vista religioso que se jogava seu papel. Seu património era

reduzido. A ordem de sucessão política era a mesma que a das heranças privadas e se fazia pela ordem de parentesco uterino colateral. À morte de um chefe sucedia-se sempre um período de interregno mais ou menos longo e perfeitamente legal, necessário para realizar todas as cerimónias rituais de enterramento. Até que todos os sacrifícios estivessem feitos, todos os filhos dos antigos chefes (*nyantyo*) se reuniam de preferência à noite e faziam um sacrifício ao fundador da aldeia para averiguar quem seria o novo chefe. O chefe não dispunha mais que o ascendente que conseguisse adquirir junto dos súbditos e

houve chefes que devido à hostilidade de seus administrados tiveram que abandonar suas aldeias e se instalar em outros lugares. Se noutros países podemos assistir a competições fortes para suceder a um chefe defunto, no país conhagui, a maior parte do tempo os candidatos deixam andar as coisas até que já não possam fugir do que os espera (Delacour, 1912, p. 377).

Numa aldeia organizada desta forma, onde o chefe não possuía meios de constrangimento, a anarquia seria inevitável, dizia Delacour. Contudo, ela era restrita quando certos chefes “adquiriam autoridade por influência pessoal”, em momentos de excepcional ameaça, como quando foi necessário combater os franceses (Delacour, 1912, p. 379). É de notar que entre os tenda, Delacour dizia que se chamavam *nyantyo* os filhos dos antigos chefes.

Monique Gessain, autora de vários estudos sobre os conhaguis e bassaris, dizia que “estes consistem num pequeno número de grupos exogâmicos matrilineares que se chamam *ananco* (anənk)” (Gessain, 1963, p. 17).

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

Conclusão

As práticas dissipatórias descritas por Hawthorne para a costa da Senegâmbia do Sul, e que impediram grandes diferenciações de classe durante o período em que se escravizaram muitas pessoas, parece-nos terem estado também presentes no Kaabu. A forma como Jansen descreveu o sistema político do Mali é útil para descrever o Kaabu: um conjunto de territórios independentes e que em caso de ameaça externa se unem e empossam um chefe de guerra todo-poderoso. Tal forma de atuar terá sido comum por toda a região. As sociedades que controlaram em grande medida o Kaabu: biafadas, banhuns, pajadincas, bassaris e conhaguis – terão utilizado o mesmo sistema. O controle dos pequenos territórios por matrilineagens que se alternavam no poder também terá sido comum por toda a região.

Não nos parece fazer sentido continuar a aplicar a divisão interior e costa, Estado e não Estado, ou sequer Kaabu grande Estado poderoso *versus* uma multitude de pequenos territórios.

Referências bibliográficas

- Abrantes, M. P. A. B. (2018). *Kaabu, história de um império do início ao fim*. Tese de doutoramento, Unicamp, Campinas, Brasil.
- Almada, A. A. de. (1961 [1594]). *Tratado breve dos rios da Guiné do Cabo Verde. Leitura, introdução e notas de António Brásio*. Lisboa: L.I.A.M.
- Álvares, M. (1615). *Etiópia Menor e descrição geographica da província da Serra Leoa*. Res. 3, E-7. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Barreira, B. (1968 [1606]). Dos escravos que saem de Cabo Verde. Em: A. Brásio (Org. e notas), *Monumenta Missionaria Africana*, 2ª série, vol. 4: África Ocidental: 1600-1622 (pp. 190-199). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Barros, L. F. (1878). *Senegambia portuguesa ou notícia descritiva das diferentes tribus que habitam a Senegambia Meridional*. Lisboa: Matos Moreira.
- Barros, M. M. de. (1992 [1870]). Carta do Padre Marcelino Marques de Barros ao Superior do Colégio de Sernache do Bonjardim. Em J. D. Vicente, Subsídios para a biografia do sacerdote guineense Marcelino Marques de Barros (1844-1929). *Lusitania Sacra*, 2ª série, 4, pp. 395-470.
- Barry, B. (1988). *La Sénégambie du xve au xixe siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan.
- Bertrand-Bocandé, E. (1849). Notes sur la Guinée Portugaise ou Sénégambie méridionale. *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 3ª série, 11(65-66), 265-350; 12(67-68), 57-93.
- Bivar, M., & Temudo, M. P. (2014). *Rice, cows and envy*. FAC Working Paper 86.
- Brooks, G. E. (1993). *Landlords and strangers: Ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.
- Caroço, J. V. (1948). *Monjur – O Gabú e a sua história*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Carreira, A. (1947). *Mandingas da Guiné Portuguesa*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Carreira, A. (1968). *Panaria cabo-verdiano-guineense: Aspectos históricos e sócio-económicos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Carreira, A. (1983). *Documentos para a história das Ilhas de Cabo Verde e “Rios de Guiné”*: Séculos xvii e xviii. Mem Martins: Autor.

- Carreira, A. (1984). *Os portugueses nos Rios da Guiné (1500-1900)*. Lisboa: Autor.
- Castanho, S. V. (1697). *Carta de Santos Vidigal Castanho ao rei de Portugal, 24 de março de 1697* (Guiné Caixa 2). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, Portugal.
- Chelmicki, J. C. C., & Varnhagen, F. A. de. (1841). *Corografia cabo-verdiana ou descrição geographico-historica da provincia das ilhas de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa: Typographia de L. C. da Cunha.
- Cissé, N. (1978). *La fin du Kaabu et les débuts du royaume du Fuladu*. Dissertação de mestrado, Université de Dakar, Dacar, Senegal.
- Cissoko, S. M. (1969). *La royauté (Mansaya) chez les mandingues occidentaux, d'après leurs traditions orales*. BIFAN, série B, 31, pp. 325-338.
- Cissoko, S. M. (1981). De l'organisation politique du Kaabu. *Ethiopiennes*, 28, pp. 195-206.
- Coelho, F. L. (1953 [1669]). *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Creissels, D. (2012). *Matériaux pour un dictionnaire mandinka*. Lião: Université Lumière (Lyon2).
- Delacour, A. (1912). Les tenda (Koniagui, Bassari, Badyaranké) de la Guinée Française. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 3(9-10), 370-381.
- Djata, S. (1946). *A lenda dos banhus* (Caixas do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa). Arquivos Históricos Nacionais da Guiné-Bissau, Bissau, Guiné-Bissau.
- Forrest, J. B. (2003). *Lineages of state fragility: Rural civil society in Guinea-Bissau*. Athens: Ohio University Press.
- Gessain, M. (1963). Coniagui women. Em: D. Paulme (Ed.), *Women of tropical Africa* (pp. 17-46). California: University of California Press.
- Giesing, C., & Vydrine, V. (2007). *Ta:rikh mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). La mémoire des mandinka et des sooninkee du Kaabu*. Leiden & Boston: Brill.
- Guerreiro, F. (1968 [1606]). Das coisas do Cabo Verde e costa da Guiné. Em: A. Brásio (Org. e notas), *Monumenta Missionaria Africana*, 2ª série, vol. 4: África Ocidental: 1600-1622 (pp. 202-207). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Hair, P. E. H. (1967). Continuity on the Guinea Coast. *Journal of African History*, 8(2), 247-268.
- Havik, P. J. (2004). *Silences and soundbites: The gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea-Bissau region*. Munique: LIT Verlag.
- Hawthorne, W. (2010). *From Africa to Brazil: Culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830*. Cambridge & Nova York: Cambridge University Press.

- Hecquard, H. (1853). *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique Occidentale*. Paris: Imprimerie Bénard et Cie.
- Horta, J. S. (1996). La perception du Mandé et de l'identité mandingue dans les textes européens, 1453-1508. *History in Africa. A Journal of Method*, 23, pp. 75-86.
- Jansen, J. (1996a). The representation of status in Mande: Did the Mali empire still exist in the nineteenth century? *History in Africa*, 23, pp. 87-109.
- Jansen, J. (1996b). The younger brother and the stranger: In search of a status discourse for Mande. *Cahiers d'Études Africaines*, 36(144), 659-688.
- Knörr, J., & Trajano Filho, W. (Eds.). (2010). *The powerful presence of the past: Integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill.
- Lopes, C. (1999). *Kaabunké: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: CNCDP.
- Lopes, C. (2005). O Kaabu e os seus vizinhos. Uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. *Afro-Ásia*, 32, pp. 9-28.
- Maclaud, C. (1906). *Étude sur la distribution géographique des races sur la côte occidentale d'Afrique, de la Gambie à la Mellacorée*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Maclaud, C. (1911). *Ordalies collectives par le poison, chez les Balante de Casamance* (tomo 1). *Comptes Rendus des Séances/Institut Français d'Anthropologie*, pp. 105-152.
- Mané, M. (1979). *Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle*. Dacar: IFAN.
- Mané, M. (1991). Le Kaabu: Une des grandes entités du patrimoine historique guinéo-sénégalais. *Éthiopiennes*, 7(2), 101-114.
- Mollien, G.-T. (1822). *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique, aux sources du Sénégal et de la Gambie, fait en 1818, par ordre du gouvernement français*. Paris: Arthus Bertrand.
- Mota, A. T. da. (1969). *Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Sénégal pendant les XVe et XVIe siècles*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Mota, A. T. da. (1980). Les relations de l'ancien Gabou avec quelques états voisins. *Éthiopiennes*, 28, pp.149-167.
- Niane, D. T. (1989). *Histoire des Mandingues de l'Ouest. Le royaume du Gabou*. Paris: Karthala-Arsan.
- Person, Y. (1981). Problèmes de l'histoire du Gaabu. *Ethiopiennes*, 28, pp. 60-72.
- Pélissier, R. (2001). *História da Guiné. Portugueses e africanos na Senegâmbia, 1841-1936* (Vol. 1). Lisboa: Estampa.

- Phillott-Almeida, R. A. (2011). *A succinct history of the kingdom of Pachesi in the empire of Kaabu*. Banjul: University of The Gambia.
- Quinn, C. A. (1972). *Mandingo kingdoms of the Senegambia*. Londres: Longman.
- Rodney, W. (1970). *History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*. Nova York: Oxford University Press.
- Sadio, B. M. (2002). *Les balante de Gaŋ-jaa (Bijaa N'Gaŋ-jaa). Répartition spatiale, organisation sociale et administrative, évolution socio-culturelle et politique, de l'éviction des bainouk à la mise en place de l'administration coloniale: 1830-1899*. Dissertação de mestrado, Université Cheikh Anta Diop, Dacar, Senegal.
- Sanne, K. (1978). *Entrevista. Badora, 29 de fevereiro* (NCAC tape 533). National Centre for Arts & Culture, Banjul, Gâmbia.
- Sarró, R. (2010). Map and territory: The politics of place and autochthony among Baga Sitem (and their neighbours). Em J. Knörr, & W. Trajano Filho (Eds.), *The powerful presence of the past: Integration and conflict along the Upper Guinea Coast* (pp. 231-252). Leiden: Brill.
- Sidibé, B. (1972). *The story of Kaabu: The fall of Kaabu*. Comunicação apresentada na Conferência de Estudos Mandingas. Londres: SOAS.
- Sidibé, B. (2004). *A brief history of Kaabu and Fuladu (1300-1930). A narrative based on some oral traditions of the Senegambia (West Africa)*. Turim: L'Harmattan.
- Simmons, W. S. (1980). Powerlessness, exploitation and the soul-eating witch: An analysis of badyaranke witchcraft. *American Ethnologist*, 7(3), 447-465.
- Shaw, R. (2002). *Memories of the slave trade: Ritual and the historical imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, D. (1985). Beyond migration and conquest: Oral traditions and mandinka ethnicity in Senegambia. *History in Africa*, 12, pp. 335-348.
- Wright, D. (1991). Requiem for the use of oral tradition to reconstruct the precolonial history of the lower Gambia. *History in Africa*, 18, pp. 399-408.
- Valdez, F. T. (1864). *África occidental: Notícias e considerações* (Vol. I). Lisboa: Imprensa Nacional.