

ÉRICO DE SOUZA BRITO

OS FULAS DE GABÚ NA GUINÉ-BISSAU:

CONSTRUINDO DIFERENCIAÇÕES E ETNICIDADES



ÉRICO DE SOUZA BRITO

OS FILIOS DE GABÚ
NA GUINÉ-BISSAU:
CONSTRUINDO DIFERENCIAÇÕES E ETNICIDADES



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

Reitora

Raiane Patrícia Severino Assumpção



Editora Unifesp

Diretora

Mirhiane Mendes de Abreu

Conselho Editorial

Mirhiane Mendes de Abreu
Andre Medina Carone | Bruno Feitler
Esther Solano | Francisco Foot Hardman
Gabriel Cohn | José Castilho Marques Neto
Letícia Squeff | Mauro Aquiles la Scalea
Paulo Schor | Valéria Petri



Fundação de Apoio à Universidade Federal de São Paulo

Diretora Presidente

Maria José da Silva Fernandes

Conselho de Administração

Flavio Tayra | José Leovigildo de Melo Coelho Filho

Superintendente de Publicações

Mirhiane Mendes de Abreu

ÉRICO DE SOUZA BRITO

OS FUIAS DE GABÚ NA GUINÉ-BISSAU: CONSTRUINDO DIFERENÇAS E ETNICIDADES



Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

Brito, Érico de Souza

Os Fulas de Gabú na Guiné Bissau [livro eletrônico] : construindo diferenciações e etnicidades / Érico de Souza Brito. – São Paulo : Editora Unifesp, 2023.

ePub

ISBN: 978-65-5632-183-7 (e-Pub)

1. Etnicidade. 2. Alteridade. 3. Fulas. 4. Guiné-Bissau. II. Título.

CDD: 305.8

Elaborado por Creuza Andréa Trindade dos Santos – CRB 2/1352

Apoio Fapesp

As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da Fapesp.

Editora associada à



Direitos em língua portuguesa reservados à:

EDITORA UNIFESP

Universidade Federal de São Paulo
Rua Sena Madureira, 1.500 – 5º andar
Vila Clementino – São Paulo – SP – 04021-001
(11) 5576-4848 ramal 8393
www.editoraunifesp.com.br



@EditoraUnifesp



@EditoraUnifesp



@editoraunifesp

Foi feito o depósito legal

***Aos mestres Agostinho Ussumane Só (in memoriam)
e Adul Carimo Só (in memoriam)
À Aniza Madalena Esteves Sanhá e à Rashida Bah.***

Djarama bui!

Sem dúvida, já não sabem de onde vêm, mas sabem quem são. *“O fula conhece a si mesmo”*, dizem os bambaras.

(Amadou Hampâté Bâ, Amkoullel, o menino fula)

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS _____	11
AGRADECIMENTOS _____	13
APRESENTAÇÃO _____	15
INTRODUÇÃO _____	17
CAPÍTULO 1 – QUÃO “FULAS” SÃO OS FULAS DE GABÚ? DEBATENDO A “FULANIDADE” _____	29
1.1 Os limites da “etnia” _____	29
1.2 Algumas diferenciações entre os Fulas _____	32
1.3 Os Fuladu: autoimagem da elite _____	51
1.4 Elementos da “fulanidade” _____	57
1.5 Bênção ou castigo? Concepções sobre o trabalho _____	71
CAPÍTULO 2 – O ISLÃ ENTRE OS FULAS: JIHADS, LIDERANÇAS E A ASCENSÃO DOS <i>FULADU</i> _____	87
2.1 Islã e o seu agenciamento pelos Fulas _____	87
2.2 Os murus no setor de Pitche e seu papel na expansão do Islã na Senegâmbia _____	88
2.3 O sufismo e a confraria Tijaniyya _____	106
2.4 As jihads fulas _____	110
2.5 A queda do reino de Kaabu e a ascensão dos <i>Fuladu</i> _____	120
2.6 Os Embalocunda no Kaabu _____	124
CAPÍTULO 3 – OS FULAS DE GABÚ E A CRIAÇÃO DA GUINÉ-BISSAU _____	143
3.1 A independência da Guiné-Bissau: Fulas e crioulos na arena _____	143
3.2 A elite crioula entre rumores _____	145
3.3 Tubako – O “outro” como branco e o “branco” do outro _____	153
3.4 O Estado e a nação no projeto crioulo _____	156
3.5 Concepções étnicas como disputas políticas _____	160
3.6 Conflitos, alianças pragmáticas e a educação formal como poder _____	164
3.7 Os Fuladu no pós-independência da Guiné-Bissau _____	177

CONSIDERAÇÕES FINAIS _____ 187

REFERÊNCIAS _____ 192

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa político da Guiné-Bissau_____	22
Figura 2	Os cinco setores da região de Gabú_____	22
Figura 1.1	Área do Sahel _____	33
Figura 1.2	Principais variações do idioma fula no continente africano_____	35
Figura 1.3	Distribuição do idioma fula na África_____	36
Figura 2.1	Meninas carregando o alual para o estudo na escola corânica_____	90
Figura 2.2	Entrada da casa (<i>tchurel murlel</i>) onde o <i>mur</i> atende seus clientes na <i>tabanka</i> de Sunato_____	96
Figura 2.3	" <i>Mensihu</i> " ou "mistério" entregue a mim pelo muru para a confecção do <i>bakawor</i> _____	98
Figura 2.4	<i>Bakawor</i> _____	100
Figura 2.5	Mapa dos estados do Sudão, no século XVI. (Segundo Madina Ly-Tall)_____	124
Figura 2.6	Choca (<i>Pternistis bicalcaratus</i>), chamada de gerlal no idioma fula __	128

AGRADECIMENTOS

Djarama bui wonnan seda. Agradecer muito nunca é demais.

À minha professora e mestra, Melvina Araújo, por me incentivar a trilhar os difíceis caminhos da antropologia e pela paciência em apontar meus erros e me fazer crescer como pesquisador. Sem seu apoio este trabalho nunca teria sido realizado. Muito obrigado por tudo, Mel!

Aos professores Wilson Trajano Filho e Omar Ribeiro Thomaz pela generosidade e pelos comentários que foram fundamentais em apontar caminhos para este trabalho.

À querida tia Rashida Bah, que possibilitou meus contatos na Guiné-Bissau e sempre me apoiou muito. Agradeço por aceitar mais um sobrinho nesse seu grande coração!

À Aniza Madalena Esteves Sanhá, incansável defensora dos interesses da Guiné-Bissau, pela recepção e estadia em Bissau e por me apresentar tantas pessoas que foram fundamentais na minha jornada em terras guineenses, e também ao Zé, Érika e Annika pela gentil acolhida!

Aos colegas do Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade (GEMA): Andréa Peres, Clayton Guerreiro, Hadi Savadogo, Marina Santos, Paulo de Tarso, Paulo Müller e Rodrigo Domenech pelos debates e pelas sugestões sempre precisas.

Aos amigos Peti Mama Gomes, Luciano Costa, Policarpo Caomique, Heuler Cabral e Saido Baldé pelas conversas sobre a Guiné-Bissau.

A todos os meus amigos da Guiné-Bissau: Mussa Embaló e Nenegale Embaló, sempre muito receptivos; meu grande amigo Richard Nhaga e Yanick, pelo companheirismo, pelas boas risadas durante nosso *djumbai* e por me acompanharem por toda a cidade de Bissau; a todos os funcionários do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) pela ajuda na pesquisa; Fernando Ocante; Djibril Baldé; meu amigo e professor de língua fula: Baro Embaló, e sua família; meu anfitrião: Sampulo Embaló, e toda a sua família da morança Aladji Mounde; Samba Embaló; Buba Embaló; ministro Antonio Serifo Embaló pela gentileza e ótimas conversas; a todos os interlocutores e amigos em Pitche.

À Capes pela bolsa durante o mestrado e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento da pesquisa de campo por meio do *Projeto Diferença em contextos plurais* (processo Fapesp 2017-20360-2), coordenado pela Profa. Dra. Melvina Araújo.

À minha mãe, Jalva, pelo apoio de sempre; ao meu pai, Edivaldo (*in memoriam*), que infelizmente não pôde ver a conclusão do meu trabalho, mas que me dá forças de onde quer que esteja. Ao meu avô Dequinha pela alegria e pelas boas risadas de sempre, aos meus irmãos Fábio e Simone, aos queridos primos Adélia, Jean-Louis, Murilo e Jalva Michele.

À minha esposa, Jéssica, companheira de todas as horas, sempre me dando suporte em tudo o que preciso e aguentando minhas longas ausências.



APRESENTAÇÃO

Com um texto coerente e bem escrito, Érico Brito nos traz, a partir da observação sobre a constituição e as diferentes posições políticas assumidas por uma das linhagens dos fulas, os Embalós, elementos para a compreensão de acontecimentos recentes no cenário político da Guiné-Bissau tais como a eleição do atual presidente da república, Umaro Sissoco Embaló.

Ao descrever a formação dos *fuladus*, elite fula à qual pertencem os Embalós, o autor demonstra como se constituiu o que são os fulas hodiernos e como eles classificam a si mesmos e são classificados pelos outros. Elementos tais como pastoralismo, comércio, islamismo, expedições militares e domínio de terras na região de Gabú constituem o pano de fundo para que se possa entender a estratificação social e a posição dessa elite no contexto nacional guineense. Ou seja, de origem nômade, os fulas foram se sedentarizando a partir de um processo que envolveu sua islamização, o estabelecimento de alianças com os *futa-fulas* – também islamizados – e a execução de *jihads* militares, o que teve como consequência o controle sobre as terras da região e sobre as populações vencidas. À medida que dominavam populações, os fulas as incorporavam à sua própria etnia, o que, a um só tempo, contribuía com a expansão numérica dos fulas e com a sedimentação de uma hierarquia interna.

Outro ponto explorado pelo autor diz respeito à relação entre os fulas e a construção da nação guineense. Tendo, de maneira geral, se aliado aos portugueses durante o processo de luta anticolonial, participando dos Comandos africanos, grupo especializado do

exército português composto por autóctones do território colonial, os combatentes deste agrupamento militar, após a independência, foram perseguidos pelo PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde). Os fulas, tendo representado o maior contingente de soldados nos Comandos, sofreram maiores danos no tocante a retaliações e execuções sumárias pelo governo pós-independência. Apesar das consequências sofridas, alguns atores da elite fula conseguiram se estabelecer em importantes posições políticas no cenário nacional. No entanto, tendo a posição dos fulas, durante a guerra anticolonial, marcado a maneira como são representados e se representam, a ascensão de um fula, Sissoco Embaló, à presidência do país levanta a questão de uma possível etnicização da política nacional.

Em suma, este é um livro que trata de um tema complexo, interessante e pouco conhecido no Brasil, aliando o uso de fontes etnográficas e históricas às narrativas correntes entre os fulas de Gabú (que englobam memórias transmitidas de pai a filho, mitos de origem, relatos sobre experiências de participação na guerra de libertação, etc.) de forma a mostrar ao leitor a riqueza do contexto no qual a pesquisa foi realizada. Isso por si só seria suficiente para que este texto fosse adotado como leitura obrigatória para todos aqueles que desejam se informar sobre o que acontece noutras partes do mundo; enfim julgo necessário salientar que ele tem ainda o mérito de ser escrito numa linguagem clara e concisa.

Boa leitura!

Melvina Afra Mendes de Araújo



INTRODUÇÃO

Esta pesquisa foi impulsionada por uma questão pessoal. Durante o ano de 2017 realizei um exame de DNA na empresa estadunidense African Ancestry, especializada em testes genéticos de ancestralidade para afrodescendentes, cujo resultado mostrava minha ascendência paterna como portuguesa, e a materna como fula da Guiné-Bissau. Com o intuito de conhecer mais sobre este povo sobre o qual nunca tinha ouvido falar, comecei a fazer uma pesquisa bibliográfica sobre ele. Encontrei diversos livros e artigos sobre os Fulas das mais diversas regiões da África, mas pouco material sobre os Fulas da Guiné-Bissau, surgiu a ideia de realizar minha pesquisa de mestrado sobre um tema relacionado a este povo, cujo resultado culminou na escrita deste livro.

Minha primeira inserção em campo na Guiné-Bissau se deu no ano de 2018. Inicialmente me instalei na cidade de Bissau, onde pude conhecer algumas pessoas que, curiosas sobre a história da minha ascendência materna fula apontada pelo exame de DNA, me apresentaram a alguns interlocutores que foram fundamentais no meu contato com os Fulas. Foi assim que conheci o senhor Ussumane Só (conhecido também como Usó), um Fula nascido na cidade de Pitche, e que chegou a ocupar o cargo de ministro da Economia e Finanças durante o governo do presidente Kumba Yalá, e seu sobrinho Adul Carimo Só, também Fula e nascido na cidade de Pirada, e na altura trabalhando no ministério dos Negócios Estrangeiros da Guiné-Bissau. Tive a oportunidade de conhecê-los durante a festa do fim do Ramadã, e a partir daí criei laços de amizade com os dois. Tratei de

explicar para eles o meu objetivo de fazer uma etnografia entre os Fulas de Gabú, e Usó fez questão de que eu permanecesse na cidade de Pitche, onde ele entrou em contato com o senhor Sampulo Embaló, irmão do régulo de Pitche, que foi o meu anfitrião (*djári gyam*, no idioma fula) na cidade e me recebeu em sua casa, onde me hospedei também na minha segunda viagem ao campo, no ano de 2019.

No entanto, antes de partir para Pitche, Usó fez questão de me dar um nome fula, dizendo que eu deveria me apresentar em Pitche com ele, já que eu tinha ascendência fula. Ele pensou um pouco e me disse: “Seu nome vai ser Monjur. Monjur era um grande régulo, os portugueses o temiam pela sua bravura”. Nem tive tempo de esboçar qualquer reação, quando Carimo afirmou: “Não, deixa disso, vamos fazer uma lista com uns nomes, tem tanto nome fula bonito. Não vai ser Monjur”. Os dois debateram durante um tempo, tendo Carimo por fim se rendido à senioridade de seu tio Usó, enquanto eu não tive muitas opções senão aceitar o nome sem saber exatamente quem havia sido Monjur.

Posteriormente, em uma conversa que tive com Carimo, ele me revelou o motivo de seu incômodo com esse nome: Monjur é um personagem cercado de polêmica mesmo entre os Fulas, devido ao seu temperamento agressivo e explosivo. Foi quando Carimo perguntou para mim: “Você gostaria que seu nome fosse Adolf Hitler?”. Fiquei espantado com a pergunta e questionei o que ele queria dizer com aquilo. Ele então me relatou o seguinte:

Monjur, Monjur é um nome bonito, mas ele não é muito amado pelos outros [risos]. Sabes que há uma aldeia, ele chegou lá e matou todos os homens. É como Srebrenica, na ex-Iugoslávia. Ele chegou e matou todos os homens, deixou só crianças e mulheres. Então por isso há esse costume: numa aldeia chamada Bidjine, onde normalmente é tradição quando tu e a tua mulher tiverem filhos, todos os varões ficam com o teu apelido [sobrenome], e as meninas vocês dão apelidos [sobrenomes] diferentes. Que é para que os filhos pudessem casar entre si para reproduzir, porque não havia homens, entende? Então, quando eu soube disso foi em 74, depois da independência, eu fui fazer recenseamento. Então no recenseamento chegou um senhor, funcionário dos portos né, diz-me o nome dele, da mulher, e quando foi falar dos filhos comecei a escrever,

depois quando vi que alguns filhos e filhas não tinham o mesmo apelido, disse: “não, não posso pôr, porque não são teus filhos”. Ele disse: “São meus filhos”. Ele explicou-me a história de Monjur... então, quer dizer, o Monjur não tem uma aceitação geral. Então os Embalós, eles o vêem como um herói, mas não é um nome confortável na sociedade. Até a minha mãe tinha dito ao meu irmão pra pôr no seu filho o nome de Monjur, mas pelo espanto das pessoas depois eles tiveram que mudar [risos].

Porém, mesmo com a advertência de Carimo, este foi o nome com que as pessoas em Pitche passaram a me chamar e ninguém mais falou sobre o peso que ele carregava.

Durante meu trabalho de campo, a maior dificuldade foi a barreira do idioma. Poucas pessoas falam o português na Guiné-Bissau, sendo o *kriol* a língua franca do país. Porém, essa dificuldade foi reduzida graças à boa sorte de ter encontrado alguns jovens que falavam o português, o *kriol* e o fula, dos quais pude me aproximar e que me acompanharam durante as entrevistas e nas visitas que realizei nas *tabankas*¹ próximas à cidade de Pitche. Além da receptividade das pessoas que me receberam, o que me motivou a realizar uma segunda inserção em campo foi a percepção de que a cidade de Pitche seria um local privilegiado para observar as diferenciações entre os vários segmentos dos Fulas de Gabú, já que naquela região habitavam tanto a elite deste grupo, que detinha o poder dos regulados locais, quanto grupos subalternos, além de outros grupos originários do Senegal e da Guiné-Conacri que transitavam por aquela região devido à proximidade geográfica das fronteiras.

Em Pitche pude me hospedar entre os Embalocundas, uma das famílias que compõem um grupo chamado de *Fuladu*, que é a elite dos Fulas de Gabú e que ocupam a maioria dos cargos de régulos da região. Essa foi uma oportunidade para que eu pudesse observar como se dão algumas diferenças de status entre os diversos segmentos da sociedade fula. Muitos dos habitantes de Pitche fazem parte da família Embaló, e conseqüentemente muitos dos meus interlocutores na cidade também pertencem a este grupo. Em vários momentos tentei tecer relações com pessoas que pertenciam a segmentos subalternos aos *Fuladu*, como *Lawbes* ou *Djabes* (a hierarquização

1 Aldeia ou vilarejo, no idioma *kriol*.

entre estes segmentos será discutida no primeiro capítulo), porém não consegui me aproximar de ninguém desses grupos.

Constantemente eu comentava com meus interlocutores que eu queria conhecer um pouco mais dos *Lawbe* e *Djabe* e pedia para eles me apresentassem pessoas desses segmentos. Apesar de nenhum dos meus interlocutores ter discordado abertamente do meu pedido, sempre se referiam a algum imprevisto nos momentos combinados para que me levassem para conhecer alguém destes grupos. Enquanto eu permaneci na cidade de Pitche, meu contato com os *Lawbe* ou os *Djabe* se deu somente em rodas de conversas mais amplas, nas quais encontravam-se muitos *Fuladu* e poucos membros dos outros grupos. Aos poucos fui percebendo que, a partir do momento em que eu era um hóspede dos *Embalocunda*, não era bem visto que eu fizesse amizade ou conversasse mais longamente com pessoas de um grupo fula hierarquicamente inferior.

Nas relações que pude tecer em campo com meus interlocutores, foi possível notar que o desenrolar de uma pesquisa não é definido somente pelos objetivos do pesquisador, pois de certo modo o antropólogo também é agenciado pelos seus interlocutores. Ao mesmo tempo em que o pesquisador “agencia” os seus interlocutores em campo em vista de seus objetivos de pesquisa, os interlocutores também usam da presença do antropólogo e o “agenciam” de diversas maneiras. Neste processo de construção de relações entre pesquisador e interlocutor, muitas informações são trocadas de ambos os lados tanto de maneira formal, em entrevistas, por exemplo, como de maneira informal, em conversas corriqueiras. Portanto, o resultado da pesquisa é sempre o resultado de negociações e acordos entre as duas partes, produto de um processo de intersubjetividade e mutualidade (VIEGAS; MAPRIL, 2012).

Assim, a partir das relações que fui construindo com meus interlocutores, me chamou a atenção a discrepância entre a forma pela qual alguns autores descreviam os Fulas em seus trabalhos, sobretudo aqueles redigidos sobre os Fulas de Gabú ainda no período colonial, e as relações que pude observar entre eles durante minha pesquisa de campo. Isso pode ter ocorrido em virtude de uma prática bastante comum que é a de tomar concepções e formas de organização social de uma pequena parcela de uma sociedade como sendo as de um conjunto mais amplo. Buscando então escapar desse tipo de armadilha – apesar de fazer referências aos Fulas de Gabú,

isso será feito no sentido de delimitar a região em que habitam as pessoas com as quais desenvolvi a maior parte da pesquisa de campo – gostaria de ressaltar que minha inserção em campo foi profundamente marcada pela posição ocupada por meus anfitriões e os limites que isso impôs à pesquisa.

Os chamados Fulas² são retratados nas obras de alguns autores como Amadou Hampâté Bâ (2013), Boukary Sangare (2019), Carlos Lopes (1982), Paul Kazuhisa Eguchi (1993), Victor Azarya (1993) e Catherine VerEecke (1993) como um dos maiores grupos étnicos do continente africano. No entanto, ao mesmo tempo em que alguns autores apresentam os Fulas como um grande grupo étnico, eles também ressaltam as particularidades destes grupos nas regiões onde realizaram as suas respectivas etnografias. Ao longo deste livro buscarei apontar algumas especificidades dos grupos fulas que pude observar em campo, e apresentarei a seguir uma pequena descrição da área na qual pude realizar a etnografia, partindo do pressuposto de que o conceito de etnicidade foi, em parte, uma construção colonial (COOPER, 2008; AMSELLE, 2017; MAMDANI, 2016), e que o entendimento dos Fulas da Guiné-Bissau como um grupo étnico é presente em alguns autores como Carlos Lopes (1982), Eduardo Dias (2004), José Mendes Moreira (1948) entre outros, e é também utilizado de maneira oficial pelo Estado da Guiné-Bissau, como é possível perceber ao se analisar os dados constantes no recenseamento realizado no país no ano de 2009 (GUINÉ-BISSAU, 2009b), no qual a população também é mensurada de acordo com suas divisões étnicas.

A cidade de Pitche, local onde realizei a maior parte da pesquisa de campo, é a capital do setor de Pitche, um dos cinco setores que compõem a região de Gabú no leste da Guiné Bissau.

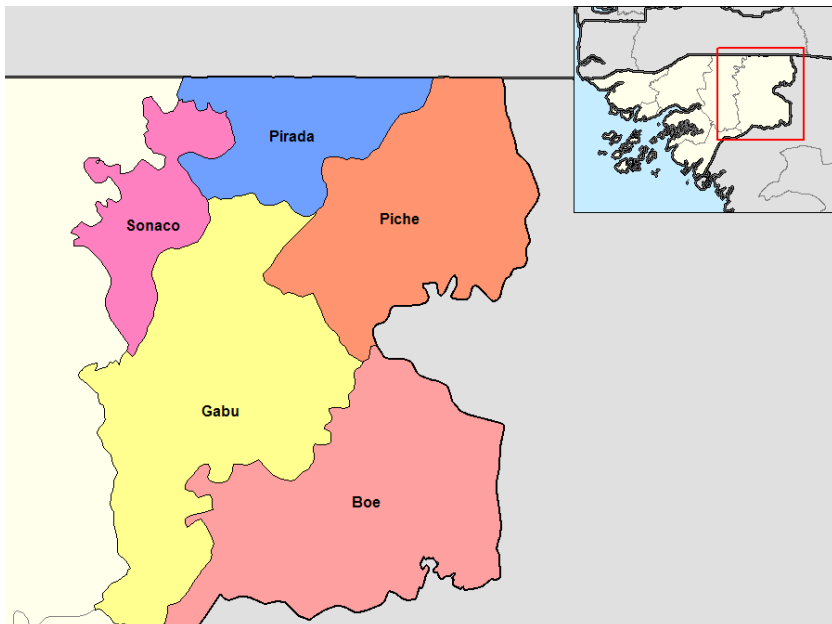
2 Sobre a grafia dos etnônimos, utilizarei a inicial maiúscula para designar os grupos em si (como Fulas, Mandingas, Balantas etc.), e a inicial minúscula quando se tratar de adjetivos (sociedade fula, homem fula etc.).

Figura 1: Mapa político da Guiné-Bissau.



Fonte: <https://www.ezilon.com/maps/africa/guinea-bissau-maps.html>.

Figura 2: Os cinco setores da região de Gabú



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gabu_sectors.png

Como pode ser visto nos mapas anteriores, Pitche é o único setor da Guiné-Bissau que faz fronteira com dois países, o Senegal ao norte e a Guiné-Conacri ao leste. Os Fulas de Gabú têm relações históricas com ambos os territórios, seja pelo fato de a casta religiosa que liderou a maior parte das *jihads* fulas ter se originado no Futa Toro, localizado no atual Senegal, seja pelo apoio militar da elite do Futa Jalom, localizado na atual Guiné-Conacri, que permitiu aos *Fuladu* exercer sua hegemonia política na região do Gabú. Essas relações serão detalhadas no decorrer deste livro.

Segundo o censo de 2009 (GUINÉ-BISSAU, 2009b), as pessoas consideradas como Fulas são a maioria dos habitantes da região de Gabú, perfazendo um total de 79,6% da população dessa região. Ainda de acordo com a pesquisa, os Mandingas são 14,2% da população da região de Gabú, e em menor número são registradas pessoas de etnias como os Manjacos, Mansoancas, Balantas, entre outros (*ibid.*, p. 26). Especificamente sobre o setor de Pitche, este abrigava um total de 45.594 pessoas, sendo que desse total 40.828 viviam na área rural, enquanto a cidade de Pitche contava com 4.766 habitantes (GUINÉ-BISSAU, 2009a). A cidade de Pitche, segundo os dados oficiais, tem 17 bairros. A área rural conta com 222 *tabankas* segundo os dados do censo, bem próximo do que me afirmou um interlocutor, que mapeou as *tabankas* para fins eleitorais no ano de 2019, me afirmando por sua vez que Pitche tinha 204 *tabankas*.

A cidade de Pitche encontra-se dentro de um regulado denominado “Regulado de Maná”, cuja sede se encontra na *tabanka* de Dara. A estrutura dos regulados dos Fulas de Gabú é tão hierárquica quanto sua própria sociedade, tema que tratarei no primeiro capítulo. O que é importante ressaltar é que na cidade de Pitche se encontra uma espécie de sub-régulo (que na altura era o senhor Amadu Embaló, falecido em 2021), que é subordinado ao régulo de Maná (o sr. Tchana Embaló), que por sua vez é subordinado ao régulo geral de Gabú (o sr. Saico Embaló).

Moreira (1948) e Caroço (1948) apontam que, na altura em que escreviam, havia treze regulados na região do Gabú, a saber: Tumaná, Tchanha, Boé, Pachana, Pachisse, Maná, Propana, Sama, Gada-Cotimbo, Cam-Cumba, Binafa, Pai-Ai e Bassê. Posteriormente,

os regulados de Pai-Ai e Bassê foram incorporados ao regulado de Boé, ficando então onze regulados. Destes, sete são geridos pelos Embalocunda (Tumaná, Tchanha, Pachana, Maná, Propaná, Gada-Co-timbo e Cam-Cumba). Os regulados de Sama e Binafa são controlados pela família Baldé (que também faz parte dos *Fuladu* assim como os Embaló), o regulado de Boé é controlado pela família Djaló (*Futa-fula*) e Pachisse é controlado pela família Mané (um grupo étnico que não é Fula, autodenominados Padjadinkas).

Além dos dados etnográficos, trarei também dados históricos para este trabalho. Mamdani (2016) e Lonsdale (1994) salientam a importância da historicização para a análise de processos que serão abordados pelo pesquisador. E sendo resultado de um processo histórico preciso, a etnia não é algo fixo. Nesse sentido, Patrick Harries (1989), em seu ensaio sobre a formação da etnia Tsonga na África do Sul, afirma que as etnias são construções sociais realizadas pelos mais diversos motivos durante diferentes períodos históricos. Assim, pensar a constituição do que se entende por Fulas da região do Gabú requer que se revise dois momentos históricos específicos: a queda do reino de Kaabu (entre 1865 e 1867) e a independência da Guiné-Bissau (1973).

O reino de Kaabu, de acordo com Dias (2004), se estendia da atual região do Gabú, na Guiné-Bissau, até áreas que hoje se encontram no território do Senegal e Gâmbia. O nome da região tomou de empréstimo o nome do antigo reino, e alguns autores também se referem a ele como reino do Gabú. Optei por manter a grafia Kaabu quando me referir ao antigo reino, e Gabú ao me referir à área administrativa demarcada durante o período colonial, visto que a área do Gabú é menor em extensão se comparada ao velho reino. A importância da queda de Kaabu no escopo deste livro é que este fato parece ter sido fundamental para garantir aos *Fuladu* o domínio político da região, reforçado posteriormente mediante acordos com a administração colonial portuguesa.

Já o outro acontecimento histórico marcante, a independência da Guiné-Bissau, significou o fim dos regulados em um primeiro momento, sendo estes reabilitados a partir da década de 1990. Autores como Carlos Lopes (1982) e Moema Parente Augel (2007) reproduzem um discurso que eu ouvi muito durante minha pesquisa de campo, de que os Fulas (sem distinção de segmentos) apoiaram os portugueses durante a luta de independência. Entretanto, conforme

avançava na pesquisa de campo e bibliográfica, pude observar que nem todos os Fulas da Guiné-Bissau apoiaram os portugueses, assim como nem todos aqueles que lutaram ao lado dos portugueses eram Fulas. Assim, a ideia de que os Fulas tinham um alinhamento automático com os portugueses desde o período colonial, como alguns autores (e também interlocutores) afirmam, poderia ser matizada, como buscarei demonstrar neste livro.

Diante deste cenário que envolve não somente as relações dos grupos fulas entre si mas também relações com portugueses e atores vinculados a outras populações locais, a noção de arena – proposta por Oliver de Sardan (2005), na qual diferentes atores com objetivos diversos e que desenvolvem múltiplas estratégias de acordo com os diferentes níveis de poder que detêm (poderes estes sempre assimétricos) mobilizam instrumentos e alianças para o alcance de seus objetivos – parece ser uma boa ferramenta metodológica, pois permite pensar a região de Gabú como uma arena na qual os atores supracitados se movimentam cada qual com seus *habitus* e capitais.

O presente livro está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo procurei fazer uma abordagem mais abrangente em relação aos grupos denominados Fulas, problematizando algumas questões sobre a etnicidade e apontando elementos que autores afirmam que são comuns entre os diversos grupos Fulas de diferentes regiões do continente africano. A classificação étnica dos Fulas comumente encontrada na bibliografia é feita tomando-se elementos que nem sempre são encontrados em todos os grupos, como é o caso do idioma. Se, por um lado, existe um idioma próprio falado pelos Fulas, apesar de este ter uma série de variações dialetais de acordo com a região, nem todo grupo que se autodenomina Fula adota esse idioma como língua materna. É o caso, por exemplo, dos Fulas do Sokoto, no norte da Nigéria, que adotaram o idioma hauçá como língua materna. Ao mesmo tempo, nem sempre grupos falantes do idioma fula se autodenominam Fulas, como é o caso dos Tokolores, no Senegal, que têm na religião o principal ponto de distinção com os grupos fulas pastores da região.

Além disso, serão também abordados neste capítulo alguns elementos que são pensados por vários autores como constituintes de uma “fulanidade”, sobretudo o código de comportamento moral chamado de *pulaaku* entre os Fulas, código este citado pela maior parte dos autores que pesquisam os Fulas. A importância

de um código moral entre esse grupo é que, mais do que laços consanguíneos, a aceitação ou o reconhecimento de pessoas como sendo Fulas se dá também pela observância de determinadas regras morais. A partir dessa discussão, pretendo demonstrar que as regras que compõem esse código de conduta moral variam muito de acordo com a comunidade fula estudada, e que nos dias atuais entre os Fulas urbanizados esse código foi influenciado sobremaneira pelo islamismo.

O segundo capítulo abordará a religião islâmica entre os Fulas, elemento fundamental na constituição não só dos elementos morais de vários grupos do oeste africano mas também na expansão política desses grupos. Um personagem que terá destaque neste capítulo é o *muru*, também conhecido como *marabout* ou *marabu*, figura que foi muito importante em um primeiro momento de “acomodação” do Islã entre os povos do Senegâmbia. Em um segundo momento de expansão, os *murus* faziam incursões à região do oeste africano já organizados em confrarias. A confraria *Tijaniyya* terá destaque em minha análise, tanto pela sua importância histórica quanto pelas declarações de afiliação a esta confraria feitas por muitos dos meus interlocutores. Os líderes das confrarias tiveram papel importante nas *jihads* fulas, movimentos que modificaram as sociedades tanto dos Fulas vencedores quanto das sociedades vencidas. Finalmente trarei alguns dados sobre a ascensão dos *Fuladu* e a importância da família Embaló neste processo.

O terceiro capítulo trará um debate sobre a constituição do Estado da Guiné-Bissau e sua relação com os *Fuladu*, partindo do contexto da guerra de independência da Guiné-Bissau em que este segmento teve que optar por um dos lados do conflito, apontando algumas relações, alianças, disputas e demais práticas que configuraram as representações que os Fulas de Gabú fazem de si mesmos, de outros grupos, e como são também retratados nesse contexto. Será esboçado um pequeno histórico dos crioulos, principais antagonistas dos portugueses e de seus aliados durante o conflito, e grupo responsável por pensar o Estado da Guiné-Bissau e que dirigiu o movimento independentista por meio do PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde). Apontarei como as decisões sobre alianças e conflitos que os *Fuladu* tomaram diante da guerra trouxeram consequências no período pós-independência.

Cabe ressaltar que este livro apresenta uma série de declarações dos meus interlocutores, ouvidas por mim tanto em situações formais quanto informais. Com o intuito de preservá-los, quase todos os nomes citados foram trocados, com exceção dos dois nomes já citados nesta introdução (dos senhores Ussumane Só e Adul Carimo Só, ambos falecidos em 2019) e de Suleimane Djabatê, um conhecido *djidiu* (*griot*) que tive o prazer de entrevistar, e que por ser uma pessoa pública optei por manter identificado.



CAPÍTULO 1 – QUÃO “FULAS” SÃO OS FULAS DE GABÚ? DEBATENDO A “FULANIDADE”

1.1 Os limites da “etnia”

Neste capítulo parto de um ponto ressaltado por Brubaker e Cooper (2018, p. 272), no qual os autores enfatizam a necessidade de atenção para que uma categoria de prática social não seja tratada como uma categoria de análise. Inspirados por Bourdieu, os autores entendem “categorias da prática” como categorias nativas, utilizadas de maneira cotidiana pelos interlocutores. Assim, prosseguem os autores, ao utilizar uma categoria de prática social como uma categoria de análise, o pesquisador acaba por reificar a existência desta mesma categoria. É por esse motivo que o termo “etnia” no título deste subitem encontra-se entre aspas. A “etnia”, conforme utilizada pelos meus interlocutores em campo, pode ser entendida como uma categoria de prática social que classifica como um único grupo (no caso, os Fulas) vários segmentos sociais que têm entre si uma série de diferenças.

Partindo dessas considerações, pretendo problematizar essa visão massificadora que o termo “etnia” traz, focando este trabalho em algumas diferenciações que podem ser encontradas entre os diversos segmentos sociais que são incluídos dentro do termo Fula. Mais especificamente, a reflexão deste capítulo se centrará sobre algumas diferenciações que são passíveis de identificação entre diversos grupos Fulas no continente africano, e entre os segmentos

que compõem os chamados Fulas de Gabú na Guiné-Bissau. Vale ressaltar que algumas dessas diferenças são apontadas mesmo por autores que adotam a noção de etnia como categoria analítica, tal como Charles Frantz (1993):

Comunidades ou grupos falantes de fulfulde, assim como outros conhecidos por nomes diferentes, variam muito em características importantes, como: se eles falam fulfulde como a primeira e/ou única língua; são nômades ou sedentários; são urbanos ou rurais; ganham a vida principalmente criando animais ou culturas agrícolas (ou ambos juntos), ou através de ofícios não-agrícolas; são politicamente dominantes sobre outros grupos étnicos; são hierárquicos/estratificados ou igualitários/não-estratificados; dependem de ex-escravos, ex-servos e de indivíduos não-Fulas para o trabalho; são guiados principalmente pelo Islã com respeito ao casamento e herança; e diferem biologicamente, tanto geneticamente quanto na aparência externa, das comunidades vizinhas. (*ibid.*, p. 12, tradução minha)

A adoção deliberada de termos como "tribo" (reelaborada posteriormente como "etnia" nos estudos da antropologia) para definir as populações locais foi parte importante do projeto colonial, que buscava com isso classificar os habitantes das áreas sob sua administração como sendo inferiores, hierarquizando as relações entre os europeus e as sociedades locais, retirando dessas últimas as características que pudessem fazer com que tanto europeus quanto sociedades locais pudessem "participar de uma humanidade em comum" (AMSELLE, 2017, p. 33). Os europeus levaram para o continente africano a sua própria concepção de sociedade "tribal", que por sua vez se baseava em processos históricos específicos das sociedades europeias (HARRIES, 1989).

Segundo Jean-Loup Amselle (2017, p. 33), os europeus entendiam as sociedades locais como "cristalizadas" no tempo, ou seja, sociedades sem história (*ibid.*, p.33) e, negando a característica da historicidade para essas sociedades, os colonizadores reafirmavam a suposta superioridade de suas próprias sociedades, vistas por eles mesmos como sociedades dinâmicas, históricas, que haviam "evoluído" e superado uma fase "tribal" para alcançarem

uma fase superior de organização nacional (HARRIES, 1989), ao mesmo tempo em que massificavam todas as sociedades nativas como sendo “tribos”.

Harries (*ibid.*) afirma que as etnias não podem ser vistas como algo que tem uma “alma coletiva” (*ibid.*, p. 83), uma essência, mas sim como uma construção social dos homens ao longo do tempo e por determinados motivos. Assim, segundo o autor, a etnia não seria algo fixo, dado historicamente, que teve seu início em algum período longínquo da história. Autores como Mamdani (2016) e Lonsdale (1994) salientam a necessidade de se historicizar a formação dos grupos étnicos para que seja possível observar não apenas os fatores que contribuíram para sua criação, mas também as disputas internas em torno da definição de um quadro moral que orientaria as ações de seus membros. Portanto, torna-se necessário recorrer ao contexto histórico para compreender o processo de estabelecimento das etnias.

A necessidade política de se encaixar os povos dentro de determinados padrões para classificá-los, entendê-los e posteriormente controlá-los, atingiu seu objetivo na elaboração do conceito de etnia, que segundo Bruce Berman (1998) foi fruto de um trabalho de construção intelectual, tentando transformar aspectos como origem, língua e cultura das populações locais em elementos comuns para a criação de determinados grupos étnicos. Ainda segundo Berman, não é possível tratar a criação da etnicidade como um processo único que ocorreu da mesma forma em todo o continente africano, mas seria necessário analisar um contexto específico e entender como se desenvolveu a construção étnica de determinado grupo em determinado local.

No entanto, cabe ressaltar que os povos locais não foram figuras passivas nesse processo de construção das etnias. Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (2017) sugerem que a etnia deve ser entendida como um processo no qual os colonizadores tentaram impor seus padrões para o entendimento deste termo (sendo que no contexto colonial o termo utilizado ainda era “tribo”), mas que as populações nativas acrescentaram narrativas e elementos locais. Esta reapropriação do termo, segundo os autores, pressupõe que, ao serem apresentados às concepções de etnia, as sociedades locais já tinham base de elementos com os quais foi possível dialogar com o conceito apresentado pelos europeus (*ibid.*, p. 15).

Em suma, afirmam os autores, as etnias foram produto da política colonial que agrupou determinadas comunidades mediante critérios estabelecidos pelos colonizadores, mas que encontraram ressonância em algumas concepções nativas. Assim, a partir dos elementos impostos pelos europeus, somados a outros já existentes dentro de sua organização social, os grupos se apropriaram do conceito e o absorveram. Desse modo, o fato de ter sido uma elaboração externa ao grupo não significa que a “etnia” não exista, a “etnia” existe, não da maneira cristalizada, reducionista e essencialista como os colonizadores a pensaram, mas de uma maneira na qual está sempre se moldando, sendo desconstruída e reconstruída, sobretudo de acordo com interesses políticos dos agentes (BERMAN, 1998; AMSELLE, 2017). Mais do que isso, a categoria etnia é agenciada pelas sociedades que foram nela enquadradas durante o período colonial e é a partir desse tipo de uso que ela será tratada neste livro. Assim, partirei do modo como esta categoria foi instrumentalizada por meus interlocutores para apontar elementos de diferenciação dentro do que eles próprios e a bibliografia consultada denominam como “Fulas”.

1.2 Algumas diferenciações entre os Fulas

Os vários grupos sociais denominados Fulas podem ser encontrados em grande parte da África se espalhando por todo o Sahel, que é uma longa faixa que se estende do Oceano Atlântico no oeste africano até o Mar Vermelho, no Leste, e se localiza entre o deserto do Saara ao Norte e a região de savanas ao Sul. Cerca de dez países são cortados pelo Sahel, e em todos é possível encontrar comunidades Fulas. Em alguns países são em menor número, e em outros formam a maior parte da população. Para além dos países do Sahel, os Fulas formam comunidades em mais de 20 países do continente africano, como Benim, Burkina Faso, Camarões, Chade, Costa do Marfim, Eritreia, Etiópia, Gâmbia, Gana, Guiné-Bissau, Guiné-Conacri, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, República Centro-Africana e Togo.

Figura 1.1: Área do Sahel

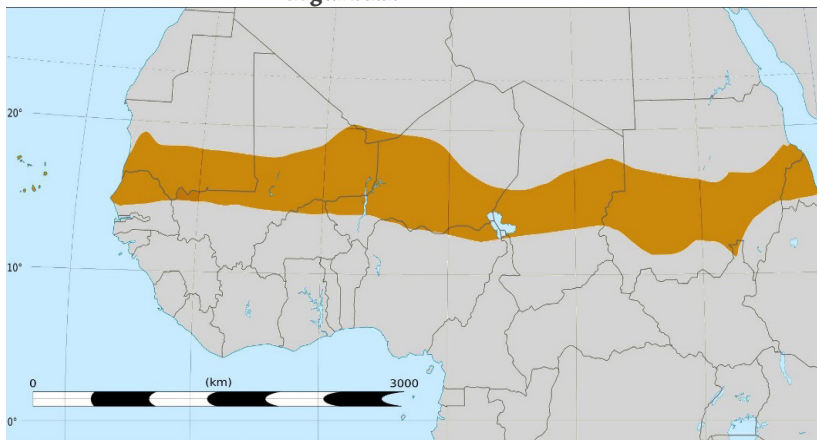


Foto: Wikimedia Commons

Os Fulas também são chamados de Fulani (em inglês), Peul (em francês), *Fulbe* (em seu próprio idioma). Neste livro será adotado o termo Fula para este grupo étnico, pois é a forma consagrada na literatura em língua portuguesa sobre ele e é como os membros desse grupo se referem a si mesmos quando se expressam em português.

Quantificar um grupo que se estende por uma área geográfica tão grande é um desafio que não nos permite chegar a números exatos, apenas a estimativas, não só pelas diferentes metodologias aplicadas por cada Estado africano para obter dados sobre suas populações, mas também por questões de divergências entre a autoidentificação e as classificações utilizadas pelos governos na elaboração de censos populacionais. A variação populacional apresentada por alguns autores chama a atenção, sobretudo pelo fato de estes autores considerarem que os falantes do idioma Fula podem ser contabilizados como membros desta “etnia”.¹ Por exemplo, autores como Victor Azarya, Paul K. Eguchi e Catherine VerEecke (1993) trabalham com a estimativa de 15 milhões de

¹ Mais à frente apresentarei algumas diferenciações que ocorrem no campo do idioma, em que nem toda sociedade autodenominada Fula tem o idioma fula como língua materna, nem todo falante deste idioma é necessariamente considerado um Fula. Citando um exemplo, na área do antigo emirado do Sokoto, no norte da Nigéria, a classe dominante se autodenomina Fula, mas fala Hauçá, tendo adotado esta língua como materna, como mostra Victor Azarya (1993) em seu artigo.

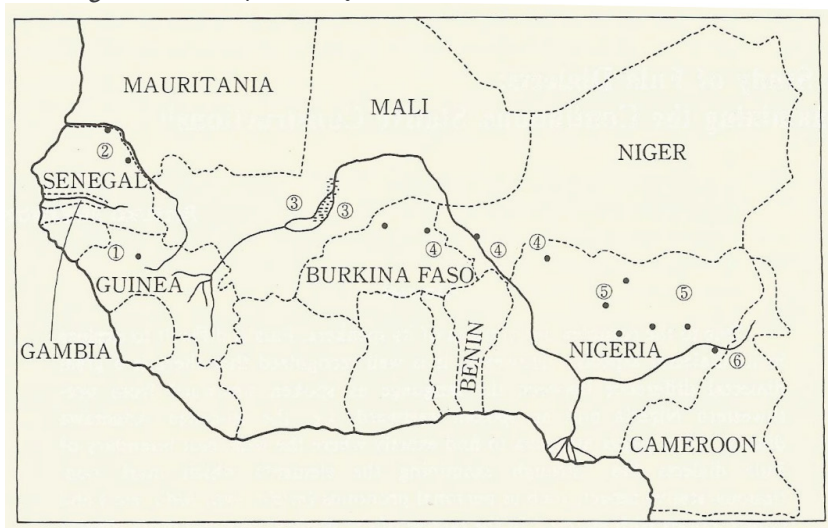
falantes do idioma fula espalhados pelo continente africano. Charles Frantz apresenta também algumas estimativas:

Em 1959, Stenning estimou que havia 6.000.000 Fulas. Em 1977, Riesman disse que cerca de 9.000.000 viviam no território entre o Oceano Atlântico e os Camarões. Em um livro publicado no ano seguinte, Weekes e Hopen estimavam entre 12.000.000 e 19-20.000.000 Fulas vivendo na África ocidental [...]”. (FRANTZ, 1993, pp. 14-5, tradução minha)

Já Boukary Sangare (2019) fala em 40 milhões de Fulas espalhados pelo continente africano, sugerindo, no entanto, que este número pode variar entre 35 a 65 milhões de pessoas. Essa variação nos números deve-se, segundo o autor, principalmente a dois fatores: “[...] miscigenação (que às vezes dificulta a encaixar indivíduos em um grupo étnico específico) e controvérsias sobre a origem de certas populações (elas deveriam estar ligadas aos Fulas?)” (*ibid.*, p. 3, tradução minha). Ou seja, além de reconhecer a dificuldade de quantificar essa “etnia” pelos motivos citados, o autor ainda considera que existe uma “controvérsia” sobre a origem em alguns grupos.

Ainda sobre o idioma dos Fulas, devido à extensão desses grupos no continente africano, é de se esperar que encontre muitas variações dentro das comunidades fulas. De acordo com a normatização internacional de idiomas, o idioma fula é identificado como uma macrolíngua (ISO 639-3) e é subdividido em mais 9 línguas individuais². O mapa a seguir, elaborado por D. W. Arnott, mostra as principais variações do idioma fula no continente africano:

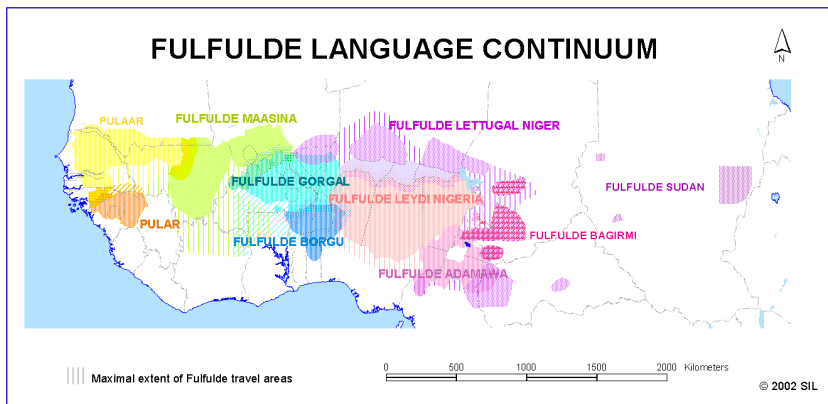
² O código de identificação linguístico de cada língua individual pode ser visto em <https://iso639-3.sil.org/code/ful>

Figura 1.2: Principais variações do idioma fula no continente africano

Fonte: ARNOTT, 1974, p. 9 *apud* MIYAMOTO, 1993, p. 216.

① Futa Jallon (Guiné-Conacri); ② Futa Toro (Senegal); ③ Macina (Mali); ④ Sokoto e Níger ocidental, com partes de Burkina Faso; ⑤ Centro Norte da Nigéria (aproximadamente Katsina, Kaduna e o estado de Kano, o Platô de Jos, o estado de Bauchi e a partes Bornu do norte do estado de Bornu); ⑥ Adamawa (em ambos Nigéria e Camarões).

Apesar de estes serem considerados os principais troncos linguísticos do idioma fula, existem muitas outras variações regionais, dentro dos troncos e fora deles. No que tange à minha pesquisa, todos os termos no idioma fula utilizados neste trabalho são oriundos da variação dialetal falada pelos Fulas de Gabú. Estes chamam o seu idioma de *pular*, mas ele é também chamado de *pulaar* na área do Futa Toro, no Senegal, ou de *fulfulde* na maior parte das outras áreas habitadas pelos Fulas.

Figura 1.3: Distribuição do idioma fula na África

Fonte: <https://www.freelancelinguist.com/fulani-language-facts/>

Se o idioma é tido por muitos pesquisadores como uma das características que unificam uma “etnia”, outro tema muito abordado por autores que pesquisam os Fulas é a sua origem. E assim como o idioma, essa origem varia muito no espaço e no tempo. Muitas são as teorias sobre o local onde poderia ter sido o “berço” dos Fulas, e o trabalho de cotejamento entre as informações que pude coletar em campo com as hipóteses de alguns autores deixa clara a dificuldade (e mesmo a impossibilidade) de se traçar uma origem única para este povo. A busca por uma origem fula levou esses autores a formular uma série de hipóteses, e reproduzirei algumas delas a seguir. Ressalto, no entanto, que não pretendo neste livro essencializar os Fulas ou buscar suas origens “verdadeiras”. Meu intuito é simplesmente demonstrar as diversas teorias levantadas por diferentes autores em tal busca (a meu ver, infrutífera), resultando em conclusões diversas entre si.

Uma suposta origem dos Fulas, segundo Frantz (1993), teria sido na região do Senegâmbia, tendo como principal movimento migratório uma expansão em direção ao Leste, também se deslocando com poucos grupos pastoralistas indo para o Norte, na direção dos territórios habitados pelos Tuareg e para o Sul, na área de floresta da Guiné (1993, p. 17). Já a pesquisadora Galina V. Zubko (1993) discorda desta possível origem afirmando que os Fulas não pertencem à população autóctone da África Ocidental (*ibid.*, p. 201). Ela supõe que os Fulas teriam se originado a partir de um complexo conglomerado étnico surgido no norte da África, nas áreas adjacentes ao Mediterrâneo, tendo posteriormente migrado na direção sudoeste (*ibid.*, p. 207).

Em meu trabalho de campo, o assunto da origem dos Fulas surgiu em alguns momentos, entretanto cada interlocutor tinha uma teoria diferente, e nenhum deles apontou a região da Senegâmbia como berço de origem dos Fulas. Entre os locais apontados por meus interlocutores como possível terra natal dos Fulas, estão a Etiópia, o Mali (mais especificamente a região de Macina) e o Níger, neste caso fazendo um caminho contrário ao que Frantz propõe, vindos do Leste para o Oeste. Em algumas ocasiões meus interlocutores não se lembravam de nenhuma hipótese de origem ouvida de seus pais ou avós, mas me relatavam hipóteses que eles haviam lido em livros ou ouvido de terceiros. É interessante notar como atualmente, ao lado de formas tradicionais de narrativas orais, os livros são considerados como fontes de memória nas quais podem ser encontrados argumentos de reafirmação étnica dos Fulas.

Durante minha pesquisa de campo, tive a oportunidade de conversar com alguns *imames*³ em Pitche, a maior parte deles afirma pertencer à etnia fula. Na maior parte das vezes, nossa conversa sempre girava em torno da religião muçulmana e de sua relação com os Fulas de Gabú, muitos dos relatos destes *imames* vinham sempre no sentido de vincular os Fulas ao islamismo desde tempos muito antigos. Entretanto, quando questionei um deles sobre questões mais específicas sobre a história dos Fulas de Gabú, ele me disse que eu deveria recorrer a um livro chamado *Grandeza Africana*, de autoria de Manuel Belchior, pois nele eu encontraria muitas histórias sobre os Fulas.

Este livro indicado pelo *imam* foi publicado em 1963, ano em que ainda vigorava o regime colonial na região. A maior parte dos autores portugueses que abordavam os povos da então Guiné Portuguesa era ligada à administração colonial, e suas obras tinham um viés ontológico, nas quais efetuavam demarcações étnicas entre as populações do território por meio de uma busca pelas características originárias dessas etnias. O objetivo de tais obras não era somente conhecer a população nativa mas também criar condições para legitimar sua dominação mediante divisão étnica (L'ESTOILE, 2002). A partir do momento em que os livros compilaram narrativas orais, e estas por sua vez foram utilizadas como uma das ferramentas para delimitar as etnias, isto aponta para um processo de retroalimentação das

3 Líderes religiosos muçulmanos.

memórias, ou seja, quando uma tradição oral é registrada em livro, este passa a circular entre a população local que transforma aquela narrativa mais uma vez em tradição oral.

Voltando às hipóteses sobre a origem dos Fulas, ouvi em Bissau outra teoria desta origem, na qual um interlocutor fula me relatou o que segue:

Eu tinha um livro, "O Império Fula de Sokotô", "The Fulani Empire of Sokoto", Nigéria. E ali há um cientista, parece inglês, que ele tinha um guia né, o guia era cego, fula. Então ele foi visitar a casa do avô desse Fula, e esse Fula lhe mostrou um astrolábio. Isso foi em mil seiscentos e tal. E então ele disse que ficou admirado, como é que os Fulas usavam o astrolábio naquele tempo? Quer dizer, é uma cultura muito avançada, uma cultura milenária, por isso há muitas teses. Há a tese de que o Fula é a décima segunda tribo de Israel, que recusou seguir o Moisés quando esse ia fundar a terra prometida, e ficaram na África. E há a tese que diz que são árabes misturados de africanos. Há várias teses. Outras que dizem que são tibetanos misturados com africanos, quer dizer... Outros dizem que um general romano que se perdeu na África com toda a sua legião, e misturou-se com africanos. Quer dizer, há muita coisa, mas o importante é de que o Fula é um povo orgulhoso, é um povo que não gosta de passar vergonha. Por isso é um povo trabalhador, o Fula não gosta de mendigar.

Um segundo interlocutor fula, também em Bissau, me afirmou o seguinte:

[...] Mas pra te dizer que o povo fula é um povo muito antigo. É um povo que esteve junto com o profeta Moisés. Sim, o povo fula faz parte das 12 tribos que existiam com o povo israelita enquanto Moisés era profeta. Os Fulas foram conterrâneos do Moisés, viveram na mesma época dele. Portanto, foi a partir do fim da profecia do Moisés que os Fulas abandonaram a zona do Egito para virem mais acima até habitarem a atual Etiópia. Da Etiópia foram descendo para o Níger. Conforme o deserto avançava foram descendo, até entrarem no Senegal e na Guiné-Conacri, para depois

virem habitar a atual Guiné-Bissau, em busca sempre do pasto, porque são pastores...

É interessante notar como essa teoria da ascendência semítica já teve alguns entusiastas europeus. Jorge Vellez Carço, figura do alto escalão da administração colonial portuguesa, escreveu em 1948: “A maioria dos autores inclina-se hoje para a hipótese que adoptámos de derivarmos os Peuls do cruzamento Semito-Serere. Todos os autores marroquinos os consideram um povo judeu, e o Dr. Verneau nos seus trabalhos antropológicos confirma em absoluto tal hipótese” (CAROÇO, 1948, p. 47).

Outra hipótese da origem dos Fulas e de seu movimento migratório é relatada por José Mendes Moreira:

Hoje as opiniões parecem inclinar-se definitivamente para uma ascendência hamita inferior. Emigrando das paragens da Etiópia ou da Núbia para norte, os fulas atingiram a orla setentrional do Saará, ao longo da qual se deslocaram para ocidente até atingir o Senegal. Quando se iniciou esse movimento e quanto tempo durou, são factos mal esclarecidos. Parece, que, contudo, já no século VIII da nossa era, haviam chegado ao Senegal e Futa-Toro. Daqui, e entre os séculos VIII e XIX, teriam irradiado para outras regiões, deslocando-se sobretudo no sentido do oriente, até chegarem ao Tchad. (MOREIRA, 1948, p. 11)

Moreira (*ibid.*) coleta um minucioso relato do mito fundador dos Fulas, no qual se misturam de maneira muito interessante crenças pré-islâmicas com personagens bíblicos e outros dos primórdios da expansão do Islã. Sobre os mitos fundacionais dos Fulas, Zubko (1993, p. 205, tradução minha) afirma: “Na mitologia dos Fulas, três grandes camadas diacrônicas podem ser distinguidas: 1) supostamente da África Ocidental; 2) islâmico; e 3) uma camada mais antiga composta por ideias formadas muito além dos limites da África Ocidental”. A ideia de se pensar a mitologia como camadas, apesar de não ajudar na compreensão das narrativas que serão descritas a seguir, é interessante para que se possa observar como vários elementos diacrônicos podem estar presentes dentro de uma mesma narrativa, formando um conjunto que legitima uma suposta origem.

A história do mito fundador coletado por Moreira se inicia da seguinte maneira:

Antes de tudo quanto existe, havia no céu um rei de nome Djimu que reinou cem mil anos. Depois de sua morte, o mundo esteve cem mil anos sem rei. Passados cem mil, houve outro rei chamado Luhum que reinou cem mil anos e faleceu. Mais cem mil anos ficou o mundo sem rei (1948, p. 264).

A longa narrativa vai sucedendo os reis a cada cem mil anos. Após Luhum vieram os reis Farçuço, Tamatiru, Kamakimu, Timu, Djiau Cauália, Djinu Sani, Elblissa (que reinou 40 mil anos) e por fim veio o rei Baba Adaman, que reinou mil anos e, no final do seu reinado, Allah o enviou à Terra em um local perto de Meca. O mito vai enumerando todos os filhos de Baba Adaman com sua esposa Auá até chegar em Noé (Nuhu) que, por sua vez, teve três filhos, Sem, Cam⁴ e Jafé (Sama, Hama e Iafissa). Segundo o relato, Jafé seria o pai dos brancos, e o relato traça toda a linhagem de Sem (passando por Abraão e Ismael) e a linha sucessória vai se desenrolando até chegar a Mamadú Alfá, o régulo *Futa-fula* da região de Boé, que foi justamente a pessoa que relatou tal mito para José Mendes Moreira (*ibid.*, p. 264-72).

Um outro mito de origem, que busca traçar origens islâmicas do povo fula, é contado também por Moreira. Neste é traçada a origem dos Fulas até o Egito, quando o califa Umaru Bun-Hadabi, sucessor do profeta Muhammad, envia 1.300 homens comandados pelo seu lugar-tenente Umaru Bun-Haçi. Após lograr êxito em converter toda a população da região ao islamismo, Umaru Bun-Haçi volta à Medina deixando em seu lugar Ugubata Bun-Iáciru. É ele que se casa com a filha do rei de Macina (no atual Mali) e tem quatro filhos. Segundo Moreira, “[...] é desses quatro mestiços de primeira geração que descende a tribo fula, a qual, com o andar dos tempos, se diferenciou

4 É interessante notar que Cam não é citado no mito, visto que o colonialismo se aproveitou das interpretações da “maldição” de Cam para justificar seu domínio, do ponto de vista religioso, sobre os negros africanos. Sobre isto, Peter Fry (2000, p. 73) relata: “Na África do Sul, a Igreja Holandesa Reformada contribuiu para a ideologia do *apartheid* com um outro mito bíblico, o da maldição de Cam. De acordo com a exegese de Edmund Leach no seu já clássico ensaio *Genesis as Myth* (Leach 1969), Cam foi amaldiçoado pelo seu pai, Noé, quando este descobriu que este seu filho mantivera relações sexuais com ele enquanto dormia após uma bebedeira. O negro Cam e seus descendentes foram condenados a serem sempre os servos dos descendentes dos seus irmãos brancos, Japheth e Shem”.

em sub-ramos tribais espalhados pelo Futa-Djalom, Sudão, Guiné Francesa e Guiné Portuguesa” (MOREIRA, 1948, p. 249). Apesar da conclusão de Moreira ser discutível, interessa na reprodução desses relatos demonstrar como essas várias versões sobre uma origem dos Fulas moldam, de alguma forma, a compreensão que as pessoas que se autodenominam fulas têm de si.

Especificamente sobre os Fulas de Gabú, existem algumas versões sobre a origem e a chegada deste grupo ao território da atual Guiné-Bissau. O *djidiu*⁵ Suleimane Djabatê, em uma conversa que tivemos na cidade de Bissau, me relatou o seguinte sobre a origem dos Fulas de Gabú: “Fulas de Gabú são Fulas que saíram do Chade. Vieram três Fulas: Niima, Djami e Koli. Os primeiros Fulas que vieram a Gabú. Três homens. Eles vieram e os Mandingas já estavam primeiro em Gabú, estavam estabelecidos lá”. Já em Pitche, o *tcherno*⁶ Amaddila Embaló relatou outra origem, afirmando que os Fulas de Gabu teriam vindo de Macina, no Mali, apesar de não descartar outras correntes migratórias que ele não soube precisar de onde poderiam ter vindo.

Outra hipótese da chegada dos Fulas na região do Gabú é descrita por André Arcin (1911, *apud* MOREIRA, 1948). Ele relata que os Fulas se fixaram na região de Gabú por meio de guerras expansionistas promovidas por Koli Tenguela⁷, importante personagem histórico fula. Após relatar a longa epopeia de Tenguela para conquista do Futa-Toro na região do atual Senegal em um período que pode ser demarcado entre o final do século XV e início do século XVI, Moreira finaliza a história da seguinte maneira:

É esta, pois, a maneira como o ilustre investigador francês André Arcin historia a invasão de Coli Tenguêlá para sul, em direção ao Futa-Jalom, e a conquista de territórios do norte da Circunscrição do Gabú, nos quais vemos incluídos Pirada, Pachisse e Chanha, que passariam a constituir um novo *Fuladugu* («chão de fulas»). A entrada dos fulas no Gabú

5 Músico tradicional, *griot*.

6 *Tcherno* significa sábio no idioma fula. Atua como um líder religioso muçulmano, assim como o *imam*.

7 A grafia do nome varia muito de acordo com a fonte. Moreira (1948) afirma que este personagem pode ter seu nome grafado como Koli Tégnéla, Coli Tenguêlá, Temalá, Tendo-Galadio, Coli Galalho e Galadjô.

seria portanto feita em ar de conquista. [...] Os primeiros fulas – guerreiros de Coli – têm a designação de *Fulacundas* (do mandinga: estabelecimento, local – *cunda* – de fulas). (*ibid.*, p. 20, 31, grifos do autor)

Ao mesmo tempo em que Moreira relata esta versão heroica, ele também obtém outra versão um pouco mais modesta, obtida por intermédio de relatos de Fulas e Mandingas ouvidos por ele, no qual os Fulas foram entrando no território de Gabu não de uma vez e com um espírito bélico, mas aos poucos e pacificamente como pastores, pagando tributo aos donos da terra: “[...] as tradições dos fulas e mandingas do nosso território mostram os primeiros fulas, e os que lhes sucederam durante séculos, até à centúria passada, entrando no Gabú como humildes pastores pagando tributos aos senhores mandingas” (MOREIRA, 1948, p. 31).

Já Jorge Vellez Carço (1948) nos fornece um panorama parecido da entrada dos Fulas no Gabu, citando inclusive duas importantes famílias que vieram a se instalar no território:

Acompanhando os mandingas da segunda falange, os de apelido *Mané*, que veio estabelecer-se no *Gabú*, vieram os fulas agrupados em duas famílias principais:

Uma de apelido *Baldé*, a mais importante, e outra de apelido *Balô-Cunda*, dizendo-se que ambas descendiam de um fula célebre, de nome *Sirá-Messem*.

A estes, outros se vieram juntando, e infiltrando-se por entre os Mandingas, depressa constituem um grupo bastante numeroso e importante. (*ibid.*, p. 133)

Segundo Mamadú Jao (2002), o contato entre Fulas e Mandingas (referindo-se aos últimos como a elite dominante do Kaabu), foi fraterno em um primeiro momento. Na ocasião da entrada deste grupo de pastores sob a liderança dos Embaló, já havia no território do Kaabu um grande número de pastores fulas; mas, segundo Jao, pouco organizados (*ibid.*, p. 11). Vellez Carço (1948) ainda afirma:

Possuidores de enorme riqueza em escravos e em gados, são recebidos com afabilidade pelos Mandingas, que logo os obrigam ao pagamento do imposto semestral, que ia sempre aumentando, sem falarmos nos presentes que, a pretexto

das visitas que com frequência lhes faziam os chefes, eram obrigados a oferecer-lhes. (p. 133)

Autores como René Pélissier (1989), José Mendes Moreira (1948) e Jorge Vellez Caróço (1948) afirmam que os Fulas que habitam a região de Gabú na Guiné-Bissau podem ser divididos em três segmentos: os *Fuladu* (também chamados de *Fulacundas*, *fulbe n’Gabu*, *fulas-forros*, *fulbe rimbe*, *fulas do Forro-ia*); os *Futa-fulas* (*fulas do Futa*, *Fulbe-futa*, *Fulbe-Kebu*); e os *Djabe* (*fulas pretos*, *fulas cativos*, *matchube*).

Em relação ao primeiro grupo, utilizarei neste livro a denominação de *Fuladu*, em vez de *Fulas forros* ou *Fulacundas*, por ser este o termo com o qual ouvi meus interlocutores se referirem a si mesmos. Os *Fuladu* são a elite dos Fulas de Gabú, senhores do território desde o século XIX, mesmo período em que alguns grupos *Futa-fulas*, oriundos do antigo estado islâmico do Futa Jalom, na atual Guiné-Conacri, se assentaram no território de Gabú. Apesar de os *Fuladu* serem a elite e dominarem o território, não há hierarquização explícita entre eles e os *Futa-fulas*, o que já não ocorre com os *Djabe*. Este último é um grupo formado por povos dominados pelos Fulas por meio de guerras, mas que com o passar do tempo foram absorvendo traços culturais, religiosos e linguísticos de seus senhores tornando-se, segundo René Pélissier (1989, p. 33), Fulas “de segunda classe”.

O que determina o pertencimento a um segmento ou outro é a linhagem familiar. Não há a possibilidade de um *Djabe* ou um *Futa-fula* se tornar um *Fuladu* por exemplo, visto que este grupo de elite é composto por algumas famílias aristocráticas (a família Embaló é a que detém quase todos os regulados da região de Gabú, mas a família Baldé também detém regulados em outras regiões da Guiné-Bissau) e que estes já se encontravam assentados como senhores do território antes do efetivo domínio português da região de Gabú.

Em relação aos *Futa-fulas*, este grupo veio da região do Futa Jalom, atual Guiné-Conacri, e entrou no Gabú no século XIX, sobretudo como apoio militar aos *Fuladu* na guerra contra a elite do reino do Kaabu, que culminou com a destruição desse. Também são referidos como *Futa-fulas* todos os imigrantes fulas que se deslocam da Guiné-Conacri para a Guiné-Bissau. Por fim, o grupo

dos *Fulas pretos* era chamado pelos *Fuladu* de *Matchube*, palavra no idioma fula que significa literalmente "cativo". Dentre subdivisões deste grupo, pude identificar na região de Pitche dois subgrupos mais representativos: os *Lawbe* e os *Djabe*. Como os *Matchube* não são mais cativos dos *Fuladu* nos dias de hoje, é mais comum ouvir os *Fuladu* se referirem a eles pelo subgrupo ao qual pertencem, cuja diferença na identificação se dá basicamente pela ocupação profissional destes grupos.

Durante o período em que eram cativos, os *Djabe* eram responsáveis pelo trabalho mais pesado na agricultura e no pastoreio do gado, realizavam trabalhos braçais como abertura de poços, além de serem responsáveis pela segurança do régulo. Um resquício dessa última atividade é a arte marcial praticada ainda hoje por alguns *Djabe* (chamada de *Típiro*), principalmente na cidade de Gabú. Já os *Lawbe* eram artesãos, responsáveis pela fabricação de objetos como pilões, banquinhos, etc. Ainda hoje são eles que produzem estas peças feitas sobretudo em madeira. Recorro mais uma vez a Moreira, para demonstrar como os *Matchubes* eram definidos na etnografia colonial:

Os Fula-pretos constituem a grande massa ignara dos povos antigamente escravizados, constituindo o elemento proletário, o mouro do trabalho. Na sua massa encontram-se fundidos tipos e caracteres das mais desconhecidas e remotas origens. Com a nossa ocupação, conquistaram a sua carta de alforria e constituem hoje os mais valiosos elementos produtores de riqueza, não estando longe o dia em que acabarão por superar os seus antigos senhores em importância numérica, económica e social. (MOREIRA, 1948, p. 65)

Apesar da previsão feita por Moreira, as relações hierárquicas da sociedade fula não se alteraram nem com a colonização portuguesa nem com a independência da Guiné-Bissau. Os *Fuladu* ainda ocupam os regulados e detêm poder político, além de serem mais abastados do que os outros segmentos. Os *Futa-fulas* se ocupam do comércio, e aqueles com menos recursos são contratados pelos *Fuladu* para o pastoreio de seu rebanho. E os *Lawbe* e *Djabe* ainda são a camada mais empobrecida da sociedade fula.

Apesar de dividir os Fulas de Gabú em três segmentos e apontar uma impossibilidade de mobilidade entre indivíduos entre esses

grupos, isso não significa que eles sejam tão bem definidos que não haja muitas vezes uma certa confusão em definir se um indivíduo é de um segmento ou de outro, no caso dos *Futa-fulas* e dos *Djabe*. Cito aqui o exemplo trazido por José Mendes Moreira. Este autor fazia parte da administração colonial portuguesa e tinha entre seus principais interlocutores o régulo de Boé (um *Futa-fula*) e o *imam* (líder religioso) da mesquita da *tabanka* de Cambóre. Em um determinado trecho de seu livro, ele relata que entrevistou os moradores da região de Boé com o intuito de identificar em quais dos três grupos os Fulas daquela *tabanka* se encaixavam. Ele relata o seguinte:

Parte dos que se têm normalmente por futa-fulas, confessaram-se descendentes de outros grupos étnicos. Os fulas pretos – que são a maioria – afirmaram a sua proveniência de tribos variadíssimas, consoante os casos: mandinga, beafada, conhage (*coniaqui*), tanda, tomassi, quissi (*kissi*), uassolonca, jalonca, sôso, landumã, etc. (MOREIRA, 1948, p. 39, grifos do autor)

A absorção de indivíduos de sociedades derrotadas na guerra, conforme Charles Frantz (1993), se dava de diversas maneiras nos diversos grupos fulas da região do oeste africano. Sobre isto, o autor afirma:

Várias grandes e exitosas conquistas militares dos Fulas na zona oeste sudânica resultaram em grande aumento no número de não-Fulas cujas vidas diárias estavam intimamente ligadas às de seus conquistadores. Centenas de milhares dos primeiros foram capturados por estes últimos e, muitas vezes, compulsoriamente assentados em fazendas ou aldeias administradas por Fulas. Por meio da escravidão, da servidão e da clientelagem, os senhores Fulas tiveram uma fonte muito ampliada de esposas, concubinas e mão-de-obra agrícola, pastoril, doméstica e militar. Às vezes o número de não-Fulas que foram economicamente (e, cada vez mais, social e politicamente) incorporados nas comunidades fulas era tão grande que superavam os seus conquistadores fulas. (FRANTZ, 1993, p. 16, tradução minha)

René Pélissier afirma sobre os *Matchube*: “Não se dissocia da redução à escravatura e da absorção cultural de certos povos

conquistados, como os MANDINGAS e os BIAFADAS que, quando são fulanizados e islamizados, passam a ser FULAS de «segunda classe», os chamados Fulas-Pretos ou Fulas «cativos» (1989, p. 33, grifo do autor).

Definir a relação dos *Matchube* (cativos) com os *Fuladu* dentro de um dos três termos citados por Frantz (escravidão, servidão ou clientelagem) seria arriscado, visto que todos estes termos carregam em si significados muito marcantes vindos de outras experiências, como a escravidão nas Américas e a servidão e clientelagem na Europa e, dependendo da comunidade e do momento histórico, as relações entre as elites e as classes subalternas poderiam variar entre os três termos. Entretanto, Victor Azarya (1993) exemplifica como esta força de trabalho cativa era explorada nas mais diversas sociedades fulas:

A exploração de força de trabalho também variava. Alguns dos escravos trabalhavam diretamente para seus senhores. Outros trabalhavam por conta própria em lotes alocados a eles por seus senhores, mas transferiam para os últimos uma certa quantidade da produção ou trabalhavam nas outras terras de seus senhores. [...] Os escravos também poderiam ser de propriedade do próprio Estado [*referindo-se a Macina, no Mali*] e trabalhavam nas terras de propriedade estatal. (AZARYA, 1993, p. 47, tradução minha)

No entanto não só na agricultura os cativos eram utilizados como força de trabalho. Nos vários Estados islâmicos⁸ fundados pelos Fulas por meio das *jihads*, os cativos poderiam ser empregados na construção civil, nas tarefas domésticas, no artesanato e até mesmo como soldados (AZARYA, 1993, p. 47, tradução minha). Um outro traço interessante da servidão nas casas de alguns personagens da elite Fula é que

Escravos domésticos de governantes e funcionários do Estado [*referindo-se a Sokoto, na Nigéria*] eram geralmente seus conselheiros mais confiáveis e, como tal, detinham um poder considerável. Alguns deles, especialmente em Sokoto, foram nomeados para altos cargos executivos. (AZARYA, 1993, p. 47, tradução minha)

8 Abordarei alguns desses Estados islâmicos no capítulo 2.

Outro ponto a ser registrado é que os filhos de mulheres cativas que eram tomadas como concubinas pelos senhores fulas nasciam como Fulas livres e tinham o direito de entrar na linha sucessória do pai para substituí-lo (AZARYA, 1993, p. 48). Todas essas relações descritas apontam para uma dependência econômica entre setores da sociedade fula e uma consequente hierarquização entre estes segmentos (cativos e senhores). Especificamente em Gabú, tal hierarquização tinha os *Fuladu* em seu topo. A hierarquização é um componente que também é encontrado de uma maneira muito presente nas relações sociais dentro do segmento dessa elite.

Entre os *Fuladu*, são os homens aqueles que exercem o poder e mantêm uma rígida ordem hierárquica. Já as mulheres e os filhos, segundo Artur Augusto da Silva (1980, p. 44), são tidos como “elementos de trabalho”, atuando na agricultura e no manejo do gado. Sobre a estrutura familiar dos *Fuladu*, Artur Augusto da Silva afirma:

[...] a família fula pode definir-se num sentido lato, como sendo o conjunto de indivíduos que descendem dum antepassado comum e o seu representante é o *musidal*. Num sentido mais restritivo, por família entende-se o conjunto de indivíduos que vivem sobre a autoridade do *diom galé*. (*ibid.*, p. 45)

Silva esclarece que são duas autoridades masculinas que atuam na comunidade fula: o chefe da família (*diom galé*), e o patriarca, ou parente mais velho (*musidal*). Portanto, dentro deste panorama hierárquico, os membros da família devem obediência ao chefe de família, e este, por sua vez, é subordinado ao seu parente mais velho (1980, p. 45).

Sobre esta obediência ao mais velho, Eduíno Brito (1957b, p. 303) afirma: “A ele todos devem respeito incondicionado, representando qualquer acto de desobediência ofensa grave que deve ser punida com severidade, indo até à expulsão da comunidade, pena esta raras vezes aplicada por constituir uma verdadeira degradação social”. O respeito ao mais velho na comunidade fula (e em várias outras no continente africano) chega quase ao limite da devoção, tamanha é a obediência e o temor pelo descumprimento de suas ordens. Esta estrutura de poder gerontocrática ocorre em muitas sociedades da África, segundo Igor Kopytoff (2012), pelo fato de o “mais velho”

desempenhar um papel de conexão com os ancestrais por serem a parte mais próxima destes entes já falecidos:

Ancestrais estão intimamente envolvidos com o bem estar do seu grupo de parentesco, mas eles não estão ligados da mesma forma a todos os membros daquele grupo. A ligação é estruturada através das pessoas mais velhas do grupo de parentesco, e a autoridade das pessoas mais velhas [do grupo de parentesco] está relacionada com sua forte ligação com os ancestrais. Em algum sentido as pessoas mais velhas [do grupo de parentesco] são as representantes dos ancestrais e as mediadoras entre eles e o grupo de parentesco. (*ibid.*, p. 233)

Apesar de ser uma sociedade com uma estrutura patrilinear, o parentesco entre os Fulas também ocorre pela linhagem materna. Um dado interessante é que pelo fato de o homem ser um elemento poligâmico, pode acontecer de filhos de esposas diferentes terem o mesmo nome. Quando isso ocorre, o filho será conhecido por utilizar o seu nome seguido do nome de sua mãe⁹ (BRITO, 1955, p. 602). Ainda segundo Brito, “[...] os fulas dão uma grande importância ao nome da mãe pelo valor que representa como elemento de identificação” (*ibid.*, p. 602). Ainda sobre as relações de parentesco do Fula com seu pai e sua mãe, Brito afirma:

Estabelece-se o parentesco por duas linhas: a linha masculina denominada «Lenhol Gorol» ou «Babala» e a linha feminina «Nenala» ou «Lenhol Deol».

Do ponto de vista político e do direito consuetudinário, a linha masculina – Lenhol Gorol – é a única que conta. A linha feminina não produz efeitos de carácter jurídico, conquanto desempenhe papel de relevo nas relações de família pelos laços psico-afectivos criados pelas uniões, tendo em especial atenção a descendência de linha materna. É, geralmente, entre os parentes da mãe que os filhos encontram muitas vezes mais carinho, ternura e atenções,

9 Um caso famoso entre os Fulas foi o de Kuntã Meta, o líder do grupo dos Embaló que se assentaram na região do Gabú. No caso dele, Meta era o nome de sua mãe. Falarei mais sobre este personagem no capítulo 2.

precisamente porque não existe o interesse material da herança. Os filhos pertencem ao pai e à família do pai; a família da mãe, numa espécie de amor saudosista, faz-se lembrada pelos mimos que prodigaliza. (*ibid.*, 612)

Existem três tipos de parentes na sociedade Fula: parentes consanguíneos (*gorol*), parentes uterinos (*deol*) e parentes por afinidade (*esirabe*) (SILVA, 1980, p. 46). Durante meu trabalho de campo, um interessante termo de parentesco por afinidade surgiu de uma conversa informal com um de meus interlocutores, o senhor Adul Carimo Só, personagem já citado na introdução deste livro. Ele me falou de uma categoria chamada de *sanacu*, que ele traduziu por “primos”. Esta relação se dá não entre indivíduos, mas entre famílias inteiras. Eis o que ele me relatou:

Eu uma vez, por exemplo, como eu sou Só, né, o Só e o Bari são primos. *Sanacu*, chama *sanacu*. O Balde e Djaló são primos. Assim, os apelidos [*sobrenomes*]. Então, eu saio da Suécia, venho até Paris, França. Então estou parado à espera do táxi. E vem um táxi e pára. Um senhor desce para me ajudar para meter as coisas no táxi, eu ouço que ele tem um sotaque fula. Eu disse: “o senhor é de onde?”, em francês. Ele disse: “Guiné”. Eu disse: “Mas há quatro Guinés no mundo.” Ele disse: “Guiné-Conacri”. Eu disse: “És Fula?” Ele disse: “Sou Bari”. E eu lhe dou [*faz gesto de dar um safanão na cabeça do outro*], [*risos*], dou-lhe na cabeça, e ele chama um policial francês. Ele diz pra me prender. E o policial vem, e vê-nos a rir. Então ele disse: “o que é que se passa?”. Então eu explico o Fula, o sentido de *sanacu*, de primo, e então o policial diz: “você já se conheciam?” Dissemos: “Não”. “E vocês são primos?” “Sim”. “Mas como? Tem pais irmãos?” “Não”. [*O policial*] Ficou muito admirado. Ele então perguntou: “Se são primos entre aldeias, por que é que vocês andam a lutar na África?” [*risos*].

Outros interlocutores também me falaram desse vínculo de *sanacu* entre as famílias, no entanto nenhum deles soube me explicar como se definiu essa relação¹⁰. Porém, o que meus interlo-

10 Uma outra relação interessante de parentesco é notada por Zubko (1993) entre as famílias Jaló e Bah. A autora não especifica em que região é percebido este fato nem se esta relação tem uma denominação específica, mas, segundo ela, algumas famílias podem ter

cutores me informaram é que o *sanacu* não se dá necessariamente dentro de um segmento, ou seja, ele pode ocorrer entre *Fuladu* e *Futa-fulas*, e até mesmo entre "etnias" diferentes. Para demonstrar a complexidade dessa relação dos *sanacu*, meus interlocutores me listaram algumas famílias consideradas *Fuladu*, e outras que seriam consideradas *Futa-fulas*. As famílias que são consideradas *Fuladu* são: Embaló, Baldé, Candé, Buaró e Jao. As famílias que são *Futa-fulas*: Só, Jaló, Bah, Bari. Já entre os *Lawbe* somente um interlocutor soube me apontar uma família, os Caixico, apesar de ter me dito que existiam mais.

Após listar as famílias, pude tomar nota de algumas relações de *sanacu* entre as famílias: Os "primos" (*sanacu*) dos Baldé seriam as famílias Jaló, Bari e Bah. Os *sanacu* dos Embaló seriam os Jao, os Mané e os Sané. E como vimos no relato anterior, Só e Bari também são "primos". O vínculo de *sanacu* que me chamou mais a atenção foi a relação entre os Embaló com as famílias Mané e Sané, que não são consideradas Fulas, mas Padjadinkas, uma "etnia" que tem um idioma próprio segundo meus interlocutores fulas, e que se assemelha ao idioma mandinga. Segundo os mesmos interlocutores, os Mané e os Sané eram famílias aristocráticas do antigo império do Kaabu, que foi derrubado pelos Fulas. Dentre os regulados da região de Gabú, o único que não é controlado pela família Embaló é o regulado de Pachisse, cujos régulos são justamente membros das famílias Mané e Sané. Nas *tabankas* que compõem um determinado regulado, as famílias se organizam em terrenos amplos sob o controle do chefe da família, e este local onde as famílias dos Fulas de Gabú constroem suas casas é conhecido como "morança".

A morança (*galé*, no idioma fula), segundo José Mendes Moreira (1971d) é um espaço físico grande o suficiente para abrigar uma "família extensa ou poligínica" (*ibid.*, p. 760), e dependendo do tamanho das famílias as moranças assumem grandes proporções. Eduíno Brito (1957b) afirma que a morança é "[...] a verdadeira célula social e **política** da comunidade fula, representando um todo de que cada família singular é uma parte com direitos e obrigações

uma relação de complementaridade que pode ser notada por meio de símbolos: "Assim, no sistema de laços simbólicos, os atributos do clã Jallo são leste, cor amarela, fogo, pastoreio; e os atributos do clã Baa são oeste, cor vermelha, ar, status de um guerreiro" (BÁ; DIETERLEN, 1961, p. 12 *apud* ZUBKO, 1993, p. 203, tradução minha). Entre os Fulas de Gabú, nenhum interlocutor me relatou um vínculo entre famílias que fosse similar a este relatado por Zubko.

bem definidas” (*ibid.*, p. 302, grifo meu). Moreira afirma: “Cada morança de família extensa compreende: a casa do chefe, as casas dos irmãos e primos mais novos, a bumbá (casa grande das mulheres) e as construções para cozinha, celeiros e para recolha nocturna de animais domésticos” (MOREIRA, 1971d, p. 761). Os filhos mais velhos quando se casam também constroem suas casas dentro das moranças, porém se o espaço físico atinge o limite, os próximos filhos homens a se casarem se deslocam e fundam outra morança em local próximo, o que pode resultar posteriormente em uma nova *tabanka*. Normalmente o nome desta nova *tabanka* se inicia por Sintchan, seguido do nome da *tabanka* de origem do fundador (*ibid.*, p. 761). Eu tive a oportunidade de visitar uma *tabanka* chamada Sintchan-Bassiro, o que significa neste caso que o fundador veio de Bassiro, e o significado do nome seria algo como “nova *tabanka* de Bassiro” (*ibid.*, p. 761).

A disposição das moranças nas *tabankas* não segue um regimento, o que leva a ser um verdadeiro desafio se locomover dentro de uma *tabanka* que tenha muitas moranças grandes. Moreira (*ibid.*) apontou que “a disposição das moranças chega a ser, por vezes, tão labiríntica que o recenseador do imposto tem de se fazer acompanhar de um auxiliar familiarizado com o meio [...]” (*ibid.*, p. 761). No entanto, as moranças se diferenciam de acordo com o segmento dos Fulas de Gabú. Essas moranças do tipo labirínticas e muito próximas umas das outras, de acordo com Moreira (1971d), são características dos *Fuladu* e dos *Djabe* (*ibid.*, p. 760). Os *Futa-fulas* constroem suas moranças a uma distância maior umas das outras, de modo que haja espaço o suficiente entre elas para a plantação de alguns tipos de gêneros (*ibid.*, p. 761). Já o grupo que o autor chama de “*Matxubê-Fûta*”, que seriam os ex-cativos dos *Futa-fulas*, constroem suas moranças a quilômetros umas das outras (*ibid.*, p. 762).

1.3 Os *Fuladu*: autoimagem da elite

Durante minha pesquisa de campo, busquei observar a relação dos Fulas com o gado e como eles lidavam com o pastoreio. Assim sendo, tentei ir ao curral e conhecer estes pastores que cuidam do rebanho dos *Fuladu*. No entanto, apesar de todas as referências existentes na bibliografia sobre o apego dos Fulas ao gado, no

dia a dia da população de Pitche o gado não aparece como algo que mobiliza seus moradores por meio do trabalho, uma vez que o manejo do gado é feito por indivíduos de outros grupos sociais.

Certa vez solicitei autorização a Sampulo Embaló, meu anfitrião em Pitche, para ir ver seu rebanho. Ele me autorizou, durante alguns dias pedi com certa insistência para que seu filho, Braima, me levasse até o local onde fica o rebanho. Em uma manhã, Braima me chamou para finalmente ir até o curral. Ele pegou a moto que pertence ao seu pai e eu subi na garupa para irmos ao local. O curral ficava bem afastado da cidade. Devido às fortes chuvas da época, a estrada estava um lamaçal. Além de a mata ser muito cerrada, o caminho se tornava ainda mais difícil pela quantidade de cajueiros que margeavam a estrada. Árvores enormes, de ambos os lados, com galhos tão grandes que pareciam querer tocar-se cobrindo o caminho de terra. Alguns galhos pesavam e vinham tão baixo que tínhamos constantemente que abaixar a cabeça para não acontecer um acidente.

Chegando no local, vi que havia muitas cabeças de gado. Tentei contar para ver se correspondiam ao número que me foi informado por Sampulo, mas não consegui fazê-lo porque, como não estava acostumado a reconhecer pequenas diferenças nestes animais, eu acabava contando duas ou três vezes a mesma vaca e acabei desistindo. Como eu queria observar o pastoreio do gado, pedi a Braima para ficar junto com o homem que iria pastorear o rebanho naquele dia. Ele, no entanto, revelou um certo incômodo com meu pedido e disse que era melhor voltarmos à cidade. Ao insistir mais uma vez em acompanhar o trabalho do homem, ele me disse: "Não, vamos voltar, você deve ficar com a gente". Não passamos nem 15 minutos no curral, mas optei por não insistir mais, e fizemos todo o longo percurso de volta até a cidade. A princípio tentei imaginar o porquê de Braima ter insistido para eu não acompanhar o trabalho com as vacas e não ter me permitido passar o dia acompanhando o pastoreio do rebanho. A princípio pensei que poderia ser mero capricho dele, ou mesmo temor de que eu pudesse fazer algo que prejudicasse o gado.

Comecei a observar uma certa constância no tipo de comportamento que Braima teve comigo, não permitindo que eu me aproximasse do senhor que cuidava do gado, que não era Embalocunda. Embalocunda, um termo que ouvi constantemente durante minha pesquisa de campo, significa, de acordo com meus interlocutores,

“terra/chão dos Embaló”, posto que o sufixo “cunda”, que teria origem na língua mandinga, significaria “terra, chão”. Moreira (1948) também afirma que tal sufixo tem origem no idioma mandinga, traduzindo-o como “estabelecimento, local” (*ibid.*, p. 31). No entanto, a forma de utilização deste termo por meus interlocutores se referia diretamente à família. No caso, eles não afirmavam “sou da família Embaló”, mas sim “sou Embalocunda”. Outras frases que ouvi muito em campo foram: “a maioria dos regulados do Gabú são Embalocunda”, “os Embalocunda são os régulos de Gabú”, “a maioria das gentes aqui em Pitche é Embalocunda”. Ou seja, o sufixo “cunda” era utilizado não só numa demarcação de território mas também quase como um sinônimo para “família”.

Do mesmo modo que aconteceu com minha tentativa de acompanhar o trabalho com o gado, também encontrei dificuldades em acompanhar as atividades exercidas por Fulas que não eram *Fuladu*, ou mesmo para conversar com algum *Lawbe* ou *Djabe*. Em certo ponto de minha pesquisa, eu e um interlocutor, que chamarei aqui de Gorko, passamos a visitar diversas *tabankas* no setor de Pitche. Como eu não sabia me locomover sozinho pelos caminhos que levavam a essas *tabankas*, Gorko me levava de moto. Algumas *tabankas* visitadas têm uma população majoritariamente *Lawbe*, como a *tabanka* de Djobel, ou uma população mais mista, entre *Fuladu* e *Lawbe*, como a *tabanka* de Sintchan Bassiro, ou mesmo *tabankas* de maioria *Djabe*, como a *tabanka* de Tômpe. Nas duas primeiras, Djobel e Sintchan Bassiro, apesar do grande número de *Lawbes*, meu interlocutor me levou para conversar com seus parentes Embalocunda que vivem nestas terras. Já a visita à *tabanka* de Tômpe foi um mero acidente de percurso: fazendo o trajeto de volta entre as *tabankas* de Sunato e Pitche, o pneu da moto furou na altura da *tabanka* de Cumporôma. Gorko e eu seguimos a pé durante cerca de 2 quilômetros até chegarmos à *tabanka* de Tômpe, na qual nos foi informado que havia um mecânico que poderia consertar a moto.

A *tabanka* de Tômpe é visivelmente mais pobre do que as outras que pude visitar. Até chegarmos nela eu não sabia que era uma *tabanka* habitada em sua maioria por *Djabes*. Logo ao entrarmos nela, meu interlocutor foi procurar o mecânico, o que não demorou muito. Permanecemos lá por cerca de três horas, enquanto aguardávamos o mecânico arrumar a moto algumas pessoas da *tabanka*

vieram conversar comigo. A conversa durou pouco. Gorko, que havia se afastado por alguns instantes, voltou para me levar para conversar com um senhor na *tabanka*, um *Futa-fula*, que havia dado aulas do idioma fula no Senegal. Até o término do conserto da moto, não consegui me desvencilhar dele, que tentava me ensinar um pouco do idioma fula e insistia para eu dar meu telefone celular para ele como pagamento pela "aula". Saindo da *tabanka*, perguntei a Gorko por que ela parecia ser tão pobre em relação às outras. "É uma *tabanka de Djabes!* Você não percebeu a cor deles?", me disse ele. "Eles são mais escuros que nós, a gente olha e já sabe que são *Djabes*."¹¹

Voltando a Pitche, nossa demora já preocupava algumas pessoas que nos esperavam. Sentamo-nos para conversar mais um pouco sobre o ocorrido com a moto, comentei novamente sobre a pobreza que salta aos olhos na *tabanka* de Tômpe, assim como a minha não percepção das nuances de cor de pele entre os *Fuladu* e os *Djabe*. Meus interlocutores passaram então a desfilarem uma série de atributos físicos para que eu pudesse reconhecer um *Djabe*. "Eles são mais baixos, mais troncados" me disseram. "São mais fortes, portanto quando eram cativos cuidavam da segurança do régulo", me relataram também. "Os mais velhos sabiam que um *Djabe* se aproximava somente pelo cheiro, sabiam reconhecer muito bem um *Djabe*", afirmou ainda um outro. Quando passava um *Djabe* na rua, sempre discretamente eles me cutucavam, para eu tentar reconhecer tais diferenças. Contudo por mais que me esforçasse, realmente não consegui identificar nenhuma diferença física gritante como meus interlocutores me apontavam.

Ao elencarem tantas diferenças físicas, um interlocutor achou por bem me alertar: "Veja bem, hoje eles não são cativos. Todos somos iguais. Eles vêm aqui, sentam junto conosco, convivem conosco, tomam *warga*¹² com a gente, não tem diferença. Somos todos iguais". Como eu não conseguia me aproximar de nenhum *Lawbe* ou *Djabe* para uma entrevista, procurei uma outra estratégia para obter

11 Durante todo o período em que permaneci em campo, tentei diferenciar os *Fuladu* dos *Djabe* pela cor da pele, mas de fato não pude perceber diferenças tão marcantes. Não sei dizer se pelo fato de não conviver com esta população meus olhos não estão habituados a enxergarem tais diferenças, ou se existe uma autoimagem dos *Fuladu* que os leva a se perceberem com uma cor de pele diferente dos *Djabe*.

12 Erva importada da China e muito consumida pelos jovens. Após entrar em ebulição, acrescenta-se muito açúcar ao chá. Pode-se ferver três vezes a mesma erva, sendo que o primeiro chá é bem forte, o segundo médio e o terceiro é fraco.

informações. Eu passei a formular algumas perguntas que relacionassem os *Fuladu* e os *Djabe* de certa maneira que nas respostas de meus interlocutores eu pudesse notar como se dava algumas relações entre estes segmentos. Foi quando surgiu nas conversas o assunto sobre casamento, e como meu interlocutor havia afirmado que nos dias de hoje todos os segmentos dos Fulas de Gabú eram iguais, perguntei se seria possível um casamento de um *Fuladu* com um *Djabe* ou *Lawbe*. A expressão do meu interlocutor mudou imediatamente com a pergunta, e um silêncio constrangedor foi o que se seguiu. Após um longo gole de chá de *warga*, ele então me respondeu: “Sim, pode casar. Não é recomendado, mas pode casar. Se um homem fula quiser, ele se casa com uma mulher *lawbe*. É difícil alguém querer, mas pode casar.” Quando perguntei se um homem *lawbe* poderia se casar com uma mulher “fula” (pertencente ao grupo *Fuladu*), a resposta foi rápida e curta: “Não!”.

Diante desta conversa que parecia não ser muito do agrado de meus interlocutores, um deles contou uma “anedota”, que eu voltaria a ouvir mais algumas vezes de diferentes interlocutores. Ainda dentro deste assunto de relações entre *Fuladu* e *Lawbe*, a anedota que ele me contou é que se um homem “fula” (quer dizer, *Fuladu*) faz sexo com uma mulher *lawbe*, ao terminarem o ato o homem nunca deve deixar a mulher tomar banho primeiro, porque senão ele fica pobre. Após as risadas do grupo e o meu constrangimento em não entender a anedota, pedi para ele me explicar. Ele me disse que a “piada” remete aos tempos em que os *Lawbe* eram cativos dos *Fuladu*. Pelo fato de eles serem os senhores, eles nunca poderiam permitir que o cativo tomasse banho antes deles. Era uma piada sobre a questão da hierarquia que, mesmo não havendo mais uma relação de subordinação formal, os *Fuladu* faziam questão de lembrar.

Em outra versão que ouvi da mesma anedota, meu interlocutor não disse que o homem *fuladu* ficaria pobre se deixasse a mulher *lawbe* tomar banho antes dele após o ato sexual, mas disse que ele deveria tomar banho antes para a mulher não ficar “acima dele”. O “acima” denota, da mesma maneira que na primeira versão, uma questão hierárquica, mas nesta segunda versão não somente a questão da camada social da mulher (*Lawbe*) era um motivo para o homem tomar banho primeiro, mas ao afirmar que ela não podia ficar “acima dele” é possível apontar para uma demarcação de hierarquia também por meio do gênero.

Em alguns momentos, eu comentava que queria muito conversar com os *Djabe*, ou com algum *Lawbe*. Perguntavam-me sobre o que eu queria conversar com eles e eu sempre respondia que queria mais relatos sobre a guerra de independência ou sobre a história do antigo reino do Kaabu. "Ah, mas então tens que conversar com meu tio, [*Fulano*] Embaló, ele sabe muito sobre a guerra", me dizia um. "[*Fulano*] Jao lutou do lado dos tugas, tens que falar com ele", indicava outro. E assim, sempre de forma sutil, eu era levado a não ter uma conversa mais longa seja com um *Lawbe* ou com um *Djabe*.

A partir da insistência de meus interlocutores em não deixar que eu me aproximasse de *Djabes* ou *Lawbes*, comecei a observar o peso da hierarquia nas relações entre os vários segmentos fulas que se manifestava na divisão do trabalho entre os Fulas, em que os *Fuladu* se dedicam a atividades como comércio, agricultura, criação de gado (mas não do cuidado diário do rebanho) e ao estudo religioso, enquanto os *Lawbe* trabalham objetos de madeira, como banquinhos e pilões, além de venderem carvão e trabalharem como mecânicos de motos; e os *Djabe*, que também podem trabalhar como mecânicos e na agricultura, mas exercem sobretudo atividades mais braçais, como o pastoreio e cavação de poços, além de se fazer presente em certas regras de evitação, que geralmente apareciam sob a forma de anedotas, e na distribuição espacial das moranças que abrigavam famílias ligadas a cada um dos segmentos fula.

Certo dia, andando com meu interlocutor Gorko pelas áreas da cidade de Pitche, reparei que mais longe do centro encontravam-se casas mais pobres. "Aqui é área de *Lawbe*", disse Gorko. Como era período de chuvas, a área ocupada pelos *Lawbe* estava cheia de água parada, um ambiente insalubre, propício à proliferação de mosquitos transmissores da malária, doença comum em toda a Guiné-Bissau. Perguntei como se dava a ocupação das áreas, Gorko me relatou que se alguém quiser vir morar em Pitche, ou alguma área do regulado fula, ele deve ir primeiro conversar com o régulo. Segundo Gorko, é o régulo fula, apesar de não ter essa prerrogativa prevista em lei, quem determina onde uma família pode construir sua casa dentro do seu território. Se for um Embalocunda, a casa pode ser construída na área mais central da cidade. Se for *Lawbe* ou *Djabe*, a casa deve ser construída em uma área mais afastada, nas "periferias/bordas" da cidade de Pitche.

Mesmo não havendo prerrogativa legal que permita aos régulos controlar a ocupação das terras, ela acontece de fato como relatei. A ideia de um determinado grupo gerindo o acesso às terras sob sua jurisdição não é exclusivo dos Fulas. Este mesmo tipo de controle de acesso às terras é abordado por Catherine Boone e Dennis Kwame Duku (2012) no sul de Gana, com um conceito nomeado de *landlord/stranger*. Os autores afirmam que este fenômeno não é incomum em outras partes da África, nas quais, mesmo havendo um governo estabelecido com uma democracia política formal, existem alguns regimes de propriedade em nível local, que os autores chamam de “regimes consuetudinários de posse da terra”, a partir dos quais uma chefia ou outro tipo de autoridade tem a prerrogativa nas decisões sobre acesso e distribuição de terras, criando uma hierarquia étnica ou, como no caso dos Fulas, uma hierarquia social, na ocupação e na reivindicação de direitos sobre a propriedade (*ibid.*, p. 689).

1.4 Elementos da “fulanidade”

Charles Frantz (1993) afirma que a etnicidade é, essencialmente, situacional, ou seja, ela varia de acordo com o período (tempo) em que é analisada e o local (espaço). Assim sendo, ele cita vários autores que fizeram um exercício quase que primordialista buscando listar quais são os elementos que levariam à definição de uma determinada identidade étnica. Ele afirma que Geertz lista seis “elementos primordiais” para a identidade étnica, podendo ser aplicados na maior parte dos grupos sociais¹³. Entre os autores que estudam especificamente os Fulas, Frantz cita John N. Paden, que lista oito categorias de identificação étnica; Joyce Hendrixson¹⁴ identifica vinte critérios de identificação pelos quais os Fulas reconhecem a si mesmos e se diferenciam em relação aos outros; Philip Burnham¹⁵

13 São eles: laços sanguíneos reconhecidos, raça, idioma, região, religião e costumes (GEERTZ, 1963, pp. 112-3 *apud* FRANTZ, 1993, p. 13).

14 Paden estuda os Fulas-Hauças da cidade de Kano (PADEN, 1970, 259 f.; 1973, pp. 36-8 *apud* FRANTZ, 1993, p. 13), e Hendrixson estuda o mesmo grupo na cidade de Sokoto, ambas na Nigéria. (HENDRIXSON, 1980, pp. 53-4 *apud* FRANTZ, 1993, p. 13)

15 Burnham estuda os Fulas em Meiganga, nos Camarões, e as três mudanças comportamentais para quem quer se tornar Fula são: aprender o idioma fula, se tornar muçulmano e aceitar os ideias e estilo de vida dos Fulas. (BURNHAM, 1972, p. 312 *apud* FRANTZ, 1993, p. 13).

lista três elementos comportamentais e Emily A. Schultz¹⁶ lista dois fatores para um não fula se tornar um Fula (*ibid.*, p. 13).

Além destes elementos por meio dos quais seria possível tornar-se identificável como um Fula, Charles Frantz também traz alguns meios pelos quais, voluntariamente ou não, um indivíduo não fula poderia ser “fulanizado” culturalmente nas mais diversas áreas (*ibid.*, p. 16), dentro das mais diversas comunidades fulas. Seja com vistas a alcançar o status ou a situação de poder do grupo dominante fula, ou mediante trabalhos exercidos por meio da servidão, algumas das maneiras para a “fulanização” de pessoas listados por Frantz são as que seguem:

- a. Como esposa ou concubina de um Fula;
- b. Como filho deste casal;
- c. Como um servo doméstico, especialmente na casa de um Fula, mas também como pastor, carpinteiro ou jardineiro;
- d. Como assistente ou assessor de um Fula que possui um cargo ou status específico;
- e. Como músico, curandeiro, professor, estudante, prostituta ou outro especialista profissional associado a uma casa ou palácio fula;
- f. Como um adotado (por exemplo, órfão ou gêmeo) de outro grupo étnico; ou
- g. Como proprietário ou pastor de gado não-Fula, o que traz interações com Fulas em atividades domésticas. (*ibid.*, p. 16, tradução minha)

Essa “fulanização” não ocorria somente entre setores menos privilegiados da sociedade dominada pelos Fulas. Os antigos chefes das sociedades vencidas muitas vezes também procuravam se “fulanizar” para não perder, ou para readquirir, seu prestígio social (*ibid.*, p. 16). Diante deste quadro em que muitos são os elementos possíveis para se caracterizar a “fulanidade”, sendo que tais

16 Schultz também pesquisa um grupo fulas nos Camarões, chamado Guidar, e afirma que um não fula pode tornar-se um Fula vivendo na cidade e aprendendo a língua e a cultura fula. (SCHULTZ, 1984, p. 50 *apud* FRANTZ, 1993, p. 13)

elementos são extremamente variáveis e que podem se repetir ou não nas diversas comunidades fulas, é possível traçar dois elementos-chave que são consenso entre os pesquisadores para classificar esta “fulanidade”: a origem nômade e pastoril, e o código de comportamento conhecido como *pulaaku*.

É consenso entre os pesquisadores que os grupos nomeados como Fulas têm em comum origem nômade e pastoril. A partir de sua expansão pelo continente africano, diversas condições transformaram o modo de vida destas sociedades, como condições geográficas, econômicas, sociais, etc. Atualmente, os Fulas podem ser seminômades, transumantes ou sedentários:

Atualmente, alguns desses povos são seminômades com migrações bastante frequentes afetadas pela disponibilidade de água e pastagem, levando à composição de grupos altamente fluidos especialmente durante a estação seca. Outros Fulas são transumantes, migrando entre campos e aldeias nas estações chuvosa e seca, com homens jovens em particular viajando as maiores distâncias com os rebanhos. Outros Fulas se estabeleceram em aldeias ou mais recentemente em cidades, com muitos atualmente sendo forçados por vários motivos a se submeterem ao processo de sedentarização. (AZARYA; EGUCHI; VEREECKE, 1993, p. 5, tradução minha)

Como demonstrarei mais à frente, um dos principais motivos da sedentarização de muitos grupos Fulas foi justamente a sua atividade pastoril; mesmo após o seu assentamento essas comunidades permaneceram muito apegados ao gado. O peso do pastoralismo para a produção de uma fulanidade é muito maior do que o nomadismo. Muitos autores trabalham com o conceito de “pastoralismo nômade”, não só entre os Fulas mas também entre outros povos da África. No entanto, Frantz (1993) sugere separar esses dois termos.

Neste sentido, Frantz afirma que o termo pastoralismo nômade, “[...] invocando mobilidade geográfica na definição, desvia a atenção se a produção animal é conduzida principalmente para fins de subsistência ou, ao contrário, para gerar gado excedente que pode ser trocado por outros bens” (*ibid.*, p. 14, tradução minha). Ou seja, o termo “pastoralismo nômade” dá mais ênfase ao deslocamento territorial do que às formas de se lidar com o rebanho.

Frantz cita Bourgeot, que analisa o nomadismo tendo os Tuareg como interlocutores. Para Bourgeot, existem três tipos de nomadismo: "nutricional (pastoreio de subsistência), de caravana (comércio de longa distância) e predatório (invasão e conquista)" (*ibid.*, p. 14, tradução minha). Frantz vai além e propõe a separação entre nomadismo e pastoralismo, fenômenos que podem ou não se cruzar, já que o pastoralismo pode ser exercido tanto por povos nômades quanto por sedentários. Assim como Bourgeot, que apresenta três tipos de nomadismo, a análise do pastoralismo para Frantz deve ter seu foco em três variáveis: a extensão em que o movimento nômade é necessário para se atingir os objetivos de produção do rebanho; se os animais e os produtos de origem animal são utilizados principalmente dentro da comunidade produtora (Frantz afirma que o caso dos Fulas é bem diferente de outras sociedades pastoris, contudo não especifica quais nem o porquê dessa diferença); e os usos destes animais, seja para a nutrição da comunidade com leite, carne e sangue, seja para atividades econômicas como arado, transporte, pagamento de impostos, ou até mesmo para atividades como presentes, empréstimos e como símbolo de status e riqueza (*ibid.*, p. 14).

Para Victor Azarya (1993), existem dois modelos distintos de assentamento de sociedades nômades e pastoris fulas, para chegar a esses modelos o autor comparou sociedades fulas tendo como base estudos feitos no Senegal, Guiné-Conacri, Mali, Nigéria e Camarões, além de comparações com outros grupos africanos e do Oriente Médio (AZARYA; EGUCHI; VEREECKE, 1993, p. 5). No primeiro modelo de assentamento, as comunidades se fixam em um determinado sítio devido à perda de um número expressivo de gado, ou a um empobrecimento tal que impede a manutenção do seu rebanho e de seu modo de vida. No segundo modelo, o assentamento se dá pelo motivo inverso, ou seja, quando o grupo se torna mais rico, seja pela aquisição de gado seja pela aquisição de escravos e de terras, frutos principalmente de *jihads*¹⁷ bem-sucedidas.

Outro consenso entre os pesquisadores dos Fulas é que, em termos de "fulanidade", todos os grupos Fulas têm um código de comportamento moral ou ético ideal para seus membros que é

17 A importância das *jihads* para a sedentarização dos grupos fulas nômades será tratada com mais detalhes no capítulo 2.

reconhecido pela maior parte das comunidades fulas, chamado de pulaaku ou pulaagu (FRANTZ, 1993, p. 21). Segundo Ryo Ogawa (1993), “a noção de pulaaku parece ser tão fundamental e universalmente encontrada entre os diferentes grupos de Fulas em toda a África Ocidental que quase todos os etnógrafos que estão interessados nos Fulas não deixam de mencioná-la” (p. 129, tradução minha). Alguns pesquisadores tentaram enumerar quais seriam as “propriedades essenciais” deste código de conduta, e elas divergem de acordo com o autor e a comunidade fula estudada, refletindo assim a heterogeneidade desses grupos. De acordo com Azarya, Eguchi e Vereecke (1993), o *pulaaku*

[...] prescreve como um *Pullo* (singular de *Fulbe*) deve agir em relação a tipos específicos de pessoas, como afins, agnatos e anciões, bem como ao público em geral, em termos de comportamento e aparência. O principal dos muitos componentes do *pulaaku* é o *semteende*, que pode ser definido como uma espécie de timidez, reserva e até vergonha quando na presença de “outros”. Outros componentes podem incluir *munyaal* (resistência), *hakkiiilo* (senso comum, cuidado) e vários outros. (AZARYA; EGUCHI; VEREECKE, 1993, p. 3, tradução minha)

Entretanto, os autores também advertem que o *pulaaku* não é algo imutável, ele se adapta às condições em que as sociedades fulas se encontram. Por exemplo: “Durante as jihads Fulas (guerras sagradas islâmicas) dos séculos XVIII e XIX, o *pulaaku* prescrevia comportamentos associados ao militarismo, como bravura e coragem (*cuusal*, *ngorgu*), bem como qualidades religiosas, como piedade (*njuuldamku*)” (AZARYA; EGUCHI; VEREECKE, 1993, p. 4, tradução minha). Sobre as mudanças de percepção sobre o *pulaaku*, Eguchi (1993) afirma: “Diacronicamente, a noção de *pulaaku* passou por várias modificações de acordo com as circunstâncias. Grosso modo, três incidentes levaram a identidade Fula a mudar: islamização, sedentarização e colonização” (*ibid.*, p. 197).

Segundo Catherine VerEecke (1993), o *pulaaku* entre os Fulas de Adamawa apresentam algumas características em comum com as apresentadas, porém com algumas peculiaridades. Segundo ela, as qualidades do *pulaaku* seriam: “*semteende* (timidez, reserva),

munyal (resistência), *ngoru* (bravura), *ngaynaaka* (pastoreio), *ndimaaku* (liberdade), *endam* (bondade) e *caahu* (generosidade)” (*ibid.*, p. 146). Ainda segundo a autora, os Fulas de Adamawa costumam comparar o *pulaaku* a três elementos que rememoram toda sua herança cultural e simbolizam os próprios Fulas: *sawru* (a equipe de pastoreio), *kosam* (leite) e *na’i* (gado) (*ibid.*, p. 147).

Apesar de o *pulaaku* ser considerado como um elemento que surge em quase todas as sociedades fulas, em meu trabalho de campo nenhum interlocutor chegou a citar este termo para se referir a um conjunto de regras morais. Alguns interlocutores mais jovens inclusive não souberam nem me explicar o que seria o *pulaaku*. No entanto, em uma conversa posterior com o sr. Adul Carimo Só, um dos meus interlocutores já citado, ele me afirmou que os Fulas de Gabú também têm um código de conduta moral, no entanto eles não nomeiam este código com um nome específico.

Conversamos então sobre como os Fulas de Gabú nomeavam determinados tipos de comportamentos, ele me explicou a diferença de três expressões sobre o assunto no idioma fula: *pullo pir*, *pullo tigi* e *pullo dimmo*. A tradução aproximada para os três termos seriam: fula puro, fula “mesmo” e fula moral/nobre/honesto,¹⁸ respectivamente. *Pullo pir* é mais utilizado para expressar a ideia de que determinado indivíduo não tem em sua família mistura com outras “etnias” ou castas. Mais do que nascer de pai e mãe fulas, seria a ideia de que ele é descendente de uma linhagem de família fula tradicional (quando a pessoa tem o pai ou a mãe de outra etnia, é chamado de *pullo djiludo*, cuja tradução aproximada seria Fula misturado, mestiço). O *pullo tigi* é usado como afirmação, no sentido de reforçar que um determinado indivíduo age realmente como se espera de um Fula. E o *pullo dimo* seria um Fula íntegro, cujas atitudes

18 A palavra *dimmo* é o singular de *rimbe* (MATUK, 2020, p. 1), termo que também é utilizado para se referir aos *Fuladu* (*fulbe rimbe*). *Dimmo* (sing.)/*rimbe* (pl.) é um termo de difícil tradução: enquanto meu interlocutor traduziu por “moral”, Matuk (*ibid.*) traduziu por “honesto”. Além dessa sugestão de tradução, em seu artigo sobre o discurso do régulo de Gabú que se dirigiu a um público fula utilizando essa palavra, a autora afirma: “Ao usar a palavra “*rimbe*”, plural de *dimmo*, ele também se refere à responsabilidade e liberdade como um elo de sangue à genealogia, à ética, e ao bom comportamento entre os Fula” (*ibid.*, p. 1, tradução minha). Mamadú Jao (2002), por sua vez, traduziu o termo “Fulas-rimbê” por “Fulas nobres” (*ibid.*, p. 15). Tendo em vista a variedade de traduções, optei por deixar os três termos neste ponto do texto.

se enquadram dentro de uma moralidade esperada pelo grupo,¹⁹ conceito muito próximo do que os autores supracitados se referem como *pulaaku*. O sr. Carimo me disse:

Pullo dimo significa um fula íntegro. Que é a mesma coisa que dizer puro, mas no sentido de... por causa das qualidades morais. Porque em fula é muito importante, o aspecto moral. Ter um bom comportamento... o *pullo tigi*, o *pullo dimo*. O fula que não mente, que é correto.

Eu pergunto a ele se esse comportamento tem relação com a religião islâmica, ao que ele me responde:

Não, não, isso... isso tem a ver com cultura fula. Uma vez, na Suécia, era volta de 1 hora da madrugada, um estudante universitário, ele estava a fazer o mestrado, ele era de Granada. Então ele me ligou: “Carimo, Carimo! Listen, listen!” Escuta, escuta! Então ele estava a ler as qualidades de um fula. Então estava no livro que o fula não gosta de passar vergonha. Que o fula é honesto. O fula quando é pra estudar ele não gosta de ser o pior aluno. Então, havia muitas qualidades. Então ele me pergunta: “é verdade isso?” Eu disse: “Sim, é verdade”. Ele disse: “Então a partir de agora eu sou fula” [*risos*]. Porque, ele quando via muitos africanos, ele sentia-se mal como se comportavam na rua.

Ainda assim, tanto o conceito de *pulaaku* como o conceito de *pullo dimo* são conceitos fluidos, considerados como fundamentais na autoconcepção (BRUBAKER; COOPER, 2018) de um fula sobre si mesmo, porém sem uma formulação rígida o suficiente para ser aplicada da mesma maneira em diferentes comunidades fulas.

Da mesma maneira que eu não encontrei o termo *pulaaku* sendo utilizado por meus interlocutores, Yoshihito Shimada (1993) afirma que em seu trabalho de campo ele também não viu o *pulaaku* ser

19 Um debate muito interessante sobre etnicidade moral pode ser visto em Lonsdale (1994), em que o autor debate a etnicidade moral dos Kikuyu, demonstrando os conflitos internos dessa “etnia” e que esta etnicidade se relaciona a algo pensado como uma virtude cívica. Seria a construção moral e ética entre as pessoas daquela etnia a partir de práticas cotidianas, debatendo quais virtudes e posturas éticas são necessárias para um indivíduo ser considerado um Kikuyu do ponto de vista moral. A construção é muito próxima do conceito de *pulaaku*.

acionado de maneira constante. Segundo ele, este termo aparece mais nos ambientes rurais, longe das cidades. Isto porque as pessoas da cidade têm no islamismo o conjunto ético e moral de conduta a ser seguido, visto que os grupos urbanos são mais islamizadas do que os grupos rurais (*ibid.*, p. 95). O que acaba ocorrendo nos ambientes urbanos é que o *pulaaku* passa por algumas adaptações, sobretudo pela incorporação de conceitos islâmicos que regem a conduta moral dos indivíduos.

Entre determinados grupos fulas, além do *pulaaku*, podem existir também outros princípios que organizam as regras morais destas comunidades. Catherine VerEecke (1993), tendo como foco de estudo os Fulas de Sokoto na Nigéria, afirma que algumas destas comunidades têm três códigos de comportamento: o *pulaaku*, a *diina* e a *daraja*. Como já abordei o *pulaaku*, irei explicar brevemente a *diina* e a *daraja*.

Diina seria um código derivado do Islã, que orienta o Fula a ter um comportamento de acordo com as regras do Alcorão. Entre os elementos componentes da *diina*, estão: "Observar os Cinco Pilares do Islã²⁰, ter piedade, fé, "vergonha", bondade ou caridade, além de dizer a verdade, ter respeito mútuo e criar os filhos no Islã." (*ibid.*, p. 148). Segundo a autora, tanto *pulaaku* quanto *diina* foram códigos absorvidos e modificados pelos Fulas. Hoje a comunidade fula vê tanta semelhança entre os dois que eles afirmam que ambos os códigos são complementares. Em Adamawa, algumas pessoas, ou até mesmo comunidades inteiras, não distinguem de maneira clara *diina* e *pulaaku*, considerando a *diina* um componente do *pulaaku*. Já na comunidade de *Njoboli*, o *pulaaku* é frequentemente definido como *diina*, enquanto comunidades em Yola e Fufore também definem *diina* como um dos componentes do *pulaaku*. Outros, ainda em Yola e Fufore, entendem *pulaaku* e *diina* como coisas separadas, mas com códigos comportamentais muito parecidos entre si (VEREECKE, 1993, p. 148). Ou seja, não há uma fronteira rígida e clara que separe estes dois conceitos na visão dessas comunidades.

Já a *daraja* seria um código de comportamento esperado de um Fula que alcança um status econômico mais elevado dentro da

20 Os Cinco Pilares do Islã são: 1) *Shahada* – profissão de fé que todo crente deve dizer a fim de se declarar muçulmano; 2) *Salat* – Oração que deve ser realizada 5 vezes ao dia; 3) *Zakat* – doação compulsória para aqueles que obtêm lucro através do seu trabalho com o objetivo de caridade; 4) *Assiam* – jejum no mês do Ramadã; 5) *Hajj* – peregrinação à Meca.

sociedade. Seria como um código de honra no qual um Fula mais abastado teria obrigação moral de compartilhar um pouco da sua riqueza com os mais pobres e sua família. Este código, aplicável tanto para homens quanto para mulheres, não prevê a distribuição de riqueza em si, mas é o meio pelo qual se avalia o comportamento de indivíduos que adquiriram riquezas. O aumento da riqueza em si, seja por intermédio da sorte ou do trabalho árduo, não garante a *daraja*. Aquele que doa e aquele que recebe são as figuras complementares que garantem a *daraja* ao detentor da riqueza. É o bom comportamento do indivíduo que possui riqueza, comportamento este que pressupõe a distribuição de uma parte dela, que leva a uma relação de obrigações de clientelismo recíprocas, obtendo-se *daraja* para o indivíduo abastado²¹ (VEREECKE, 1993, p. 148-149).

A fulanidade muitas vezes é afirmada diante de outros grupos não fulas acionando elementos que concernem principalmente ao idioma e ao *pulaaku*, sobretudo quando seus vizinhos também são muçulmanos (OGAWA, 1993), característica em comum de vários grupos da região. Entretanto, escrever sobre os Fulas significa perceber que as exceções são quase como regras, e a autoidentificação étnica como “Fulas” não ocorre em todas as comunidades. São essas exceções que demonstram o risco que muitos pesquisadores optam por correr, coletando dados de uma pequena parcela de determinada população no intuito de apresentar explicações que supostamente dizem respeito a um povo como um todo.

A generalização traz imprecisões que comprometem os resultados da pesquisa. Especificamente em relação aos Fulas, seria um erro assumir que todas as comunidades tidas como “Fulas” pelos pesquisadores se autocompreendam como tal, quero dizer, o que pode ocorrer é uma comunidade apresentar muitos elementos que podem caracterizar uma fulanidade, mas ela própria não se autodenominar como Fula, ao mesmo tempo em que podem ocorrer casos em que comunidades se autodenominem Fulas, e no entanto absorveram muito da

21 Este conceito moral que culmina nesta relação de clientelismo remete ao que Bruce Berman (1998) chama de relação *big men/small boy*, relação de patronagem e clientelismo que se refere aos laços de dominação e dependência que o autor considera que já se encontravam presentes nas sociedades africanas pré-coloniais (*ibid.*, p. 310). Segundo Berman: “Os ‘homens grandes’ [*big men*] dirigiam complexas redes de clientelismo, envolvendo relações recíprocas porém desiguais com ‘meninos pequenos’ [*small boys*], bem como poder sobre mulheres e crianças, e aquelas mantidas nas diversas formas e graus de servidão e escravidão.” (*ibid.*, pp. 310-1, tradução minha).

cultura e dos modos de vida de outra comunidade "étnica", e que já não apresentam elementos da chamada fulanidade. Cito aqui tais exemplos trazidos por Victor Azarya (1993), tendo como comparação as comunidades Fula do Futa Toro no Senegal e do Sokoto na Nigéria.

A dinastia Denyanke, fundada por Koli Tengela, dominou o Futa Toro entre os séculos XVI e XVIII (BARRY, 2010). A classe dominante, chamada de Satigui, era animista. Grosso modo, os súditos fulas desse Estado poderiam ser divididos em dois grupos: os grupos pastoralistas e nômades e um grupo sedentário e islamizado. Estes últimos se tornaram o maior grupo opositor ao regime dos Satigui e, segundo Azarya (1993), o motivo era o seu fervor religioso (posteriormente este grupo, liderado por Suleyman Bal, travaria uma *jihã* vitoriosa contra os Denyanke). Para se diferenciarem dos animistas, este grupo passou-se a autodenominar Tokolor (*Tukulor* ou *Toucouleur*), nome este baseado no antigo reino islâmico de Takrur, do século XI. Azarya afirma:

Os Tokolores talvez possam ser considerados como uma subdivisão dos Fulas: eles falavam a mesma língua, tinham nomes semelhantes, referiam-se a ancestrais clãnicos semelhantes aos Fulas e deram origem dentre eles aos Toorodbe,²² que também eram ativos em outras comunidades Fulas. (*ibid.*, p. 53, tradução minha)

Após tomarem o poder em uma *jihã* do século XVIII, os Tokolores contribuíram para um alastramento do idioma e cultura fulas no Futa Toro, mas eles próprios não se chamavam assim. O termo "Fula"

passou a caracterizar os falantes de Pulaar [idioma fula] que não participaram da *jihã* ou se opuseram ativamente a ela e continuaram suas ocupações pastorais à margem do novo estado e do Islã. Tinha uma conotação de status inferior e de condutas não civilizadas em contraste com os Tokolor e especialmente com os Toorodbe (ROBINSON, 1975, p. 5-8 apud AZARYA, 1993, p. 53, tradução minha).

²² No capítulo seguinte falaremos sobre a importância dos Toorodbe, uma influente classe clerical surgida no Futa Toro, para o planejamento e execução das *jihãs* fulas.

Ou seja, ser Tokolor ou ser Fula passou a ser não somente uma identificação de segmentos dentro de uma ideia de etnia mas também uma divisão entre uma classe dominante e uma classe marginalizada. E apesar de o próprio grupo de Tokolores afirmarem que não são Fulas, Azarya insiste em tratá-los como uma “subdivisão dos Fulas” (AZARYA, 1993, p. 53).

Em um caminho inverso feito pela elite Tokolor do Futa Toro, no Estado do Sokoto a elite fula dominante manteve a sua autodenominação como Fulas, mas “adotou a língua, a arquitetura, os títulos políticos e o sistema de governo dos Hauçá” (*ibid.*, p. 53, tradução minha). Porém, no caso do Sokoto parece ter havido maior troca entre os dois povos: da mesma maneira que os Fulas adotaram uma série de elementos culturais dos Hauçá, estes últimos também adotaram alguns traços culturais dos Fulas, sobretudo na área religiosa.

Azarya chega a dizer que, se houve uma “hauçaização” dos Fulas por um lado, por outro houve uma “fulanização islamiçada” dos Hauçá (*ibid.*, p. 54). Com a expansão do idioma Hauçá entre a elite, a língua já não poderia mais ser o fator de distinção étnica entre os Fulas dominantes e os Hauçá dominados. Um censo governamental feito em 1952 revela como esta diferenciação era percebida: “Os Hauçá são simplesmente um grupo linguístico composto por aqueles que falam o idioma Hauçá como língua materna e não reivindicam descendência Fula, incluindo grande variedade de origens e tipos físicos” (PADEN, 1968, p. 200-201 *apud* AZARYA, 1993, p. 54, grifos do autor).

Mais do que uma autoidentificação étnica, autodeclarar-se Fula no Sokoto é fazer uma distinção entre a classe dominante e a classe subalterna, assim como ocorre no Futa Toro entre Tokolores e Fulas. Esta adoção do idioma do povo derrotado pelos Fulas não ocorreu somente em Sokoto mas também se deu no Emirado de Ilorin, onde os Fulas dominantes adotaram o idioma Yorubá, e no Emirado de Nupe, onde adotaram o idioma Nupe (UDO, 1970, p. 119; WHITAKER, 1970, p. 123 *apud* AZARYA, 1993, p. 54).

Em resumo, os elementos que definem uma fulanidade se transformam de acordo com cada diferente comunidade Fula estudada. Se na visão de alguns autores (e no modelo étnico da imaginação colonial) o idioma é um fator de identidade, isso não ocorre no Sokoto, em Ilorin e em Nupe. Se a autoidentificação por

meio do etnônimo "Fula" pode ser considerado como fator de fulanidade, isso também não acontece no Futa Toro. A circunstancialidade do pertencimento "étnico" deve ser levada em conta em cada comunidade Fula específica, pois cada uma vai elaborar seus próprios parâmetros de fulanidade. Cada sociedade fula deve ser analisada em suas peculiaridades para não correremos o risco de generalizar conceitos a partir de casos específicos.

Um outro aspecto que diferencia muito o estilo de vida das diversas comunidades fulas é a sedentarização de vários desses grupos. O assentamento de muitos grupos fulas se deu sobretudo mediante acúmulo de riqueza e pelas *jihads*. Segundo Azarya (1993), essa riqueza que possibilita o assentamento dos Fulas não vem necessariamente de um excedente de gado que pode ser convertido em terras, também pode vir de outras fontes, como articulações políticas e ações militares (*ibid.*, p. 37). Sobre as características de trabalho dos Fulas assentados por meio do enriquecimento, Azarya afirma:

Quando a sedentarização resulta de uma riqueza excessiva [...] os pastores se estabelecem permanentemente, continuando a possuir rebanho zelado por pastores contratados, enquanto sua economia muda para uma maior exploração de recursos agrícolas fornecidos a eles por seus escravos, servos, arrendatários ou trabalhadores contratados. Libertos do trabalho físico pastoral e agrícola, mas controlando os recursos de ambos, eles tendem a ocupar-se com administração, justiça, atividades militares e aprendizado religioso. (*ibid.*, p. 35, tradução minha)

Entretanto, um traço muito característico dos Fulas sedentários é que, mesmo o pastoralismo tendo sido substituído por outras atividades econômicas mais lucrativas como o comércio, o gado se mantém como figura de importância econômica e simbólica na vida dos Fulas. Em vez de direcionar seus ganhos para outras atividades, os Fulas sedentários continuaram a investir uma boa parte do seu dinheiro na ampliação dos seus rebanhos (*ibid.*, p. 41). Amadou Hampâté Bâ (2013) fala sobre seus ancestrais paternos e do importante papel de chefia militar e administrativa que eles exerceram no Império de Macina no Mali, afirmando que:

Nem por isso deixaram de criar gado, pois nenhum fula digno deste nome, mesmo sedentarizado, saberia viver sem ocupar-se, por pouco que fosse, de um rebanho. Nem tanto por razões econômicas, mas devido ao amor ancestral pelo animal irmão, quase sagrado, seu companheiro desde a aurora dos tempos. “Um fula sem rebanho é um príncipe sem coroa”, diz um ditado. (BÂ, 2013, p. 21-22)

Para os Fulas, o gado tem um grande valor simbólico não só pela sua característica/tradição pastoril mas também porque o gado simboliza a riqueza (HINO, 1993, p. 66). Essa ligação passional com o gado leva os Fulas a manterem seu rebanho, mas dificilmente serão os donos que irão pastoreá-lo. Normalmente esse trabalho fica a cargo dos jovens da sua própria família ou de pastores que são contratados para cuidar dos animais (SHIMADA, 1993, p. 105-107). A relação econômica dos Fulas com o gado é descrita por Hino (1993) da seguinte maneira:

[O gado] É uma propriedade e pode servir como preço de noiva [bridewealth]. [...] Idealmente, o gado nunca é consumido como alimento, mas é deixado no mato para aumentar em número. Esses Fulas só vendem seu gado quando pretendem realizar o hajj (peregrinação) a Meca como uma obrigação dos muçulmanos. Sentem vergonha quando precisam vender seu gado para atender às suas necessidades básicas, como alimentos e roupas. (*ibid.*, p. 66, tradução minha)

Analisando especificamente as *jihads* fulas, Shimada (1993) afirma que a economia dos Estados islâmicos fulas não se sustentava somente em uma base escravocrata, pois um dos pilares econômicos destes Estados era justamente o gado. Shimada dá a esse sistema o nome de “Complexo Islâmico de Gado” (*ibid.*, p. 110). Os rebanhos se tornaram um capital sócio-político tão valioso que não era concebível vendê-lo para comprar objetos de utilização mais corriqueira (SHIMADA, 1993, p. 110). Durante o século XIX o gado era tão valorizado que tinha seu equivalente em uma determinada quantidade de escravos. Por exemplo, em Ngaoudere um servo homem poderia valer duas cabeças de gado, enquanto uma serva mulher velha valia uma cabeça de gado (FROELICH, 1954, p. 61 *apud* SHIMADA, 1993, p. 110).

No Estado de Adamawa, o gado chegou a desempenhar um papel político. Antes e durante a *jihād*, os Fulas islamizados utilizavam o gado para estabelecer relações amigáveis com as populações não muçulmanas do local. O gado era trocado por escravos e noivas, criando laços entre as populações. A partir do momento em que os Fulas se estabeleciam no poder, o mesmo gado era utilizado para reafirmar sua posição de domínio, ou poderia ser dado como presente para acordos de paz com antigos inimigos (SHIMADA, 1993, p. 110).

Ao ir a campo, causou-me certa estranheza conviver com uma comunidade que, aparentemente, não tinha um contato tão diário com o gado como eu imaginava que teriam. Contudo, apesar de não lidarem diretamente com o cuidado do gado, a manutenção do rebanho é uma preocupação constante dos Fulas de Gabú. Na cidade de Pitche, os currais já não se encontram tão próximos das moranças (as casas têm tomado o espaço da cidade, o que vai empurrando os currais cada vez mais para longe). Meu anfitrião em Pitche, o senhor Sampulo Embaló, possui cerca de 60 cabeças de gado. "É o banco do africano", ele sempre me dizia. O gado era um dos seus investimentos, assim como suas plantações de milho e amendoim.

Outro interlocutor, sr. Mussa Embaló, nascido em Pitche, mas que hoje mora em Bissau, possui terras e investe na agricultura.²³ No entanto, ele me afirmou que alguns de seus vizinhos, na zona onde ele possui suas plantações, possuem de 500 a 700 cabeças de gado. O sr. Mussa me disse que os Fulas são muito apegados ao gado e que se identificam como Fulas pela posse destes (curiosamente ele mesmo, um Fula orgulhoso de sua origem, não possui nenhum). Durante o período das chuvas,²⁴ o gado fica recolhido no curral durante a noite, é solto para comer pela manhã e depois, no fim da tarde, é recolhido novamente, pastando geralmente das 11h00 às 19h00 aproximadamente.

Certo dia, logo de manhã encontrei o Sr. Sampulo na porta de casa, sentado em uma cadeira de plástico, resmungando e olhando para a estrada, como se esperasse por alguém. Cumprimentei-o, ele me respondeu como sempre, com toda a formalidade que é característica dos Fulas ao cumprimentar alguém: perguntou se eu havia

23 Em sua "quinta" (sítio, plantação), o sr. Mussa cultiva manga, caju e laranja.

24 Minha pesquisa de campo se deu justamente durante o período das chuvas, tanto em 2018 quanto em 2019.

levantado naquele momento, se havia dormido bem, se minha saúde estava boa e se eu havia comido o *konhi-rare*.²⁵ Ao perguntar o que o estava aborrecendo, ele me respondeu que havia contratado no dia anterior um homem para ir pastorear o gado e pagou antecipadamente para ele 4.000 francos CFA, mas o homem não apareceu. Extremamente irritado, ele me disse: “Se ninguém vai cuidar do gado, ele fica magro e morre”. O pastoreio do gado, segundo o sr. Sampulo e outros interlocutores, não é nada fácil nessa região. Os campos não são abertos, a mata é cerrada, e há muitos perigos, como cobras e outros animais. Por isso os *Fuladu* sempre contratam outras pessoas para fazer este serviço, normalmente *Futa-fulas* ou *Djabes* que moram na cidade de Pitche, porém algumas vezes também vi os filhos menores de sua família indo ajudar neste trabalho.

1.5 Bênção ou castigo? Concepções sobre o trabalho

Pelo que pude observar, os filhos das famílias dos *Fuladu* poucas vezes vão auxiliar no manejo do gado, mas eu via-os com frequência indo trabalhar na lavoura dos pais. Percebi que aqueles que vão trabalhar nas lavouras são sempre os jovens, ficando os mais velhos responsáveis por outras atividades. No caso da família que me hospedou em Pitche, o sr. Sampulo possuía uma área na qual ele plantava basicamente milho e amendoim, além de outros gêneros em menor escala. Toda manhã seus filhos iam até as plantações tirar ervas daninhas e folhas que atrapalham o crescimento dos gêneros e plantar sementes. Sempre que eu estava circulando pelas ruas de Pitche pela manhã e encontrava um conhecido com uma enxadinha (*djalo*) na mão, ele sempre me dizia, com muito orgulho, que estavam indo cuidar da lavoura (*gessa*).

No entanto, apesar de o trabalho nas plantações ser visto por alguns como algo positivo, ouvi também muitos jovens se queixarem da dureza deste serviço: “O trabalho na quinta [*roça, plantação*] é muito duro. Quando você alcança 30 anos de idade a sua aparência já é a de um velho”, me afirmou um dos jovens, tentando se justificar pelo fato de ele não querer realizar este tipo de trabalho.

25 Café-da-manhã, chamado também de mata-bicho em *kriol*. O mais comum era arroz cozido com algum acompanhamento, que poderia ser uma mistura de pimentas (*piri-piri*) ou uma pasta feita de folha de cabaceira (*laalo*) ou *fúti*.

A partir dessa atitude dos meus interlocutores, em que alguns têm orgulho do trabalho na lavoura enquanto outros desprezam a mesma atividade, apresentarei alguns exemplos de outras comunidades fulas sobre seu entendimento acerca do trabalho no campo, mostrando que nem todos os grupos enxergam o trabalho agrícola da mesma maneira, reforçando mais uma vez a cautela que é necessário ter para não tomar um exemplo local como um padrão para todas as outras comunidades.

Azarya (1993) observa alguns grupos de Fulas seminômades e a conexão destes com a agricultura, relação esta que deixa claro a ojeriza que muitos Fulas ao redor da África, segundo o autor, nutrem pelo trabalho agrícola. O autor cita os Fulas de Gwandu (Nigéria), afirmando que essa comunidade enxerga na agricultura uma atividade "indigna para um homem Fula adulto que se preze" (*ibid.*, p. 39, tradução minha). Por meio da citação ao trabalho de Dupire, no qual ele estuda os Fulas seminômades do Níger, Azarya afirma que este grupo (chamado de Njapto'en) "reclamam amargamente de terem sido forçados pela pobreza 'a arranhar a terra' para alimentar suas famílias" (*ibid.*, p. 39, tradução minha). Azarya também cita outro autor, Saint-Croix, que observou o seguinte:

A grande maioria dos Fulas nômades típicos não cultiva [gêneros agrícolas], exceto, via de regra pela pobreza do gado, ou prefere, se houver dinheiro disponível, contratar outros para fazer o trabalho. Ao dizer "eu nunca usei uma enxada e se Deus quiser, nunca usarei", o interlocutor indica que somente através do infortúnio e da perda de gado surgiria a necessidade do cultivo. (SAINT-CROIX, 1945, p. 15 *apud* AZARYA, 1993, p. 39)

Shun'ya Hino (1993) escreve sobre os Fulas de Er Roseires, no Sudão, e demonstra que essa comunidade relativiza o trabalho agrícola quando este tem um vínculo com um objetivo considerado mais nobre:

[...] podemos observar os Fulas trabalhando duro em seus campos agrícolas. Eles dizem que o cultivo não é serviço braçal [*manual labor*], porque o fazem não por pagamento, mas como trabalho [*work*]. Quando perguntei a eles por que eles suportaram serviço braçal pesado em Gezira, muitos

deles responderam que o trabalho os ajudou a realizar a peregrinação a Meca, como parte de sua devoção à religião. (*ibid.*, p. 83, tradução minha)

Ou seja, se o trabalho agrícola se dá em um contexto em que o indivíduo relaciona com um objetivo maior, como a religião, ele não o considera como um trabalho manual, e o realiza com satisfação. Já Shimada (1993) afirma sobre o assunto:

Os próprios Fulas não são muito entusiasmados em cultivar o solo, preferindo dar esse trabalho ao seu maccube [sujeitos não-livres, cativos] ou a outros. Uma explicação para isso é que os Fulas não são **adaptados fisicamente** a esse trabalho. Mas outra explicação mais positiva para isso é que os Fulas sedentários preferem outras atividades mais lucrativas ou honradas, como comércio e clero. (*ibid.*, p. 107, tradução minha, grifo meu)

Apesar do problemático conceito biologizante no argumento do autor sobre uma adaptação física para exercer uma determinada atividade laboral, o excerto demonstra que a relação dos Fulas com o cultivo da terra é marcada por questões econômicas ou de status social. Outro motivo que poderia ser pensado pelo desprezo que os grupos Fulas seminômades teriam pela agricultura é a própria condição de pastores e sua relação com povos vizinhos com os quais eles tinham que conviver. Ryo Ogawa (1993) relata um motivo de antipatia mútua que existe entre os Jenngelbe, um povo fula pastoraalista e nômade que vive no Senegal, e seus vizinhos Wolof, que são essencialmente agricultores:

[...] Para os Jenngelbe, os Wolof são vistos como pobres cultivadores, condenados a arranhar a superfície da terra, e são obrigados a ficar para sempre em um só lugar. Se a seca ataca, eles não podem fazer mais nada além de morrer de fome. Para os Wolof, ao contrário, os Fulbe-Jenngelbe são vistos como pessoas pobres e perigosas, que sabem apenas sobre animais e são obrigadas a percorrer a terra sempre em busca de comida. (*ibid.*, p. 127, tradução minha)

Hino (1993) faz um estudo comparativo entre duas comunidades fulas, uma em Ngaoundere, no norte de Camarões, e a comunidade de

Er Roseires, situada na região do Nilo Azul, no Sudão. Entre alguns fatores em comum, ele afirma que os Fulas de ambas as comunidades evitam qualquer tipo de trabalho manual, com exceção do manejo do gado e de atividades que se relacionem à religião. Além dos trabalhos manuais, os Fulas também evitam ocupações proibidas pela lei islâmica (como a venda de bebidas alcoólicas) e pelo costume fula (como açougueiros, para não ter que matar vacas e bois) (*ibid.*, p. 61). Hino (1993, p. 66) escreve que:

O ideal dos Fulas de Ngaoundere é ter muito gado, que eles deixam com Fulas pastores ou agro pastores na mata; contratar maccube [*sujeitos não-livres, cativos*] para cultivar seus campos de sorgo; ter esposas e filhos para cultivar campos de vegetais nos compounds; e dedicar seu tempo ao Islã, especialmente lendo o Alcorão, sem ter que trabalhar. (*ibid.*, tradução minha)

Em determinados momentos, alguns interlocutores em Pitche relacionavam a relação de desgosto entre os Fulas e o trabalho braçal a um problema geracional. Uma figura política importante na cidade me dizia com frequência que os jovens eram preguiçosos e que não queriam saber de trabalhar, passando o dia bebendo *warga* sem se importar em ganhar dinheiro.

Outro interlocutor, também uma figura do meio político, me disse que chegou até a pensar num plano para canalização de água e esgoto para as casas de Pitche, em que a execução seria feita a partir da organização de um mutirão, no qual ele doaria os materiais e a população se uniria para a realização das obras. No entanto, segundo ele, os jovens não queriam trabalhar na abertura das canaletas, porque eram também preguiçosos.

Esta recusa ao trabalho braçal, longe do que meus interlocutores afirmaram sobre uma suposta "preguiça" generalizada entre os jovens, parece ser uma característica que concerne não só aos jovens *Fuladu* de Pitche mas também pode ser observada em outras comunidades fulas. A avaliação do trabalho que merece ou não ser desenvolvido depende sempre do status social ou do benefício econômico que aquela determinada atividade laboral pode trazer para quem a executa. No entanto, cabe ressaltar que a situação econômica da Guiné-Bissau tem forçado alguns jovens da família Embaló a trabalharem como mecânicos ou pedreiros (inclusive um dos jovens que vi trabalhando como

pedreiro em Pitche era constante motivo de chacota por seus amigos). Porém este tipo de trabalho para os *Fuladu* ainda é uma exceção, e a maioria dos Fulas de Gabú prefere atuar em atividades não braçais.

As diferentes concepções dos diversos grupos Fulas sobre uma determinada atividade laboral também se estende a outro campo que, na visão de muitas dessas sociedades, é considerada como uma atividade braçal: a música. Especificamente entre os Fulas de Gabú, essa atividade não é exercida entre a classe dominante, os *Fuladu*. Antes de ir a campo, por puro gosto pessoal, procurei músicas fula para ouvir e conhecer. Nessa minha busca encontrei muitos artistas (tanto cantores quanto instrumentistas) fulas, sendo que nenhum deles era da Guiné-Bissau. Quando cheguei a Pitche, uma das primeiras coisas que procurei foi por pessoas que tocassem o *nhanhero* (uma espécie de “violino” fula, que possui uma só corda, composto por uma cabaça forrada de couro e tocado com um arco) ou o tambor fula, porém entre os Embaló não encontrei ninguém. Em um primeiro momento, durante minha pesquisa em 2018, até cheguei a perguntar se eles gostavam de música, já que eu não via ninguém tocar nem cantar.

No entanto, durante minha visita ao campo em 2019, algumas mudanças ocorreram na cidade de Pitche e afetaram o modo como a música passou a permear o ambiente. Muitos painéis solares foram instalados nas casas, e as famílias mais abastadas passaram a usufruir de energia elétrica. Fiz contato com alguns jovens na cidade e passei a frequentar um tipo de bar onde estes se reuniam, que também passou a contar com um gerador de energia à base de diesel. A paisagem sonora²⁶ da cidade acompanhou essa mudança. Com a possibilidade de carregar alguns aparelhos sonoros sem fio com energia elétrica, muitos jovens passaram a utilizar pequenas caixinhas de som com tecnologia *bluetooth* para reproduzir músicas em formato MP3 vindas de seus telefones celulares. Fiquei surpreso pela escolha eclética das músicas ouvidas por eles, que iam desde recitações de trechos do Alcorão, músicas islâmicas, a artistas de outros países, fulas ou não (inclusive alguns jovens, ao saber que eu era brasileiro, me disseram que gostavam muito de ouvir as músicas das cantoras Anitta e Ludmilla).

26 Tomo aqui o termo elaborado por Murray Schafer (2011), que define *soundscape* como um ambiente no qual percebemos as coisas ao nosso redor por estímulos sônicos de todos os tipos.

Devo ressaltar que, apesar de ser um bar, este não vendia bebidas alcoólicas devido à devoção islâmica de seu dono. O bar vendia água em saquinhos de 500 ml, sucos e refrigerantes. Durante um certo tempo ele também disponibilizou uma máquina caça-níquel, conhecidas na Guiné-Bissau como *colós-colós*. No dia 23 de julho de 2019 pela manhã, chegou ao bar um carro muito luxuoso, dirigido por um guineense, e do banco traseiro saiu um chinês. Este abriu o porta-malas e tirou dali uma máquina de caça-níquel. Eu presenciei todo o processo de instalação, e aparentemente o dono do bar já havia tratado de valores com o homem chinês. Este, após a instalação da máquina, fechou-a com um cadeado e foi embora.

A máquina foi uma sensação durante vários dias. O chinês vinha recolher o saldo do *coló-coló* de 3 a 4 vezes por semana. Certa vez vi o processo de recolhimento das moedas, perguntei ao dono do bar quanto o chinês havia levado daquela vez e ele me respondeu que dentro da máquina havia cerca de 40.000 francos CFA em moedas. Crianças e adultos vinham colocar suas moedas na máquina esperando a sorte grande multiplicar-lhes o "investimento" durante aquela jogada. A música que saía da máquina também deixava o ambiente muito mais agitado. As pessoas se divertiam com aquelas músicas e eu me lembrava de muitas delas por serem músicas europeias dos anos 1980 e 1990. Entretanto, no dia 6 de agosto de 2019, um despacho da Secretaria de Estado do Turismo e Artesanato proibiu todas as máquinas caça-níqueis no país. Alguns dias depois, o homem chinês veio recolher a máquina, transformando o bar novamente em um local um pouco mais silencioso e bem menos movimentado.

Neste bar, todos se reuniam para ficar ouvindo música (não mais a que saía da máquina caça-níquel, mas as que saíam das potentes caixas de som instaladas na janela do bar e apontadas para a rua), jogando baralho e sobretudo tomando chá de *warga*. Eu sempre perguntava a todos ali por que, se eles gostavam tanto de música, ninguém pegava um instrumento para tocar e cantar ao vivo. A única resposta que eu obtinha é que ninguém sabia tocar. Porém certa vez, após insistência minha perguntando por que nenhum jovem ali tinha interesse em aprender a tocar o *nhanhero*, um jovem da família Embaló me respondeu: "Monjur, não é o caso de não querer aprender. Os Embaló são reis. É a família real dos fulas. A gente não pode tocar *nhanhero*. São os músicos que tocam para os Embaló. Eles tocam, e

os Embaló pagam dinheiro”. A música seria então uma atividade de menor prestígio social, apreciada pelos *Fuladu*, porém executada por pessoas de outros segmentos sociais. No entanto, existe uma casta específica de profissionais que lidam com a música e que são vinculados diretamente aos *Fuladu*, chamados *djidius* (no idioma *kriol*) ou *djalibês* (no idioma fula). Utilizarei neste livro o termo *djidiu*, que é o termo mais difundido na literatura sobre o tema.

Esta situação na qual os Fulas não fazem música também é percebida por Paul Kazuhisa Eguchi (1993) no seu estudo sobre os Fulas nos Camarões. Ele afirma que no Norte dos Camarões e no Futa Toro os homens fulas das cidades não cantavam. Nos Camarões, um grupo de cantores profissionais chamados de *wammbaabe* eram aqueles que faziam música, mas de maneira profissional, sem serem uma casta de músicos, como os *djidius* da Guiné-Bissau. Eguchi afirma que os cantores são mal vistos pelos Fulas dos Camarões, porque seus membros vivem “mendigando” dinheiro por intermédio da música, e muitas vezes insultando por meio do canto pessoas que não dão o esperado por eles (*ibid.*, p. 186).

Os *djidius*, mais do que músicos, são considerados pelos *Fuladu* como o principal repositório da história de seu grupo. Eles serviram no passado aos senhores do reino de Kaabu, e após a ascensão dos *Fuladu* passaram a servir seus novos senhores registrando a história de suas batalhas e de seus líderes, atuando de maneira decisiva para a construção da memória do que foi o antigo império do Kaabu (ABRANTES, 2018). Posicionando-se dentro de uma estrutura social hierarquizada como a dos Fulas de Gabú (apesar de não serem considerados Fulas), os *djidius* não narram as histórias livres de sua posição e obrigações hierárquicas, pois eles agem, por intermédio de seus relatos, como fontes de propagação das ideias e narrativas que exaltam os seus senhores e, no que concerne a esta pesquisa, essas memórias são um dos elementos importantes para a construção étnica dos Fulas de Gabú.

Eduíno Brito (1955) faz um interessante relato sobre a relação dos *djidius* com alguns setores dos Fulas, especificamente os régulos e os jovens:

O trovador é um personagem muito popular nas sociedades fulas e dentro de certos limites bastante temido. À semelhança dos jograis da idade média, representam um

veículo de cultura popular e um instrumento de crítica social, um jornal falado de cada terra. Os régulos, os «grandes» e os notáveis, à custa de uma esportulação [sic] por vezes exagerada, utilizam-nos como meio de influenciar a opinião pública a seu favor ou empurram-nos a denegrir a vida de qualquer rival. Os régulos, em especial, têm um grande cuidado com o tratamento a dispensar ao «jideu» [djidiu] porque, como seus agentes de propaganda, podem com facilidade causar-lhes demérito e impopularidade no meio da população do regulado e junto dos régulos de outras áreas. Daí as chorudas gorjetas que percebem. O «jideu» é uma imprensa livre cujo trabalho amoral é, em qualidade e tonalidade, uma função da generosidade do interessado.

Já que registámos o caso de uma jovem que saiu chorando de um batuque por o noivo, com quem cortara o contrato de casamento, ter pago ao «jideu» para lhe atirar lama para cima da reputação. Com as famílias dos dois jovens havia uma questão de dote a regular e entre estes se interpuera um outro conquistador que estava namorando a moça enquanto o outro pagava. Ao lado deste aspecto negativo, o «jideu» serve também de instrumento de conquista fazendo propaganda dos moços junto das eleitas. (*ibid.*, p. 606)

Tive a oportunidade de conhecer pessoalmente o sr. Suleimane Djabatê, um *djidiu* muito conhecido na Guiné-Bissau. Ele tem, além de um programa de rádio, um programa semanal na TGB (Televisão da Guiné-Bissau, um canal estatal) exibido toda quarta-feira das 18h às 19h, chamado *Sukuta*, no qual ele conta histórias tradicionais de várias "etnias" da Guiné-Bissau. Durante minha passagem pela cidade de Bissau, o sr. Mussa Embaló me recebeu e, sabendo de meu interesse sobre os Fulas, me sugeriu que eu fizesse uma entrevista com esse renomado *djidiu*. Ele morava no mesmo bairro onde eu estava hospedado (Bairro Militar), e então o sr. Mussa e eu fomos até sua residência, mas ele não estava. Horas depois, no fim da tarde, ele apareceu na residência do sr. Mussa, e daí tive a oportunidade de entrevistá-lo.

Um dos meus interlocutores, o sr. Carimo Só, me afirmou que o *djidiu* Suleimane Djabatê tem o seu nome em homenagem ao pai dele, Suleimane Só. Segundo meu interlocutor, seu pai estava visitando a

tabanka de Tabato, localizada na região de Bafatá, quando Suleimane Djabatê nasceu. Os pais do *djidiu* deram ao filho o nome do visitante como forma de homenageá-lo.

Este parece ser um costume comum entre os Fulas. A nomeação de um recém-nascido com o nome de um visitante ocorreu também durante minha estadia em Pitche. Durante minha primeira visita em 2018, nasceu um neto do régulo de Pitche, sr. Amadu Embaló. Uma de suas esposas veio até mim e me disse com muita alegria que seu neto havia nascido em um hospital de Bissau, e disse aos pais para colocar na criança o nome de Monjur, já que havia um Monjur visitando a cidade naqueles dias, que era eu neste caso. Sobre isto, Eduíno Brito (1955) escreve:

Ocorrendo o nascimento numa altura em que a *tabanca* é visitada por uma pessoa de posição social importante definida pelo exercício de um cargo qualquer, pode a criança receber o nome do cargo que o visitante desempenha: «Chapató» (marabu) é o nome da criança nascida quando um «marabu» (padre mussulmano) visitava a *tabanca*; «Governo» designa alguém nascido no dia que o Governador entrou ou passou pela morança e «Comandã» (de comandante, nome dado aos administradores), se foi o administrador. Por vezes vai o próprio nome do visitante como o caso de «Cabalêro», um jovem que nasceu quando o chefe de posto de nome Cavaleiro fazia o seu giro profissional pela *tabanca* (p. 604).

A *tabanka* de Tabato também é conhecida por ser uma *tabanka* de *djidius*. Muitos dos seus habitantes são músicos, aprendem desde criança a arte de cantar, memorizar as histórias e tocar o *balafon*²⁷, o principal instrumento musical utilizado por eles. Segundo Panneton (1991), a relação dos *djidius* da *tabanka* de Tabato com os Fulas se deu no início do século XIX, quando o *djidiu* Bundunka Djebate e sua família atravessavam a região em direção à Gâmbia, mas o régulo

27 O balafon é um xilofone, isto é, um teclado de lâminas longiformes, em madeira, percutidas por baquetas. Pertence à família organológica dos idiofones, que compreende todos os instrumentos musicais cujo corpo vibrante é um material sólido e rígido que poder ser excitado – entrar em vibração – segundo certos modos de produção. Neste caso trata-se da percussão” (PANNETON, 1991, p. 48).

fula da região (que o autor não especifica quem era) pediu para que eles permanecessem. O autor afirma que, no início da década de 1990, a população de Tabato era de cerca de 150 pessoas, a maioria *djidius*, e além da família Djebate há também descendentes de outros grandes *djidius*, cujos sobrenomes seriam Kouyate, Konte e Kanote. Seu modo de sobrevivência não é outro senão a música. Ainda segundo Panneton:

[...] na estação seca, pequenos grupos de *djidius*, homens e mulheres, partem para digressões pelo país, de tabanca em tabanca, aonde se exibem cantando e contando a História, ao mesmo tempo que elogiam cada anfitrião. Daí conseguem arroz, milho, panos, dinheiro e, por vezes, animais domésticos. (*ibid.*, p. 52)

No início da minha entrevista com Suleimane Djabatê, a primeira coisa que ele deixou claro para mim é que ser *djidiu* é sua profissão, ele só vivia de contar histórias e que, portanto, ele deveria ser remunerado pelas histórias que ele iria relatar a mim. Concordei com seus termos, e ele me perguntou sobre o que queria saber. Disse a ele que queria saber a história dos Fulas de Gabú, mas o que ele me relatou longamente foram uma série de histórias todas focadas na família Embaló, sobretudo em duas figuras: Monjur Embaló e seu irmão mais novo, Umaru "Tchukael"²⁸ Embaló. Orgulhoso, antes de ir embora ele se voltou para mim e disse: "não vim aqui por você, só porque você é branco. Vim aqui por Mussa. Nossa família tem relação de muito tempo". Ele deixou claro que só atendeu ao pedido do sr. Mussa Embaló para vir conversar comigo devido aos laços que a sua família tem com a família Embaló. Provavelmente foi esta relação que levou o *djidiu* a optar por contar histórias focadas nos feitos dos régulos Monjur e Umaru "Tchukael", com o intuito de agradar o seu anfitrião, o sr. Mussa Embaló.

A relação entre os *djidius* e os Embaló ficou bem explícita para mim durante as comemorações do *Tabaski*²⁹ em 2019. No dia cerimô-

28 Uma tradução aproximada de *tchukael* seria garoto pequeno.

29 Também chamado de *Djuldere* no idioma fula, ou *Eid al-Adha* em árabe (Festa do Sacrifício). É uma festa anual do calendário muçulmano, comemorativa da passagem religiosa em que o profeta Abraão (ou Ibrahim) iria sacrificar seu filho Ismael para provar sua devoção a Deus, mas que é orientado a recuar no exato momento do sacrifício, substituindo seu filho por um carneiro.

nia, todos acordaram cedo e os homens foram lavar os carneiros que deveriam ser sacrificados. Normalmente cada família sacrifica um carneiro, e quem executa o sacrifício é o chefe da família. Desde o dia anterior, todos os homens que iriam realizar o sacrifício dos carneiros haviam observado um jejum completo, tanto de comida quanto de água, e que deveria ser mantido até que ele finalizasse o ritual, quebrando o jejum somente com a ingestão do fígado do carneiro imolado. Antes deste momento, porém, todos os fiéis se reuniram nas mesquitas que cada um costuma frequentar, e de lá cada grupo seguiu em caravana até o campo de futebol da cidade, que estava completamente tomado de pessoas sentadas. Todos aguardavam o momento mais solene da cerimônia, que é o sermão do imam seguido do sacrifício do primeiro carneiro, feito por ele. Somente após o sacrifício do carneiro feito pelo imam é que cada chefe de família pode sacrificar o seu próprio. No entanto o sermão só é iniciado após a chegada de todas as autoridades no local, tanto as autoridades administrativas quanto os régulos e personalidades importantes. Dirigi-me ao estádio com a caravana das pessoas da mesquita central de Pitche e nos sentamos próximos do local reservado às autoridades.

Enquanto as autoridades não chegavam, uma dupla de *djidius* divertia o público. Cada um deles segurava um microfone nas mãos, garantindo que todos aqueles reunidos no estádio de futebol pudessem ouvir por intermédio das caixas amplificadas o que eles diziam. Dirigindo-se sempre diretamente a algumas pessoas, eles cantavam e, sobretudo, faziam piadas, o que levava todos a rirem muito. Cada pessoa que era levada a interagir com os *djidius* dava a eles um valor em dinheiro, e eles comentavam se achavam o valor suficiente ou não, sempre em tom de troça, levando a multidão a se divertir sempre.

Eles falavam em *kriol*, portanto pude compreender pouco do que eles diziam, porém meu interlocutor procurava traduzir para mim as piadas de um modo mais geral para que eu pudesse entendê-las. Até que um dos *djidius* se virou para mim e perguntou meu nome. Respondi que era Monjur. O *djidiu* então passou a elogiar Monjur e a família Embaló, e por fim esperou que eu desse algum dinheiro a ele. Só que, para meu constrangimento, eu havia saído sem nenhuma moeda ou cédula no bolso. Ele disse para mim que iria depois buscar o dinheiro comigo, e comentou logo em seguida algumas palavras rápidas em *kriol* de modo que eu não pudesse compreender. Essas

palavras levaram todos a rirem muito, e meu interlocutor preferiu não as traduzir para mim.

Um dos momentos mais hilários, e que eu consegui acompanhar apesar da dificuldade na compreensão do *kriol*, foi quando chegou o régulo da cidade de Pitche, Amadu Embaló. Ele foi recebido com toda a formalidade pelo *imam* e depois pelos *djidius*. O régulo havia passado os últimos meses internado no Hospital Simão Mendes, na cidade de Bissau, com um quadro grave de saúde, porém poucos dias antes do *Tabaski* ele se recuperou e pôde voltar à Pitche para participar da cerimônia. O *djidiu* fez questão de levá-lo ao lugar reservado e ajudá-lo a se sentar. Durante o pequeno percurso, o *djidiu* afirmou: "Senhor Amadu Embaló, eu fico muito feliz que o Senhor régulo esteja bem de saúde! O senhor só está vivo porque eu mesmo pedi pessoalmente ao anjo Gabriel para que ele lhe desse saúde! Mas só fiz isso porque o senhor sempre me paga bem!", levando todos às gargalhadas, e convencendo o régulo a dar mais dinheiro a eles (além de alertar ao público os benefícios de sempre serem generosos com os *djidius*).

Mais tarde, após os sacrifícios dos carneiros pelos chefes de família, eu estava sentado com Sampulo Embaló em sua residência, e os *djidius* apareceram, cada um com sua esposa. Eles realmente foram me cobrar pelos elogios tecidos ao antigo régulo Monjur. Dei dinheiro a eles, e suas esposas também me cobraram. Também tive que dar dinheiro a elas, ao que uma delas comenta comigo: "Só isso? Não tem mais dinheiro?", ao que tiver que negar o seu desejo.

Os *djidius* também elogiaram o anfitrião da morança, o senhor Sampulo Embaló, o que levou à obrigação da retribuição em dinheiro. Foi também um momento engraçado, pois Sampulo não tinha o dinheiro naquele momento, o que levou todos a rirem. No entanto ele entrou em casa e trouxe algumas cédulas para os *djidius*. Depois que eles foram embora, um dos filhos de Sampulo veio até mim e disse que dar dinheiro aos *djidius* é obrigação para todo Embalocunda. "Todo Embalocunda sabe disso", me disse ele. O dinheiro, segundo ele, era para que os *djidius* nunca deixassem de contar as histórias dos Embalocunda e para que não falassem mal dos seus antepassados.

Dentre as atividades laborais não braçais praticadas pelos Fulas, a atividade comercial pode ser considerada como uma das principais exercidas pelos Fulas de Gabú. José Mendes Moreira afirma que já no século XVII os Fulas da região vendiam roupas para um

grupo que ele chama de Souzaos, e com o ouro obtido na transação comercial, segundo Moreira, os Fulas se dirigiam para o sul no intento de comprarem sal (MOREIRA, 1948, p. 34-35). Quase todos os autores que pesquisam os Fulas descrevem algumas de suas atividades comerciais nos mais diferentes contextos e períodos em que se encontram.

Especificamente na Guiné-Bissau, praticamente todo o comércio de pequena escala está nas mãos dos Fulas. Conversando com o sr. Carimo Só na cidade de Bissau sobre isto, ele me relatou: “Então as gentes nos chamam de judeus da África, entende, por causa de todo o comércio [risos]. Todo o comércio aqui na feira Bandim tudo, é só Fula. Você vai a Gabu é só Fula, comércio, tudo. Vai à Guiné-Conacri, todo o comércio está na mão dos Fulas. Em todo sítio”.

Em Pitche a situação não é diferente. Na varanda de sua casa, o sr. Serifo Embaló improvisou um tipo de balcão no qual ele vende miudezas, como lâminas de barbear, pilhas, saldo de recarga para telefones celulares e diesel (chamado de gasóleo na Guiné-Bissau) em garrafas de um litro. É muito comum percorrer as estradas em Pitche que ligam as *tabankas* entre si e encontrar o diesel sendo vendido nestas garrafas, expostas em suportes de madeira na frente das moranças. Na casa onde fiquei hospedado em Pitche, a esposa do chefe da família também era comerciante. Com muita frequência ela ia até o Senegal comprar roupas para revendê-las em Pitche, além de revender mel nas feiras semanais que ocorrem na região, chamadas de *lumu*.

Em Pitche, o *lumu* acontece toda segunda-feira, e é um verdadeiro acontecimento na pacata cidade. Durante a manhã chegam os *toca-toca* e os *seteplace*, veículos que transportam pessoas do lado de dentro, mas que muitas vezes trazem animais e outros vários objetos a serem comercializados em cima dos carros. Podem ser encontrados nos *lumus* animais vivos como cabras, galinhas e ovelhas, além de carnes, roupas, noz-de-cola, utensílios domésticos e também profissionais que produzem amuletos de couro (*bakawor*). Por se localizar próximo às fronteiras da Guiné-Conacri e do Senegal, o *lumu* recebe vendedores e compradores destas regiões, além daqueles que vêm da capital Bissau e de outras cidades maiores como Gabú e Bafatá para comprar sobretudo animais para revenda.

Esta feira semanal não serve somente para trocas comerciais, mas é importante para a manutenção das relações entre as pessoas.

Notícias de conhecidos, piadas, relatos de conflitos, rumores sobre figuras públicas, todas estas informações são trocadas no agitado e barulhento *lumu* (CAMARA, 2008, p. 356). Muitas vezes é no *lumu* que conexões são estabelecidas e laços são mantidos. No primeiro *lumu* que frequentei em Pitche, meu interlocutor me apresentou uma série de parentes que moravam em outros locais, mas vinham trazer suas mercadorias para vender no *lumu* e esta era a única oportunidade que tinham para conversar durante a semana, já que muitos moradores da região não possuem telefone celular para se comunicarem.

Todas as atividades comerciais exercidas pelos Fulas por meio do comércio de pequeno porte são, normalmente, completamente à margem do Estado. Não que sejam ilegais, pelo contrário, todas as feiras da Guiné-Bissau devem ter a autorização da administração do setor, mas elas não têm nenhuma regulação por parte do Estado, o que leva os próprios agentes do comércio a organizarem sua rede de negócios sem nenhum apoio estatal. Segundo Samba Tenem Camara (2008), “[...] o *lumo* continua a persistir num clima de *invisibilidade social* no que se refere à elaboração de políticas públicas destinadas a este sector, ao contrário do que se verifica nos países vizinhos como Senegal, Guiné-Conakry, Gâmbia, etc.” (*ibid.*, p. 352, grifos do autor).

Debruçando-se sobre a comunidade fula de Ngaoundere, Hino (1993) afirma que os Fulas que atuam no comércio normalmente optam por trabalharem sozinhos e sem empregar parentes: “[...] o comércio fula é individualista, na medida em que se diz que “as pessoas mais indignas de confiança do mundo são pai e irmão”. Isso significa que, mesmo que alguém tenha sucesso no comércio, ele nunca ajudará seus parentes” (*ibid.*, p. 67, tradução minha).

Enquanto estive em Bissau pude ouvir alguns relatos sobre a relação do comerciante com seus parentes. Pude conversar diversas vezes com um interlocutor nascido em Pitche, e que me afirmava que gostaria muito de abrir um comércio em sua terra natal, mas não o fazia porque, segundo ele, certamente seus parentes iriam acabar com o seu negócio, pedindo coisas de graça para ele. Em Pitche, o próprio dono do bar que citei sempre reclamava dos seus parentes que vinham ao bar pedir dinheiro, carregar seus telefones celulares numa das únicas fontes de energia elétrica do bairro, um gerador a diesel que ele mantinha funcionando para manter a geladeira ligada,

ou pedir bebidas. Ele me que disse que não podia recusar, que se ele não desse a bebida ou emprestasse o dinheiro seus parentes fariam mal dele:

Meus parentes, aqui tudo é parente. Esse é o problema, é por isso que não dá certo. Se eu quiser ganhar dinheiro tenho que ir pra Bissau, porque aqui não dá. Você vê, tão aí a carregar o telemóvel sem me dar 1 franco. Eu pago o gasóleo do motor. Eles vêm aqui, “me dá sorvete, me dá sumol, me dá água”. Eles me pedem dinheiro emprestado, mas nunca devolvem.

Esse tipo de constrangimento que leva o comerciante a se sentir na obrigação de ceder aos pedidos dos seus parentes aponta para uma conexão com o conceito de *daraja* já apresentado, no qual o recebimento e acúmulo da *daraja*, uma espécie de status social relacionado ao islamismo, se dá por meio das relações de clientelismo que se estabelecem entre a pessoa que atingiu um nível econômico maior e aqueles que seriam dependentes da “boa vontade” dos mais abastados. De modo similar ao que ocorre na relação *big men/small boy* citada por Berman (1998), o comerciante assumiria então uma relação praticamente inescapável frente a seus parentes que lhe viessem solicitar algum auxílio econômico. Apesar de se queixar daqueles que lhe pedem algo, o próprio dono do bar beneficia-se desse sistema de reciprocidade, pois o gerador a diesel que ele mantém funcionando em seu bar foi presente de seu tio, que por sua vez exige que seu sobrinho o ajude em sua plantação de amendoim de tempos em tempos, nos períodos de plantio e colheita. Ou seja, se a relação de clientelismo permite ao “patrão” acumular *daraja*, ele, por sua vez, necessita de alguém que receba sua doação para que este ciclo se complete. Assim, a obrigação que o dono do bar afirmava ter em ceder aos seus parentes tem como uma de suas contrapartidas a aquisição de *daraja* obtida pela distribuição de uma parcela do lucro auferida com sua atividade comercial.

Neste primeiro capítulo procurei traçar um quadro resumido dos segmentos que compõem os Fulas de Gabú, tomando a ideia de etnia (denominada ainda na altura como “tribo”) implementada durante o período colonial (e, de certa forma, reproduzida pelos meus interlocutores) como uma categoria da prática (BRUBAKER; COOPER, 2018). Procurei demonstrar o peso da hierarquia entre os

segmentos dos Fulas de Gabú tomando como exemplo os subterfúgios criados por meus anfitriões para que eu não me aproximasse de *Lawbes* e *Djabes*, como estes entendem alguns aspectos do trabalho braçal e a divisão das atividades laborais entre esses segmentos.

A partir de elementos presentes na bibliografia sobre vários grupos fulas, discuti o que esses autores afirmam compor a chamada “fulanidade”, ou seja, o apego ao gado, que remontaria à sua origem nômade e pastoril, e o *pulaaku*, o código de conduta moral, observando que embora haja entre meus interlocutores referências bastante positivas em relação ao gado, eles não se ocupam pessoalmente das atividades ligadas à manutenção do rebanho e que os códigos de conduta observados entre os fulas de Gabú parecem mais influenciados por uma moral muçulmana que regidos pelo *pulaaku*, cuja existência não foi sequer mencionada por meus interlocutores.

Já no próximo capítulo, abordarei um dos elementos que Eguchi (1993) afirma ser um dos principais sinais distintivos das sociedades fulas: a religião islâmica. Dentro deste tema amplo, tomarei como foco o papel de alguns líderes político-religiosos na condução de um longo processo que levou vários grupos fulas a se estabelecerem como elites em diversas áreas da região do Senegâmbia por intermédio das *jihads*, movimentos que transformaram comunidades pastoris em sedentárias, além de terem modificado toda a sua estrutura social. Isso será feito a partir de uma pequena discussão sobre a introdução do Islã na região do Senegâmbia, a importância do sufismo para a propagação dessa religião e o papel dos *murus* nessa primeira expansão do Islã. Em um segundo momento, farei um breve histórico das *jihads* fulas, além de demonstrar como se deu a ascensão dos *Fuladu* a partir da queda do reino de Kaabu.



CAPÍTULO 2 – O ISLÃ ENTRE OS FULAS: JIHADS, LIDERANÇAS E A ASCENSÃO DOS *FULADU*

2.1 O Islã e o seu agenciamento pelos Fulas

Entre os Fulas, a religião islâmica é apresentada, de acordo com Azarya, Eguchi e VerEecke (1993), como um dos principais elementos formadores de uma “fulanidade”. Segundo estes autores, “para muitos dos Fulas de hoje, com exceção de alguns dos nômades, uma parte significativa de sua identidade é de fato baseada no Islã. Em pelo menos algumas comunidades Fulas, o Islã começou a superar o *pulaaku* em importância como um caminho orientador” (AZARYA; EGUCHI; VEREECKE, 1993, p. 4, tradução minha). O *pulaaku*, sendo um código comportamental que busca prescrever como deve ser a atitude de um Fula perante outras pessoas não Fulas e entre si, varia muito em suas concepções conforme o tempo e o espaço. Conforme discutido no capítulo anterior, nos locais onde os Fulas estão assentados em áreas urbanas há uma tendência maior de que o *pulaaku* tenha absorvido muito dos conceitos islâmicos de moralidade (SHIMADA, 1993), e em alguns casos surgem novos códigos de comportamento (a *diina* e a *daraja*) que dificultam ainda mais uma percepção distinta entre esses diversos códigos, visto que o islamismo perpassa todos eles (VEREECKE, 1993).

No entanto, o islamismo não influenciou os Fulas somente no âmbito da moralidade. Além de códigos comportamentais, o islamismo proporcionou aos Fulas um embasamento ideológico para

o exercício de uma liderança política em várias regiões por meio da execução das *jihads*¹, movimentos de caráter militar e religioso que mudaram completamente a organização social deste povo e que também contribuíram para a sedentarização de vários grupos fulas (AZARYA, 1993; SHIMADA, 1993). O estabelecimento dos Fulas de Gabú como senhores da região que outrora abrangia o reino de Kaabu também foi fruto de um movimento que tinha, ao lado de fatores econômicos e políticos como mostrarei mais à frente, um forte componente religioso. Por ser uma sociedade extremamente hierarquizada, seus líderes tiveram papel fundamental durante as *jihads*, em alguns momentos essas lideranças eram oriundas de uma casta religiosa ou eram líderes civis que acabam tomando para si atributos sobrenaturais vinculados à religião.

O islamismo, seja como um código de comportamento, seja nos seus movimentos de expansão militar e política, seja no perfil de seus líderes, é acionado a todo o momento pelas lideranças de algumas sociedades fulas, e este é o caso dos Fulas de Gabú. Até mesmo na realização de algumas práticas consideradas “tradicionais” o islamismo é acionado para classificar estas práticas como “muçulmanas”. Vou abordar a seguir uma dessas práticas, a fabricação de amuletos por um importante personagem que também toma para si um papel de liderança religiosa nesta comunidade, o *marabu*, conhecido como *murú* pelos Fulas de Gabú.

2.2 Os murus no setor de Pitche e seu papel na expansão do Islã na Senegâmbia

Em certa ocasião durante meu trabalho de campo, eu estava na varanda da casa do irmão de um dos meus interlocutores, e sua filha, que tinha em torno de um ano de idade, apareceu para brincar conosco. Ela tinha pendurado no pescoço uma espécie de amuleto, um pedaço quadrado de couro costurado, provavelmente contendo algo dentro. Perguntei ao pai da menina o nome daquele objeto. A resposta que obtive foi o silêncio. Percebi que ele ficou constrangido por eu ter notado o amuleto. Mais tarde, conversando com meu

1 “É em nome do Islã que a conquista Fula foi feita no século XIX e o termo *pullo* (Fula) na mente das pessoas é frequentemente coextensivo, intercambiável com o de *juuldo* (crente)” (SANTERRE, 1969, p. 158 *apud* AZARYA, 1993, p. 52, tradução minha).

interlocutor, ele me disse que aquele amuleto se chamava *talkuru* (singular) ou *talki* (plural). Era um objeto de proteção, e só quem podia produzi-lo era o *murú*. Perguntei porque só via as crianças com o *talkuru* e se os adultos não os utilizavam. “Utilizam sim” me disse ele, “mas por baixo da roupa para não mostrar a ninguém que está protegido.” De fato, percebi algo amarrado na cintura de alguns homens quando estes usavam uma camiseta, pois quando usavam roupas islâmicas, o objeto ficava completamente coberto. A este amuleto que se amarra na cintura se dá o nome de *bakawor* (singular) ou *bakanddi* (plural).

Tentei obter mais informações sobre o *bakawor* confeccionado pelos *murús*, mas a abordagem do assunto com interlocutores com os quais eu não tinha muita intimidade criava um clima de constrangimento. Procurei então um interlocutor com quem eu pudesse ter mais abertura para falar sobre o assunto. Em certa manhã, depois de muita chuva, fui me sentar na varanda da casa do meu *djári gyam* (anfitrião) Sampulo Embaló. Seu filho mais novo, Alarba, fazia chá de *warga* para tomarmos todos, e seu outro filho, Braima, me chamou para que eu pudesse praticar um pouco de português com ele (ele queria aprimorar seu português, já que só tinha domínio do idioma fula e do *kriol*).

Durante nossa conversa, toquei no assunto do amuleto. A primeira reação dele foi de espanto e constrangimento. Ele deu uma risada nervosa e perguntou: “Você sabe o que é *bakawor*? No Brasil as pessoas não têm problema com isso?” Sua reação deu a entender que era uma prática não muito bem vista por algumas pessoas, ou vista como algo não islâmico, o que geraria esse constrangimento. Disse para ele que não havia problema nenhum sobre o assunto, que no Brasil também era muito comum a confecção de alguns amuletos. Mais tranquilo, sabendo que eu não iria julgá-lo, ele então me explicou que o *bakawor* é uma proteção para o corpo. Além do *bakawor*, existem muitas outras coisas que o *murú* também faz. Ele me disse que quando uma pessoa vai viajar e precisa de proteção para a viagem, ou se a pessoa precisa de um emprego, ou precisa de cabeça boa para estudar, o *murú* pega umas cinzas no fundo de uma panela (Braima não soube me dizer de onde vêm essas cinzas), e as mistura na água para fazer um tipo de tinta. Então o *murú* escreve trechos específicos do Alcorão, de acordo com a necessidade do cliente, no *alual*, uma tábua de madeira utilizada nas escolas corânicas para o

aprendizado do Alcorão e do alfabeto árabe. Após escrever o verso sagrado, se lava o *alual* com água, e esta água e os versos (na forma da tinta de cinzas) são bebidos pelo solicitante da bênção.

Figura 2.1: Meninas carregando o alual para o estudo na escola corânica



Fonte: Foto de Érico Brito, Bissau, 2018.

Conversando com outro interlocutor sobre os *murus*, ele me afirmou com muito orgulho que seu avô era um dos melhores *murus* do setor de Pitche. Ele era *almami* (líder) da mesquita da *tabanka* de Sunato, distante cerca de 15 km da cidade de Pitche. Seu nome é Mamudu Djaló, mas muitas vezes é chamado de *Aladji* Djaló ou *Tcherno* Djaló.² Segundo ele, seu avô era um muro tão prestigiado

² O título *Tcherno* significa sábio, em fula. Já o termo *Aladji* é dado a todo aquele homem que fez o *hajj*, a peregrinação à Meca. Se for mulher, o termo usado é *Hadja*. Muitos homens com os quais eu conversei em Pitche se apresentavam como *Aladji* e, no entanto, nem sempre estes realizaram a peregrinação. O que ocorre é uma relação entre nomes e parentesco. Por exemplo, se o *muru* *Aladji* Mamudu Djaló tem um neto, e a este neto é dado o mesmo nome do avô, ou seja, Mamudu, ele vai poder usar o mesmo título de seu avô, mesmo sem ter ido à

que alguns dirigentes do clube de futebol Benfica, de Portugal, vinham todo ano da Europa para a Guiné-Bissau recorrer a seu avô para que ele fizesse um “*mensinhu*” (palavra em *kriol* que também é utilizada no sentido de designar algum remédio) ou “mistério”, como me disse ele, para beneficiar o time nas competições.³

Mamudu Djaló nasceu na *tabanka* de Cambóre. Após se tornar um *tcherno* (sábio) logo no início de sua juventude, segundo um interlocutor, ele entrou em discordância com outro *tcherno* de sua *tabanka* natal, o que o levou a migrar para Sunato, *tabanka* que recebeu muitos moradores que, assim como Mamudu, vieram de Cambóre. Na cidade de Pitche, os moradores costumam dizer que Cambóre é a *tabanka* dos *tchernos*, pois foi nela que um grupo de sábios se estabeleceu vindos do Futa Jalom, sendo considerado o lugar com mais *tchernos* na região.

Cambóre impressiona por ser uma *tabanka* muito bem organizada. A maioria dos moradores de Cambóre são da família Djaló, cuja origem é o Futa Jalom. Inclusive lá se fala muito mais o idioma dos *Futa-fulas* do que o dos *Fuladu* (é assim também na *tabanka* de Sunato). A história da fundação de Cambóre é muito interessante pelo fato de ter sido fundada por *murus*, segundo meus interlocutores, e envolver disputas entre o régulo da época, Monjur Embaló, e seu irmão mais novo, Umaru Tchukael. Eu colhi em campo duas versões da fundação da *tabanka* de Camboré, e irei reproduzi-las aqui.

A primeira versão eu ouvi de membros da família Embaló, em Pitche. De acordo com esta versão, nos primeiros anos do século XX, um grupo de sábios e suas famílias vieram migrando do Futa Jalom, a família Djaló. Eles se dirigiram ao régulo fula de toda a região de Gabú, Monjur Embaló. Os sábios pediram a ele um pedaço de terra onde pudessem morar. Monjur negou e não aceitou aquele grupo estrangeiro nas suas terras. Umaru Tchukael, seu irmão mais novo, percebendo que havia muitos sábios naquele grupo, aceitou acolhê-los. Umaru era senhor de uma parte das terras de Pitche, uma espécie de sub-regulado em que ele devia obediência à Monjur, régulo geral de Gabú, e resolveu ceder àquele grupo um local para se estabelecerem. Eles então ocuparam a *tabanka* de Padjama. No

Meca. Ou seja, avô e neto serão *Aladji* pela relação de parentesco e de nome que existe entre os dois.

3 Uma interessante descrição sobre a relação entre futebol e magia/feiticeira pode ser visto no artigo de Michael G. Schatzberg (2000).

entanto as coisas eram difíceis neste novo território, a família Djaló sofria muito pela dificuldade na obtenção de água. Um *tcherno* da família, um homem com muita *baraka*,⁴ usou de seus poderes e encontrou uma fonte d'água, que a população transformou num poço para servir a todos. Finda a construção do poço e estabelecidos em Padjama, os *tchernos* da família Djaló fizeram muitas orações e súplicas (*du'a'*) de agradecimento à Umaru Tchukael, por tê-los recebido em seu regulado.

Posteriormente, os *tchernos* saíram da *tabanka* de Padjama e fundaram uma nova *tabanka*, Cambóre, em um dos momentos mais confusos do relato. Segundo meu interlocutor, o objetivo era fundar uma *tabanka* com melhor planejamento, mais organizada. Os *tchernos* então negociaram diretamente com os portugueses a mudança para o novo local, garantindo apoio aos europeus em eventuais conflitos (um outro interlocutor chegou a afirmar que os portugueses queriam apoio contra o PAIGC, em um conflito que só ocorreria dali a 60 anos), enquanto os portugueses se comprometiam a instalar telhados de zinco nas casas, em vez da palha tradicional. Outro detalhe confuso no relato é em relação às datas: quando visitei Cambóre vi na entrada da *tabanka* uma placa comemorativa de 100 anos de fundação da aldeia, datando a fundação no ano de 1906. Este ano, de acordo com Dias (2004, p. 117), é justamente o primeiro ano do regulado de Monjur Embaló, ou seja, o primeiro contato da família de *tchernos* com Monjur teria se dado em anos anteriores, quando ele ainda não havia assumido o regulado de Gabú.

Apesar da mudança dos *tchernos* para Cambóre e da maior parte da população de Padjama atualmente não ser de Fulas, mas de Mandingas, até os dias de hoje os Fulas da *tabanka* de Cambóre realizam procissão anual que tem por destino o poço d'água aberto com a magia do *tcherno*, que se tornou um local de peregrinação na *tabanka* de Padjama.

Voltando ao relato, meu informante fez questão de ressaltar as súplicas feitas pelos *tchernos* em favor de Umaru Tchukael. Segundo ele, tais súplicas tinham por objetivo abençoar Umaru e toda a sua linhagem, e ele afirma que essa bênção teve resultados. Ele me disse: “As *du'a'* deram certo, é só ver a situação dos filhos e netos de Monjur

4 A *baraka* é um conceito muito ligado aos *murus* e, grosso modo, pode ser traduzido como uma espécie de energia divina, bênção. O conceito de *baraka* será melhor explorado mais à frente.

e dos filhos e netos de Umaru. Estamos em melhor condição, temos mais cabeça boa”. Cabe esclarecer que a família Embaló na cidade de Pitche é majoritariamente constituída por descendentes de Umaru Tchukael, enquanto os descendentes de Monjur Embaló se encontram em sua maioria na cidade de Gabú.

A segunda versão que colhi em campo sobre a fundação da *tabanka* de Cambóre não cita em nenhum momento a passagem dos *tchernos* pela *tabanka* de Padjama. Quem me contou essa versão foi o *djidiu* Suleimane Djabatê. Em um relato que obtive em entrevista com Suleimane, ele assim iniciou a história: “Descendentes de Monjur têm pouca probabilidade de ascender, para brilhar. Já os descendentes de Umaru, a maioria dos Embalocunda são descendentes do Umaru, isso é diferente. Isso tem um motivo”.

O *djidiu* Suleimane relatou que *Tcherno* Mahamud, que é pai de *Aladji* Mamangari, um famoso e já falecido *tcherno* de Cambóre, veio com sua família imigrando do Futa Jalom. Ele pediu abrigo a Monjur Embaló, um régulo “muito bravo e intolerante” segundo o *djidiu*, e este não cedeu nenhum pedaço de terra para ele se estabelecer. O *murú* Mahamud foi para a região de Boé, e ali ficou durante três meses fazendo súplicas a Allah. Ele então preparou sua estratégia: ele escreveu em uma tábua de madeira (*alual*) alguns versos sagrados do Alcorão, lavou a tábua com água, e guardou esta água misturada com a tinta com a qual ele escreveu os versos. O *murú* pegou uma noz de cola⁵ (chamada de *goro*, no idioma fula) e deixou-a imersa nesta água durante 30 dias, período em que a noz de cola absorveu a água com a tinta e, conseqüentemente, a *baraka* (energia divina, bênção) dos versos do Alcorão. O *murú* então pegou a noz de cola e foi para a residência de Monjur.

5 Durante o relato, um senhor fula que me ajudava na tradução da entrevista com o *djidiu* falou um pouco mais sobre a noz de cola: “Há uma árvore aqui que os Fulas usam para pedir casamento, ou qualquer coisa de respeito. Ou fazer uma cerimônia. É a cola, aquilo que come [noz de cola]. Para os Fulas, ela é muito sagrada, pra pedir casamento, para pedir para ter criança, cumprimentar uma pessoa de respeito, tudo você tem que mandar cola”. Um outro interlocutor em Pitche, um jovem que estava querendo se casar, me disse que seu pai iria conversar com o pai da sua pretendente levando consigo muitas nozes de cola. Porém ele fez questão de enfatizar para mim a todo o momento que a utilização do *goro* (noz de cola, no idioma fula) não tinha nada de ritual ou religioso, era somente uma questão de respeito. Provavelmente ele quis desvincular a ideia de utilização da noz de cola por outros grupos animistas em rituais religiosos, diferenciando a utilização que os Fulas fazem deste fruto. Sobre a importância da noz de cola nas culturas dos povos do Senegâmbia e no comércio da região, ver Malacco (2017).

No dia em que o *murú* voltou à residência de Monjur, o régulo encontrava-se com muita febre, por isso não podia sair de casa. Quando o *murú* se aproximou da residência, um dos guarda-costas de Monjur, ávido naquele momento por comer uma noz de cola, perguntou ao sábio se ele não tinha nenhuma cola para dar, “como se pede água a alguém quando se está sedento”, conforme relatou o *djidiu*. O *murú* então entregou ao guarda-costas a cola já preparada por ele, após comê-la ele entrou na residência para avisar o régulo que aquele homem que havia sido colocado “para correr” por Monjur voltou para pedir abrigo mais uma vez. O *djidiu* afirmou que “Monjur era muito inteligente”, ao saber que seu guarda-costas havia comido a noz de cola, percebeu instantaneamente que aquele era um feitiço do *murú*, e que ele e sua família não iriam mais embora da região de Gabú.

Ao saber que um homem com tanta *baraka* circulava sem ter onde se assentar por aquelas terras, o irmão mais novo de Monjur, Umaru Tchukael, teria dito ao régulo que iria hospedar o *murú* em suas terras, na região de Pitche. O *murú* teria recebido a notícia diretamente de Umaru e assim teria se dirigido a ele:

Vago por essas terras há três anos, e estou à procura de um local que tem o nome de Cambóre, é uma *tabanka* sagrada. Nessa *tabanka* há uma mesquita que é invisível, e lá um dia vai ser uma grande cidade, um grande centro religioso. Isso é o que Deus me mostrou, eu quero ir para essa *tabanka*.

Cambóre era uma *tabanka* pequena, mas Allah mostrou ao *murú* que aquele era o local que ele tinha tanto procurado. Depois de ter se estabelecido na *tabanka* e ter construído uma mesquita, Umaru foi um dia visitá-lo. O sábio ficou muito agradecido pelo seu comportamento, e assim disse: “Seu irmão não quis me receber. Seu irmão correu comigo. Você me aceitou, me deu um sítio para eu viver. Eu vou te agradecer para que teus filhos e teus netos, todos os descendentes da família Embaló da casa de Umaru, sejam abençoados até o fim do mundo”.

Apesar de haver diferenças entre os dois relatos e algumas imprecisões históricas, vale ressaltar dois pontos: os poderes místicos dos *murus* e os benefícios dos líderes que atendem aos seus pedidos, pois é assim que estes podem receber um pouco de sua *baraka*, que é, segundo Geertz (2004, p. 56), atributo individual e transbordante dos *murus*, que possuem tal qualidade em “medida superlativa”.

Assim como Cambóre, a *tabanka* de Sunato, local onde vive o *tcherno* Mamudu Djaló, avô de meu interlocutor, também tem um mito de origem muito parecido com o que me foi narrado em Cambóre. Meu interlocutor me informou que em Sunato havia apenas um poço, muito profundo, o que dificultava sobremaneira a obtenção de água. Foi então que chegou à *tabanka* um *tcherno* saído de Cambóre que, sendo bem recebido pelos habitantes do local, utilizou seus poderes para que a água do poço fosse abundante. Segundo meu interlocutor, após a intervenção do *murú*, o poço ficou com tanta água que não era preciso nem de corda para amarrar o balde, já que a água ficava agora na altura do chão.

Após ouvir os relatos de meu interlocutor, pedi a ele para visitar seu avô, o que ocorreu depois de alguns dias sob a condição de eu não falar a ninguém da cidade que eu havia ido visitar o *murú* com ele. Concordei com seus termos, meu interlocutor pediu uma moto emprestada para seu tio e nos dirigimos para a *tabanka* de Sunato. Durante o caminho meu interlocutor foi me falando sobre o que me esperava ao me consultar com o *murú*. Não só ele, mas muitas outras pessoas haviam me dito que o *murú* consegue saber o nome das pessoas, que você não precisava perguntar nada e o *murú* já ia falando tudo aquilo que você precisava saber. Ele me disse que havia vários *murús*, os que não são muçulmanos utilizavam búzios para verem o destino de alguém, já os *murús* muçulmanos utilizavam o *tasbih* (um rosário muçulmano) ou versos do Alcorão. Meu interlocutor me disse que eu iria me surpreender ao me encontrar com seu avô:

Você vai chegar no *murú*, ele não vai perguntar o seu nome. É ele que vai te dizer, vai chamar “Érico, Monjur”, você vai exclamar “como que ele conseguiu meu nome?”. Ele vai te dizer “não tem mulher? Você tem mulher”. E vai te dizer as características daquela pessoa. E vai saber o que você faz, o que você quer, tudo, vai te dizer, sem perguntar a você.

Passamos por várias *tabankas* até chegar à Sunato. Chegamos à casa do avô do meu interlocutor, conversamos um pouco e, como era sexta-feira, nos dirigimos à mesquita para a oração. Após o término, voltamos para a morança do *murú*, aguardando nossa vez de entrar no local onde ele realiza suas consultas. Cerca de quatro pessoas já estavam na nossa frente, aguardando também para entrar. O local

onde o *murú* atende seus clientes é de arquitetura parecida com as casas tradicionais dos Fulas, chamadas de *tchurel murlel*, mas de um tamanho menor, e fica no quintal de sua morança.

Figura 2.2: Entrada da casa (*tchurel murlel*) onde o *murú* atende seus clientes na *tabanka* de Sunato



Fonte: Foto de Érico Brito (2019).

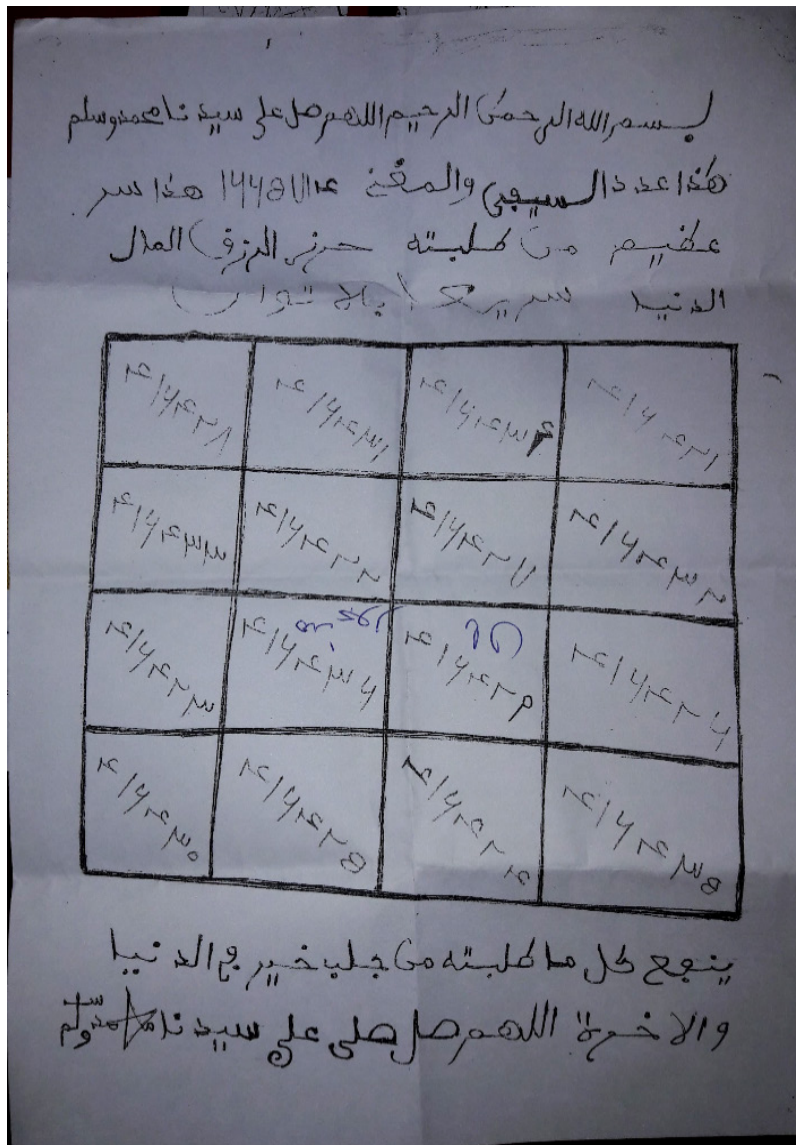
Após tirar os chinelos para entrar, fomos recebidos pelo *murú*, que se encontrava sentado em cima de um tapete. No local havia uma cama, alguns belos tapetes pelo chão e alguns objetos pendurados na parede, como fotos de mestres espirituais e um tapete que parecia ter o formato de alguma pele de animal que não pude identificar. Nós nos sentamos em um tapete em frente ao *murú* e meu interlocutor fez uma longa apresentação sobre mim ao *murú* no idioma fula. O *murú* me fez uma série de perguntas

(que meu interlocutor ia traduzindo para mim), além de pedir meu nome e sobrenome. Enquanto eu respondia suas perguntas ele ia fazendo anotações em árabe em uma folha de papel sulfite. Terminadas as perguntas, ele nos disse para voltar na sexta-feira seguinte para pegar o *bakawor* que ele confeccionaria para mim, solicitando pelo serviço o valor de 2.000 francos africanos pela fabricação do amuleto.

Na semana seguinte voltamos para buscar o *bakawor*. Enquanto eu esperava do lado de fora, o *murú* chamou seu neto, meu interlocutor. Este, depois de conversar com o *murú*, voltou e me perguntou se eu iria querer o “mistério” em forma de banho ou em forma de *bakawor*. Ele me disse que o *murú* dava essas opções porque havia muitas pessoas que não gostavam de usar um amuleto. Pedi o “mistério” em forma de *bakawor*, após um bom tempo esperando pude entrar novamente no local de atendimento do *murú*.

Sentei-me com meu interlocutor, após os dois conversarem um pouco em fula, o *murú* trouxe o amuleto, que era uma folha de papel sulfite, com uma tabela cheia de caracteres árabes xerocada, na qual em partes do papel havia algumas letras em árabe escritas à caneta. Ele dobrou o papel e me entregou com a mão direita, e eu recebi com a mesma mão. Meu interlocutor falou para eu tirar o dinheiro para dar ao *murú*. Entreguei o dinheiro a ele com a mão direita, que foi recebido também com a mão direita pelo *murú*. Após receber o dinheiro, o *murú* iniciou uma súplica para nos dar um pouco de seu *baraka*. Abrimos nossas mãos com as palmas viradas para cima, como se fosse para receber algo. Enquanto o *murú* fazia as súplicas em árabe, olhávamos fixamente para as palmas das mãos até o término delas, momento em que todos responderam “Amin”, passando a palma das duas mãos sobre a nossa própria testa, olhos, indo até o queixo.

Figura 2.3: “Mensinhu” ou “mistério” entregue a mim pelo muro para a confecção do bakawor



Fonte: Foto de Érico Brito (2019).

Houve uma ritualização para a recepção do “mistério”, que requereu que se esperasse o momento determinado para isso, assim como também foi necessário aguardar o momento certo para dar o

dinheiro para o *murú*. Eu senti que devia seguir uma certa cadência, um certo tipo de andamento que percebi no momento. A conversa, a entrega, o pagamento e a oração que aconteceu depois parecem ter tido um ritmo que não poderia ser quebrado, um fluxo de acontecimentos que seguiam uma ordem predeterminada e que eu desconhecia, tendo sido orientado no que fazer por meu interlocutor nesses momentos.

Ao sairmos da *tabanka* de Sunato, meu interlocutor me explicou que deveríamos levar o papel para a confecção do *bakawor*. Na segunda-feira seguinte fomos ao *lumu*, onde um homem trabalhava somente produzindo esses amuletos. Chegamos cedo e três pessoas já estavam na nossa frente esperando para que o homem confeccionasse o *bakawor* de cada um deles. Este processo de confecção, diferentemente do que ocorreu na presença do *murú*, não foi nada ritualizado. Ele trabalhava sentado no chão rodeado por pedaços de pano, pedaços de couro e outros instrumentos que utiliza para seu ofício. Pelo que pude observar, o cliente entregava a folha de papel para o homem e este o enrolava de maneira a ficar comprida, enrolando-a posteriormente num outro papel grosso (ele tinha um saco de cimento vazio e rasgava tiras desse papel para a confecção do amuleto), em seguida enrolava um pedaço de pano por cima deste papel. Por fim, ele costurava o couro em volta formando o *bakawor*, como pode ser visto na figura a seguir.

Figura 2.4: *Bakawor*

Fonte: Foto de Érico Brito (2020).

Já com o *bakawor* afixado em minha cintura (e devidamente escondido embaixo da camisa), voltamos à cidade e eu perguntei para meu interlocutor sobre o processo de aprendizagem dos *murus*. Ele me afirmou que isto dependia se o *muru* era ou não muçulmano, e me relatou o que segue:

Bem, muitas raças fazem o *talki*, o *bakawor*. Fulas fazem, *Lawbes*, Mandingas. Várias raças têm o conhecimento. Mas às vezes há *murus* que não têm conhecimento do Alcorão. Daí é herança, né? Porque você pode ter um conhecimento pouquinho só do Alcorão, não muito. [...] Até em Bissau, sabe como que eles conseguiam esse conhecimento? O *iran*, *jinn*, sabe o que é *jinn* né? O *iran* pegava um menino e fugia, desaparecia no mato. Várias pessoas conseguiram assim o conhecimento, o conhecimento que o *iran* te deu, e volta cá para fazer os seus mistérios, né? Há também outros que conseguem por herança, né? Por exemplo, se o meu pai por ser um *muru*, quando ele já está velho, ele pode dizer “filho, você quer isso?”. Se eu dizer sim, ele vai me ensinar. A partir daí, também é um *muru*.

O *murú*, este personagem tão presente nos dias de hoje na região de Gabú, foi um dos principais responsáveis pela expansão do Islã em toda a região do Senegâmbia. Shun'ya Hino (1993) afirma que a presença do Islã na África ocidental pode ser percebida desde o século X, mas este se restringia a um pequeno grupo, principalmente membros das classes dominantes de alguns reinos, professores islâmicos e mercadores. Ryo Ogawa (1993) afirma que a primeira região da África subsaariana que teve contato com o Islã foi a do atual Senegal e concorda com Hino que primeiro foram os membros das classes dominantes que se converteram (o autor cita os líderes do antigo império de Gana e posteriormente do reino do Tekrur, durante o século XI) (*ibid.*, p. 128). Pace (2005) afirma que o islamismo chegou à região com os comerciantes muçulmanos devido à expansão das rotas comerciais, que buscavam na região a negociação de ouro, marfim, madeira de lei e, posteriormente, escravos (*ibid.*, p. 291).

A expansão do Islã para as classes mais populares só se deu a partir do século XVIII com a importante figura dos já citados *murús*, mais conhecidos como *marabus* na literatura antropológica. Clifford Geertz (2004) nos fornece uma definição de *marabu*:

Marabout é uma versão francesa do árabe *murabit*, que por sua vez deriva de um radical que significa “atar”, “vincular”, “ligar”, “amarrar”, “ancorar”. Um *murabit* é assim um homem unido, atado, vinculado, amarrado a Deus, como um camelo a um palanque, um barco ao cais, um prisioneiro à parede [...] (*ibid.*, p. 55).

Segundo González (2019, p. 188), o termo árabe *murabit* era usado para designar os ermitões sufis da região do Saara. Ainda segundo o autor, o *marabu* era estereotipado pelas autoridades coloniais: “No imaginário colonial, o *marabout* era um personagem que englobava o *imam* da mesquita, o professor corânico e o curandeiro do povoado, e que era um charlatão perante a massa iletrada” (*ibid.*, p. 188, tradução minha).

Entretanto nem sempre os *marabus* eram dedicados completamente à religião. Muitos deles acumulavam suas funções religiosas com seus próprios interesses como comerciantes. Yoshihito Shimada (1993) chega a afirmar que este grupo não tinha um

conhecimento aprofundado do islamismo e do Alcorão, atuando assim com pouco rigor religioso, com uma maior ênfase no ritual do que no aspecto legal do Islã (LEVTIZION, 1975, p. 197-198 *apud* SHIMADA, 1993, p. 92). Muitas vezes o comerciante/*marabu* estava menos interessado na islamização do que em suas atividades comerciais, atividades estas que envolviam, além dos itens já citados, a venda de amuletos de proteção, o que resultava, de acordo com Shimada (*ibid.*, p. 92), em uma islamização “superficial e sincrética” da população local.

Se, por um lado, Shimada (1993) descreve os personagens responsáveis pela expansão do Islã na região do Senegâmbia como comerciantes/*marabus*, González (2019) os descreve como *marabus/comerciantes*, ou seja, um grupo de homens que tinha um domínio da religião islâmica e que tinham no comércio uma atividade complementar à atividade religiosa, e não como atividade principal, como afirma Shimada. Foram estes *marabus/comerciantes* que trataram de difundir uma tradição islâmica sufista no Senegâmbia, cuja expansão se deu por meio de três grupos que agiam não só por motivos religiosos ou econômicos, mas em alguns casos também por motivos políticos:

Este sufismo vem dos eremitas magrebinos (*murabit*), dos sábios tuaregues (*ineslaman*) e das tribos berberes mauritanas (*zawayas*) que se diziam descendentes do Profeta Muhammad. Todos eles fizeram incursões à África subsaariana por razões econômicas ou culturais e, estabelecidos como sábios, começaram a ser respeitados como os fiadores do conhecimento depois de perderem o poder político em suas terras. (GONZÁLEZ, 2019, p. 37, tradução minha)

A partir destes contatos com as populações locais da região da Senegâmbia, estes grupos de *marabus* com o passar do tempo se estabeleceram como uma elite intelectual e social na região (*ibid.*, p. 37). A partir destas visitas iniciou-se uma intensa troca e aprendizagem das populações com esses *marabus*, não só do aspecto formal da religião islâmica mas também do aspecto místico:

Os nativos dessas regiões, através das visitas (*ziyara*) desses personagens, foram assimilando tanto os ensinamentos e doutrinas teológicas e legais que estes traziam,

como muitas de suas práticas, especialmente as habilidades esotéricas: o conhecimento dos segredos (*sirr*, pl. *asrar*), a construção de talismãs ou *gris-gris*, a preparação de escritos *saafara* ou corânicos misturados com água para se protegerem, o benefício da *baraka* proveniente de suas nobres linhagens (*hassani*, *imajeghan*, etc.) ou o manejo e controle de gênios (*jinn*) e outras forças naturais. (*ibid.*, p. 38, tradução minha)

É possível perceber que as incursões dos *marabus* no Senegâmbia tinham objetivos tanto políticos quanto econômicos e religiosos, e que estes três se entrelaçavam a todo instante. Um exemplo disto é a prática que González (*ibid.*, p. 38) nomeia de “sharifismo econômico”: a partir do momento em que os *marabus* se estabeleceram com um prestígio social e religioso, passaram a gozar de muito respeito da população. Alguns desses, reivindicando para si uma descendência de linhagem nobre (as linhagens descendentes do profeta Mohammad são chamadas de *sharif*, cuja tradução literal seria “nobre”), distribuem sua *baraka* abençoando a população, que retribui com presentes pela atitude. Com o tempo cria-se uma obrigação de presentear aqueles grupos que são descendentes do profeta Mohammad, e muitos *marabus* passam a fazer uma série de “peregrinações” em várias localidades arrecadando presentes (*hadiya* em árabe) em dinheiro, animais ou outros gêneros devido à sua condição de *sharif*, e voltando posteriormente para seus locais de origem.

Partindo da questão sobre as trocas e aprendizagens, destaco dois pontos fundamentais no contato dos *marabus* com as populações locais: o acesso à *baraka* dos *marabus* e o surgimento de novas formas rituais de se lidar com os *jinns* (gênios, espíritos). González (2019, p. 185) define a *baraka* como “energia proveniente de Allah que transmite prosperidade física e espiritual, benéfica para aquele que a percebe. É encontrada em alguns lugares, objetos, animais ou pessoas”. Geertz (2004) descreve a *baraka* como uma “bênção”, no sentido de favor divino, apesar de, segundo o autor, haver uma série de concepções que relacionam a *baraka* à prosperidade, sorte, bem-estar e plenitude, além de haver uma tendência entre escritores ocidentais de incluir seu significado na categoria de mana, poder mágico.

Apesar de a *baraka* poder ser encontrada em vários lugares, a sua fonte mais fidedigna seria o *marabu*, que por meio de sua presença, oração ou bênçãos distribui a sua *baraka* para os outros que dela necessitam. A *baraka* seria então um dom, segundo Geertz, uma “[...] presença pessoal, a força do caráter, o brilho moral” (*ibid.*, p. 56). Se um *marabu* é especialmente abençoado com a *baraka*, ele passa a ser muito demandado pela população para que uma parte mínima dessa sua *baraka* seja transmitida para as pessoas a fim de alcançarem um objetivo determinado.

O segundo ponto fundamental do contato das populações locais com os *marabus* se refere aos *jinnns*⁶. Segundo a versão em português do Alcorão (2016), estes seres são traduzidos como “gênios”, entidades invisíveis que convivem com os humanos neste mesmo mundo. O livro sagrado dos muçulmanos afirma que os homens foram criados da terra, enquanto os *jinnns* foram criados do fogo (ALCORÃO, 55^a Surata, versículos 14 e 15). Como os humanos, os *jinnns* podem ser virtuosos ou não, dependendo do caminho que optem por seguir a partir de seu livre arbítrio (ALCORÃO, 72^a Surata, versículos 11 e 14), sendo que os *jinnns* são invisíveis ao homem, mas o homem pode ser visto pelos *jinnns*, existe possibilidade de contato entre ambos (MOTA, 2014, p. 203).

Oferecendo soluções menos dispendiosas (como um amuleto ou uma súplica [*du’a*] para transferir *baraka* para o beneficiário) e mais rápidas do que muitas longas cerimônias tradicionais, os *marabu* foram ganhando a confiança da população com estes elementos, que muitas vezes se assemelhavam com suas práticas tradicionais (GONZÁLEZ, 2019, p. 38). Ou seja, as práticas místicas muçulmanas se amalgamaram com as práticas sobrenaturais das populações locais, achando aí terreno fértil para a instalação do islamismo de vertente sufista.

Os *marabus* ofereceram um tipo de Islã adaptado para resolução de questões locais (neste caso, formas e meios de se lidar com os espíritos e entidades africanas que se assemelhavam com os *jinnns* muçulmanos). De acordo com Geschiere (2013), muito do arcabouço explicativo vindo de fora daquelas sociedades só conseguiu se desenvolver porque encontrou ressonância no

6 “O significado da raiz *janna*, *yajinnu*, é: ‘ser coberto ou escondido’, e com o verbo na voz ativa, significa: ‘cobrir ou esconder’” (ALCORÃO, 2016, p. 164).

contexto local. Nesse sentido, vale observar que foram justamente as adequações feitas pelos *marabus* que garantiram o sucesso da expansão do Islã no Senegâmbia. Sobre a aproximação da figura dos *marabus* com elementos já conhecidos das culturas locais, Ivete Almeida (2012) afirma:

[...] o marabu não diferia muito da figura do adivinho; os anjos e os djinns (intermediários entre os homens e os anjos, no islamismo) não diferiam muito da figura dos espíritos de proteção e, mesmo a moral muçulmana, com relação a alguns princípios adaptava-se perfeitamente aos costumes da maioria dos povos, como por exemplo, a permissão para que o homem possuísse tantas esposas quantas pudesse manter (tradição existente tanto no Oriente Médio muçulmana quanto entre os povos africanos dessa região). (ALMEIDA, 2012, p. 104)

No entanto é necessário ressaltar que, com a crescente confiança da população nos *marabus*, foi-se introduzindo também o ensino tradicional do Alcorão com sua memorização, e em muitas partes da África ocidental o ensino também do alfabeto árabe, que foi utilizado em algumas línguas locais (que resultou no *ajami*, forma de escrita com caracteres árabes de idiomas como o hauçá e o kanuri) e possibilitou o registro histórico de muitos destes povos (GONZÁLEZ, 2019, p. 39).

O conceito de *baraka* islâmico parece ter sido associado à força vital tão presente no cotidiano mágico do continente africano, como atestam autores como Roger Bastide (2001), Michel Adam (2006) e Peter Geschiere (2006), e a ideia de *jinn* se associou com os seres sobrenaturais que povoam concepções presentes em sociedades africanas. É possível perceber a partir deste panorama como o islamismo conseguiu se inserir em algumas populações do Senegâmbia, já que existia um substrato cultural que se conectou com os novos elementos trazidos pelos *marabus*.

Segundo Geertz (2004), foi por meio do sufismo que muitas das práticas tradicionais dos povos não só da África ocidental, mas de outras partes do mundo, puderam ser vistas como práticas islâmicas: “No Oriente Médio, isso parece ter significado sobretudo reconciliar o panteísmo árabe com o legalismo do Alcorão; na Indonésia,

recolocar o iluminacionismo hinduísta em expressões árabes; na África Ocidental, definir sacrifício, possessão, exorcismo e cura como rituais muçulmanos [...]” (GEERTZ, 2004, p. 60).

2.3 O sufismo e a confraria Tijaniyya

Se, em um primeiro momento, o contato das populações locais do Senegâmbia com o Islamismo se deu por intermédio da figura dos *murus*, posteriormente essas mesmas figuras continuaram a exercer influência, porém não mais atuando de uma maneira mais ou menos independente, mas vinculados a confrarias sufistas. Tais confrarias seriam “[...] associações ou fraternidades místicas (em árabe *turuk*, singular: *tarikha*), em torno de diversos mestres espirituais, chamados *mashayikh*.” (EL FASI; HRBEK, 2011a, p. 53). Sobre a diferença entre esses dois momentos dos *murus*, Eduardo Costa Dias (2004) afirma:

Importa ainda, do ponto de vista do conteúdo das mensagens religiosas, deixar claro que, tanto na sua forma como no seu conteúdo, os agentes evangelizadores das confrarias e os comerciantes-marabouts se diferenciavam bastante; enquanto que o conteúdo, no caso dos agentes das confrarias, se baseava numa putativa cartilha muçulmana transmitida pela cadeira confrariática sob a tutela dos ensinamentos do califa, no caso dos comerciantes-marabouts era bastante menos “agarrada” a uma cadeia vertical de transmissão de saber que incorporasse todos os marabouts numa mesma filiação, independentemente da sua origem e história pessoal. (*ibid.*, p. 69)

Em certa altura da pesquisa, passei a frequentar duas mesquitas em Pitche: a mesquita central, que fica no bairro de Pitche-runde; e a mesquita mais antiga da cidade, localizada no bairro de Pitche-fulbe. Após as orações corriqueiras, notei que havia uma diferença entre as mesquitas: na mesquita central todos iam embora depois das orações; já na mesquita de Pitche-fulbe todos se sentavam de maneira mais despojada no chão e iniciavam uma espécie de longos cânticos responsoriais, nos quais um grupo que ficava no centro da

mesquita iniciava os cânticos e as pessoas ao redor “respondiam” também cantando uma parte dos cânticos. Procurei saber o porquê dessa diferença entre as mesquitas, conversando sobre o assunto com um senhor que é chefe de uma morança em Pitche, chamado Suleimane Embaló, ele me disse: “É porque o *imam* da mesquita de Pitche-fulbe é *tijani*. Eu também sou *tijani*, aqui minha família são todos *tijani*”. *Tijani* é o termo utilizado para as pessoas afiliadas à confraria *Tijaniyya*, uma das confrarias mais importantes do sufismo na África ocidental.

Não foi somente o senhor Suleimane Embaló que afirmou ser *tijani*, mas vários outros interlocutores também disseram que eram afiliados a esta confraria. Segundo um destes interlocutores, há tempos não era necessário para eles afirmar que são *tijani*, porém esta demarcação religiosa começou quando os “árabes” começaram a aparecer na região de Pitche. O termo “árabes” utilizado por vários interlocutores designa não só sauditas mas também iranianos e kuwaitianos. Em vários pontos da cidade de Pitche é possível ver poços com uma placa informando que foi o governo do Kwait que financiou a obra de abertura e construção do poço. Em algumas (poucas) mesquitas também era possível ver tais placas, mesquitas facilmente reconhecíveis por terem sido construídas pelos “árabes” por terem uma arquitetura em um estilo completamente diferente das mesquitas tradicionais dos Fulas.

Com a chegada de grupos islâmicos sunitas financiados pela Arábia Saudita e pelo Kwait, além de outros pequenos grupos xiitas financiados pelo Irã⁷, iniciou-se uma série de acusações destes grupos não sufis contra algumas práticas dos muçulmanos de Pitche⁸. Uma dessas acusações é a de que a prática do canto (*djaroie*, no idioma fula), prática fundamental entre grupos sufis (PACE, 2005, p. 186; GONZÁLEZ, 2019, p. 34), não seria uma prática ortodoxa, mas *bid'ah* (inovação), ou seja, uma prática que não foi ensinada pelo profeta nos primeiros tempos, o que é uma acusação grave para

7 A reportagem “Guiné-Bissau: sociedade vulnerável abre portas ao extremismo religioso” mostra bem a preocupação dos grupos muçulmanos da Guiné-Bissau com a entrada de grupos extremistas no país, financiando a ida de muitos jovens ao Irã e à Arábia Saudita para realização de estudos corânicos. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-002/guin%C3%A9-bissau-sociedade-vulner%C3%A1vel-abre-portas-ao-extremismo-religioso/a-41130242>>. Acesso em: 7 jun. 2020.

8 Sobre as disputas e acusações entre sufis e wahabitas no oeste africano, ver Ryan (2000).

um muçulmano. Um dos meus interlocutores em Pitche, Abubacar Embaló, achava absurda a acusação feita por esses grupos, já que, segundo ele, o profeta Mohammed, ao fugir para Medina, foi saudado com cantos e música pela população local. Ele me fez um extenso relato sobre a situação de conflito entre os muçulmanos de Pitche e os grupos “árabes”, os sunitas do Kwait e Arábia Saudita e os xiitas do Irã, relato que resumirei em seus principais pontos.

Abubacar me disse que tais grupos falavam que “tudo era *bid’ah*”, ou seja, que muitas das práticas dos habitantes locais eram inovações; portanto, sem lastro no Alcorão ou nos ensinamentos do profeta. Segundo ele, antes da chegada dos “árabes”, ninguém sentia a necessidade de se autodenominar *tijani* ou qualquer outra coisa. Cada um ia à mesquita, rezava para Deus e o que fazia no âmbito particular só interessava a ele próprio. Daí chegaram os árabes, com muito dinheiro e dizendo que eles estavam fazendo as coisas errado, que a *Tijaniyya* era *bid’ah*. A partir daí, começou uma campanha de difamação da confraria *Tijaniyya*.

Fora isto, além dos projetos de construção de poços, os “árabes” iniciaram também um projeto de construção de mesquitas com arquitetura árabe. Segundo Abubacar, um dos objetivos deles era derrubar a principal mesquita da cidade de Pitche, construída nos moldes tradicionais dos Fulas, para construir uma nova no estilo árabe. A população se revoltou, o régulo da região de Dara, Tchana Embaló, e o régulo de Pitche, Amadu Embaló, não permitiram que isso acontecesse. Abubacar disse com orgulho que no bairro de Pitche-fulbe eles nem ousaram se meter. Este bairro, onde se localiza a mesquita em que são entoados os cânticos conforme relatei, é muito simbólico para os Embaló, já que foi lá que se iniciou a ocupação dos Embaló no local e onde foi construída a primeira mesquita da cidade. O atual *imam* da mesquita, Amaddila Embaló, é discípulo de um grande líder da confraria *Tijaniyya*, *Tcherno* Amadu Baldé, nascido na Guiné-Bissau, mas radicado na Casamansa, no Senegal. Porém, em áreas mais afastadas os “árabes” construíram algumas mesquitas do modo como eles queriam.

Em um bairro longe do centro de Pitche, segundo Abubacar, um bairro muito pobre, foi construída uma mesquita no estilo dos “árabes”, substituindo a antiga mesquita, muito deteriorada. Após o término da construção, os “árabes” passaram a frequentar a mesquita com o objetivo observar a conduta dos fiéis, pretendendo modificar

a condução das orações e acusar o que eles entendiam ser *bid'ah*. Em um determinado momento a população não gostou de estar sendo “espionada” e exigiu que eles fossem embora, pois não queriam mais ser pressionados pelo seu modo de rezar, de vestir, de exercer sua fé. Em um momento de discussão acalorada, os “árabes” teriam argumentado que foram eles que colocaram seu dinheiro naquela construção. Foi quando o *imam* da mesquita deste bairro teria se dirigido aos “árabes”, dizendo: “Vocês colocaram dinheiro aqui? Não tem problema. Peguem as paredes e levem embora!”.

Portanto, foi a partir destes conflitos, segundo Abubacar, que os Fulas se viram obrigados a se identificar como *tijanis* para se diferenciarem do grupo dos “árabes”, tantos sunitas quanto xiitas. Segundo González (2019), conflitos dessa natureza gerados por grupos apoiados e organizados pela Arábia Saudita contra grupos *tijani* causaram sérios confrontos na Nigéria e em Gana, normalmente com ataques violentos partindo de grupos que se reivindicam mais puritanos, financiados com dinheiro saudita (*ibid.*, 146).

Entretanto, se hoje o uso de métodos violentos dentro do contexto da África ocidental é perpetrado por grupos sunitas ou xiitas, há alguns séculos a violência também foi muito utilizada pela confraria *Tijaniyya*, principalmente por meio das *jihads*. Para entender como isso ocorreu, é necessário relatar um pequeno histórico deste grupo.

De acordo com Ryan (2000) e González (2019), a confraria *Tijaniyya* foi fundada por Ahmad Tijani (1737-1815), mestre sufi nascido na Argélia, porém sua expansão pela África ocidental se deu principalmente pela liderança de Umar al-Futi Tal (1797-1864) e Ibrahim Niasse (1900-1975). Um importante dado biográfico de Ahmad Tijani é que sua ascendência paterna remete à “tribo” dos Abda, grupo este que alega ser descendente do Profeta Muhammad.

A fundação da confraria se deu em 1784, quando Ahmad Tijani teve uma visão⁹ em que apareceu para ele o próprio profeta Muhammad. Este concedeu a Tijani o título de “selo” dos santos, ou seja, não haveria mais nenhum santo na Terra depois dele. Ser o “selo” dos santos proporcionou autoridade e legitimidade para Tijani fundar sua própria confraria.

9 A visão de um mestre espiritual já falecido ou do próprio profeta Muhammad legitimando ou autorizando uma determinada ação é um tipo de milagre muito comum entre os fundadores das diversas confrarias sufistas. Mais à frente será possível ver outros exemplos.

Uma das principais características da confraria *Tijaniyya* é que ela propõe, para o completo entendimento do mundo e para a realização humana, a vivência de duas realidades complementares: uma realidade esotérica, individual (*haqiqa*) e uma realidade exotérica, coletiva, ou seja, baseadas nas leis de um estado islâmico para a convivência social (*shari'a*). Devido a esta característica, a confraria exorta seus membros a não se isolarem realizando somente as práticas místicas, mas exige também que participem da sociedade para implementar os valores islâmicos da *shari'a*.

O não isolamento, na ótica da confraria *Tijaniyya*, significa o compartilhamento da própria experiência gnóstica a fim de dividir seu conhecimento com as pessoas para salvá-las da sociedade corrompida em seus valores religiosos (GONZÁLEZ, 2019, p. 36). Esta visão de mundo aponta para como os membros da confraria *Tijanniya*, e de outras confrarias sufis que partilham das mesmas crenças, entendem que o seu esforço de iluminação religiosa deve ser compartilhado com todas as pessoas, gerando também esforço coletivo para moldar a sociedade de acordo com a sua compreensão de mundo. As realidades esotérica e exotérica estariam então interligadas, “[...] sublinhando simultaneamente a necessidade de uma abordagem pessoal de Deus e o dever de se conformar aos preceitos da *shari'a*, ambos elementos inseparáveis da vida religiosa muçulmana” (EL FASI; HRBEK, 2011a, p. 52). Foi este esforço, tanto individual quanto coletivo, que se transformou no principal motor das *jihads*.

2.4 As jihads fulas

O termo *jihad* significa literalmente “esforço”. Este esforço foi interpretado das maneiras mais diversas nas tradições islâmicas, mas no escopo deste trabalho a definição de González (2019) sobre a *jihad* pela ótica do sufismo nos indica um caminho para entender melhor como as campanhas militares de expansão dos Fulas tiveram um suporte religioso:

No contexto sufi, *jihad al-akbar* ou *jihad* maior é o que se faz a si mesmo purificando ou combatendo o *nafs* (ego). Este processo também é conhecido como *tazkiyya*. Nele se incluem tomada de consciência e a orientação para Allah

(*tauba*) e não para o próprio ego (*nafs*). Mas como no caso dos líderes sufis do século XIX, também se pode incluir como prática sufista a *jihad al-asghar* ou luta armada, mediante consulta espiritual (*istikhara*), para acabar com uma injustiça. Em ambos os casos é uma busca pela restauração da paz (*salam*), seja ela terrena ou espiritual. (GONZÁLEZ, 2019, pp. 33-34)

Se, como mostrei, a *Tijaniyya* entende a conjugação simultânea de duas realidades, a mística e da lei do estado islâmico, o termo *jihad* também se subdivide e abarca a cada uma dessas realidades. A *jihad al-akbar* seria então o esforço individual utilizado para combater o ego no intuito de se obter a elevação mística em direção à Allah. Já a *jihad al-asghar* seria um esforço coletivo direcionado para corrigir os problemas deste mundo, podendo então ser aplicada a força em casos em que é necessária a implementação da justiça. E a justiça, vista neste contexto, seria a aplicação do sistema de regras da *shari'a* para as sociedades humanas.

Enzo Pace (2005) não diferencia os dois tipos de *jihad*, ele dá ao termo o significado utilizado por González para a *jihad al-asghar*, a *jihad* como luta armada. Para Pace (2005), a

[...] vinculação entre anseio religioso e a vontade ou de conquista de novos territórios ou de libertação do estrangeiro é muito estreita: a ética da *jihad* representa uma técnica coletiva de mobilização que os líderes carismáticos exercem por vezes com enorme desembaraço com o fito de instaurar autênticos regimes islâmicos mais ou menos iluminados. (*ibid.*, pp. 245-246)

O aspecto da *jihad* que trabalharei neste livro é a *jihad al-asghar*, a *jihad* como luta armada. Isso será feito no intuito de entender aspectos da formação social dos Fulas, pois, de acordo com Shimada (1993), os Fulas foram os principais atores na expansão da *jihad* para diversos pontos da África ocidental, modificando as relações sociais dos grupos dominados pela sua expansão militar, ao mesmo tempo em que sua própria sociedade foi sendo modificada pelas *jihads* empreendidas por eles. Entretanto, resalto que nem todos os movimentos *jihadistas* foram bem-sucedidos, ao mesmo tempo em que nem todas as *jihads* da África foram lideradas por Fulas.

Segundo González (2019), a primeira *jihad* sufista liderada por um Fula ocorrida na região da África Ocidental foi a que originou o califado do Sokoto, liderado por Uthman dan Fodio (1754-1817), que era da confraria *Qadiriyya*, mas fundou sua própria confraria, a *Fodiawya*, em 1794. O líder dan Fodio era descendente de um grupo de Fulas sedentarizados do Futa Toro, grupo este que posteriormente ascendeu como a elite religiosa da região (os *Toorodbe*). Um fato importante de sua biografia é que, por parte de mãe, ele descendia de um grupo que, por sua vez, se dizia descendente do profeta Muhammad, vindos do Marrocos.

O fato inicial tanto para a fundação da confraria quanto para o início da preparação para a *jihad* foi uma visão que ele teve aos quarenta anos de idade (em 1794), na qual teria aparecido para ele o mestre espiritual Abd al-Qadr al-Jilani (1077-1166), fundador da confraria *Qadiriyya*, da qual dan Fodio fazia parte. Seu mestre autorizava-o a travar uma luta contra todos aqueles que não “respeitassem a lei do Islã”. A partir daí as divergências políticas foram aumentando com a elite hauçá do emirado de Gobir (atual norte da Nigéria), local onde dan Fodio residia. Ele então passou a elaborar um tipo de teologia na qual o foco era o fim dos tempos, e os sinais para se reconhecer quando ele estivesse próximo.

Reconhecendo no momento em que ele vivia tais sinais devido à não observância das leis do Islã pelas autoridades hauçá (cabe ressaltar que tais autoridades já eram islamizadas), dan Fodio passa a percorrer as áreas rurais, exortando a população, sobretudo os Fulas, a agirem para lutar contra o fim do mundo por meio da ação da luta armada. A declaração de *jihad* se dá em 1804 e, vitorioso, funda a capital Sokoto em 1809 (GONZÁLEZ, 2019, pp. 49-52). Cabe lembrar, como visto no capítulo anterior, que mesmo tendo os Fulas se tornado a elite religiosa e política da região, eles adotaram uma série de elementos culturais e políticos dos hauçá, além do idioma destes últimos (AZARYA, 1993, p. 53).

De acordo com González (2019, p. 79-89), um segundo movimento de *jihad* foi liderado por al-Hajj ‘Umar Futi Tal (1794-1864). Nascido na região do Futa Toro, atualmente no Senegal, Futi Tal era um Fula nascido dentro do grupo autodenominado Tokolor, e na vida adulta passou a fazer parte da elite religiosa dos Tokolores, os *Toorodbe*. Foi um dos principais difusores da confraria *Tijaniyya* na África Ocidental, conseguindo o feito de ter sido o primeiro líder da confraria

que não reivindicava ascendência do profeta Muhammad nem era árabe-berbere. Durante sua juventude, estudou durante três anos na cidade de Medina, na atual Arábia Saudita, foi durante uma visita ao túmulo do profeta Muhammad que Futi Tal teve uma visão do fundador da confraria *Tijaniyya*, e que após tal milagre obteve autorização e legitimidade para ser o sucessor do antigo mestre dentro da confraria.

Em suas formulações religiosas, Futi Tal destaca a principal característica da confraria, que era a obediência à *shari'a* (lei), inclusive para aqueles que queriam somente manter uma relação mística com Allah. Ambos os aspectos da vida (a realidade sobrenatural e a realidade material) estão interligadas e o esforço interno para o autocontrole (*jihad al-akbar*) deve transparecer no exterior da pessoa, na forma de seu bom comportamento (*adab*) e na obediência às leis islâmicas. Entretanto, quando a sociedade entra em um momento de desordem (*fasad*) ou destruição da paz (*fitna*), a luta armada (*jihad al-asghar*) se justifica para restituir a ordem e proteger a comunidade. A legitimidade para tal atitude se dá por meio de um conceito chamado de *'ibada*, que seria um mandato de Allah por meio do profeta Muhammad para se alcançar a justiça por meio do reestabelecimento da ordem.

Tendo já mobilizado uma grande base social por intermédio de suas pregações religiosas e pelo prestígio da confraria que ele agora dirigia, em 1845 Futi Tal decreta *jihad* contra o reino de Tamba, que ele justificou como restituição da justiça perdida pelas más ações dos governantes e dos politeístas. A *jihad* de Futi Tal se estende para outros territórios, como Bondu, além de terras ocupadas por grupos Wolof no Senegal até chegar ao Império Bambara de Segu, no atual Mali. Dominando este vasto território, Futi Tal instituiu o califado de Hamdallahi, que não dura muito depois de sua morte (GONZÁLEZ, 2019, p. 89-90).

No entanto, antes destas duas *jihads*, ocorreram outros dois importantes movimentos liderados por Fulas no século XVIII: a *jihad* do Futa Jalom (atual Guiné-Conacri), iniciada em 1726-1727, liderada por Ibrahima Sori e Karamoko Alfa Barry, dois Fulas que conseguiram unir sob sua liderança *marabus* fulas, mandingas e de outras etnias na mobilização de uma grande massa de pastores fulas, de acordo com Costa e Silva (2010) e Asante (2015). Entretanto a liderança da *jihad* no Futa Jalom é demonstrada de

maneira um pouco diferente por Azarya (1993). Ele afirma que esta *jihad* teve início em 1725, “[...] onde uma confederação de nove famílias muçulmanas fulas lideradas pelo clérigo Karamoko Alfa se levantou contra os chefes Djallonke e Fulas pagãos que governavam sobre eles” (*ibid.*, p. 43, tradução minha). A luta pela instauração do estado islâmico do Futa Jalom é longa e cheia de reveses, a consolidação do projeto da *jihad* é alcançada somente em 1761, com a ascensão ao poder das famílias fulas muçulmanas Alfaya e Soriya (*ibid.*, p. 43). O outro importante movimento foi a *jihad* do Futa Toro, iniciada em 1776 e liderada por Suleyman Bal, levando os Fulas muçulmanos a lutarem contra os Fulas animistas, a dinastia *Denyanke*, elite do Futa Toro desde a conquista da região por Koli Tenguela no século XVI até então (AZARYA, 1993; COSTA E SILVA, 2010; ASANTE, 2015).

Visto então um brevíssimo histórico destas *jihads* fulas, é possível listar algumas características em comum entre elas. A primeira seria a importância de uma liderança religiosa carismática na elaboração da *jihad*, para que seu carisma guie não só os discípulos religiosos mas também envolva os grupos populares que serão a linha de frente da guerra. Esta característica da liderança carismática tem base na própria concepção do Islã. Segundo Pace (2005), há na história dos povos islâmicos um “princípio de obediência ao Príncipe” (*ibid.*, p. 14), que seria uma obediência a um poder temporal tendo por base princípios religiosos. A importância do líder religioso no Islã é vista por Pace como uma consequência do que ele chama de “concepção progressiva da história no Islã” (*ibid.*, p. 11), conceito este cunhado por Ibn Khaldun (1967) para entender o pensamento islâmico em relação à história. Esta concepção progressiva teria se iniciado “[...] no primeiro ciclo profético inaugurado por Abraão e que se exprimiu da maneira mais perfeita, segundo a tradição islâmica mais fidedigna, na figura de Muhammad” (PACE, 2005, p. 10). Vale reproduzir o trecho em que Pace demonstra essa ideia em comparação ao cristianismo:

Enquanto no cristianismo a salvação é concebida como um acontecimento extraordinário, que já se realizou com a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, no Islã não existe nenhum acontecimento semelhante: Muhammad é enviado por Deus para explicar aos seres humanos qual a

direção da história traçada desde a eternidade pelo próprio Deus. Daí, segundo Ibn Khaldun, a concepção progressiva da história no Islã. Com Muhammad não se encerra a história; ela continua e exigirá ciclicamente o emergir de figuras de reformadores religiosos, que não poderão com certeza substituir o último Selo da Profecia, Muhammad, mas terão como tarefa chamar de volta ao reto caminho os crentes extraviados e desorientados. (*ibid.*, pp. 10-11).

Foram fundamentais para a eficácia das lideranças religiosas nas *jihads* fulas: tanto a ideia de que reformadores são necessários para trazerem as pessoas de volta ao caminho correto da religião para, no dia do Juízo Final, serem absolvidas devido ao correto cumprimento das leis do Islã; quanto a ideia de obediência ao líder que tem uma sustentação em base religiosa.

Outro ponto em comum nestas *jihads*, ainda em relação à liderança, é que em todas elas os *Toorodbe* foram aqueles que gestaram os líderes religiosos. Como afirmei no capítulo anterior, os *Toorodbe*, grupo que surgiu no vale do Senegal (SHIMADA, 1993, p. 91) eram a elite clerical dos Tokolores, um grupo fula que se diferenciava dos Fulas pastores do Futa Toro por serem islamizados. Azarya (1993) afirma que este pequeno grupo sedentarizado foi se juntando a outros grupos islamizados nas cidades e formando uma camada culta de muçulmanos, cujo zelo religioso e maior conhecimento contrastava com os *marabus/comerciantes* pouco instruídos que introduziram o Islã em um primeiro momento (AZARYA, 1993, p. 42; SHIMADA, 1993, pp. 92-93). No entanto, apesar de terem absorvido a língua e a cultura fula, nem todo *Toorodbe* tinha sua origem dentre os Fulas, ao mesmo tempo nem toda classe clerical Fula do Futa Toro era *Toorodbe* (AZARYA, 1993, p. 43). Sobre a concepção de mundo e a origem dos *Toorodbe*, Costa e Silva (2010) afirma:

Para os *torodbes* (Torobe, Torodo ou Toorodo) ou “reformadores”, o governo do mundo estava em mãos erradas e havia de impor as leis de Deus, ou xariá. Os *torodbes* não tinham a mesma origem étnica nem pertenciam a um só grupo social. Provinham de diferentes nações e classes. Mas falavam entre si fulfulde, o idioma dos fulas, e seguiam os costumes desses pastores, embora fossem sedentários e vivessem no meio dos camponeses, a lavar a

terra com seus discípulos e escravos ou a viver de esmolas, como pobres de Deus. (*ibid.*, p. 9)

A insatisfação dos *Toorodbe* com a classe dominante *Denyanke* não se dava somente no campo religioso. Além de estarem submetidos a líderes pagãos, o que não era recomendado pelo Islã,¹⁰ os *Toorodbe* eram taxados em pesados tributos pelas autoridades (AZARYA, 1993, p. 43). Todos estes fatores de descontentamento dos *Toorodbe* com a classe dominante levaram este grupo a começar a elaborar estratégias para colocar a *jihad* em ação em todos os territórios onde eles já se encontravam (cronologicamente, a primeira *jihad* liderada pelos *Toorodbe* não ocorreu em seu local de origem, o Futa Toro, mas sim no Futa Jalom, conforme informado anteriormente). Se a liderança desta elite clerical foi de extrema importância para as *jihads*, ela só pôde ser efetivamente desempenhada com o apoio das massas populares que deram suporte e pegaram em armas para subjugar outros povos.

Um ponto importante a se destacar na relação entre *Toorodbe* e a população é que, como notado por Shimada (1993, p. 92-93), os *Toorodbe* eram uma elite clerical oriunda da própria população local, diferente dos *marabus* que vinham de outras localidades. É possível afirmar a partir disto que os *Toorodbe* tinham muito mais conhecimento da realidade local do que os *marabus/comerciantes*, o que facilitou a organização e recrutamento de fiéis/soldados entre a população. Portanto, estavam dadas as condições para o início do movimento de conquista: um líder carismático e instruído por um lado, e por outro a mobilização socioreligiosa de uma base popular (PACE, 2005, p. 242).

Apesar de ter um grande suporte popular para a realização das *jihads*, nem toda a população acompanhou os líderes em sua luta. Não é possível fazer uma relação categórica entre etnia e apoiadores dos clérigos muçulmanos, já que nem todos os Fulas seguiram os religiosos, assim como nem todos aqueles que os seguiram eram

10 O Islã tem como princípio a supremacia islâmica política, o aumento da “esfera de dominação do Islã (*Dar al-islam*)” (EL FASI; HRBEK, 2011b, p. 70), o que significa que os muçulmanos devem assumir as lideranças dos Estados, mas não necessariamente converter toda a população sob seu comando ao islamismo. A não conversão ao islamismo tem consequências diferentes para os povos conquistados, dependendo se aqueles povos que estão sob o domínio político do Islã são os chamados “Povos do Livro” (*ahl al-Kitab*) ou se são “politeístas” (*mushikun*) (EL FASI; HRBEK, 2011b).

Fulas. O fato é que todas as *jihads* que resultaram na formação de um estado islâmico tiveram início em regiões nas quais os Fulas seminômades e pastores eram muito numerosos (SHIMADA, 1993, p. 89). Ou seja, se os líderes das *jihads* eram clérigos Fulas sedentários, a massa que foi mobilizada para a realização da guerra era composta basicamente de pastores seminômades que viviam nas áreas rurais.

Enquanto aqueles que tomaram parte na guerra de conquista se sedentarizaram e tiveram acesso aos espólios de guerra, os que não foram parte ativa na luta ficaram completamente à margem do Estado permanecendo com o mesmo estilo de vida pastoril e seminômade (AZARYA, 1993, p. 36), ou foram contratados como pastores dos rebanhos dos Fulas sedentários, sendo de certa forma integrados ao novo Estado (1993, p. 49). Porém Shimada (1993) alerta que não é possível fazer associação entre as massas populares camponesas e uma baixa islamização. Segundo o autor, mesmo antes das *jihads* uma boa parte dos pastores já havia sido islamizada. Isto porque, segundo ele, o que dá assistência à formação de clérigos com alto nível de especialização e conhecimento são as massas já islamizadas, que por sua vez podem apreciar e dar suporte às atividades religiosas desses clérigos (*ibid.*, p. 94).

As vitórias das *jihads* proporcionaram aos Fulas não somente o acesso às terras mas também a sua posse. Para garantir o domínio do território conquistado, foi necessário que muitos daqueles que eram pastores se assentassem nas cidades. Entretanto a sedentarização não ocorreu somente pela necessidade de garantir a posse da terra. Como já discutido no primeiro capítulo, a sedentarização de grupos nômades e pastores pode ocorrer em caso de empobrecimento ou enriquecimento, e é este último caso o que ocorreu com o resultado das *jihads* vitoriosas. Azarya (1993) faz uma comparação com o ritmo de sedentarização e o estabelecimento dos estados islâmicos pós-*jihad*: nos locais onde não ocorreram *jihads* ou onde elas não foram bem-sucedidas, como no então Império do Bornu, atual Níger, a sedentarização permaneceu muito limitada (*ibid.*, p. 50), diferente do acelerado assentamento dos Fulas nos estados islâmicos.

Além desta importante mudança na vida social dos Fulas, o seu modo de organização político também foi afetado. A começar pela diferenciação entre aqueles que participaram ou não da guerra, com as famílias que participaram mais ativamente do movimento ascendendo à posição de classe dominante. Além disso, no lugar

das chefias fragmentadas e descentralizadas que eram comuns durante o período do nomadismo, os Fulas passaram a se organizar em unidades políticas maiores, em uma estrutura hierarquizada e centralizada, controlada pelas leis de um Estado, mesmo que ainda organizada em confederações familiares, mas de estrutura muito maior do que as conhecidas durante o período pré-*jihad* (*ibid.*, p. 46).

Outro ponto importante destacado por Shimada (1993) é que a remodelação que as *jihads* trouxeram para sociedade fula foram tão grandes que influenciaram até mesmo as questões étnicas. As fidelidades entre os aliados das *jihads* se davam mais pelo viés religioso do que pela etnia, tanto é que nas *jihads* do Futa Jalom e Futa Toro os inimigos dos Fulas muçulmanos eram os Fulas pagãos. Esta nova sociedade islâmica passou a ser pensada como uma sociedade supraétnica, ou seja, a adesão ao islamismo era o que criava vínculos ao Estado e possibilitava uma proteção legal (*ibid.*).

As relações produzidas por esta nova sociedade acabaram por minimizar a importância dos laços étnicos e reformularam toda uma rede de relações. Além de grupos não fulas que participaram das *jihads*, a nova classe dominante, com a ocupação de novos territórios, passou a ter que conviver com as populações locais dominadas. Apesar da produção de uma hierarquização entre dominadores e dominados, a convivência diária dos Fulas com seus cativos passou a ser muito intensa. Em muitos casos ocorreu mesmo a assimilação de muitos grupos cativos, seja pela via da conversão religiosa, seja pela via matrimonial.

Shimada relata um caso interessante ocorrido no lamidato de Rey-Buuba, uma espécie de subemirado subordinado ao emirado de Adamawa, localizado atualmente nos Camarões. Após uma série de conflitos pela sucessão do trono que incluíram fratricídio e tentativas de assassinato do patriarca, a família fula que dominava o lamidato de Rey-Buuba entra em uma profunda desconfiança intraétnica, restringindo suas relações ao nível mínimo da família consanguínea. Com a solidariedade étnica quebrada, a solução dos chefes do lamidato foi terem filhos com mulheres das populações locais (o Alcorão permite o casamento entre um homem muçulmano com uma mulher não muçulmana, mas não aceita o inverso), gerando, assim, herdeiros filhos de mulheres não Fulas. Desse modo, os príncipes que, posteriormente, ascenderiam ao poder poderiam contar com um forte apoio da população conquistada (SHIMADA, 1993, p. 99).

A relação entre *jihad*, posse de terras e escravidão ajudou na aceleração da sedentarização dos Fulas e deu à elite dos estados islâmicos boa vantagem financeira. Os escravos se tornaram peça fundamental do sistema econômico dos estados islâmicos, já que estes eram responsáveis pela agricultura e pelo pastoreio do rebanho. A combinação desses fatores permitiu que a elite fula pudesse enriquecer e deixar o trabalho braçal para os cativos, como visto no capítulo anterior. Não só o trabalho dos escravos era lucrativo mas também principalmente a sua venda era um dos grandes negócios dos estados islâmicos. Foi a partir deste comércio que tais Estados estabeleceram relações comerciais com os países europeus.

Durante as *jihads* os números de escravos foram crescendo de maneira exponencial devido à conquista dos povos locais. Segundo Azarya (1993), no fim do século XIX, o Futa Jalom tinha cerca de 1/3 de sua população composta por escravos. Em algumas regiões, como o emirado de Zaria, essa proporção chegava a metade da população. O próprio Emir de Zaria, segundo o autor, chegou a possuir mais de 9.000 escravos, que ele acumulou entre 1846 e 1860 (*ibid.*, p. 48). Estados como Adamawa e Sokoto também foram grandes negociadores de escravos. Em todos eles a escravidão se dava não por uma questão étnica, mas sim religiosa.

O administrador colonial francês Antoine Demougeot escreve sobre a situação dos conquistadores fulas no Futa Jalom e sobre a mudança radical que as *jihads* trouxeram para a organização social das populações fulas vencedoras:

Tendo derrotado os poullis [*Fulas animistas*] e diallonkés, eles os tornaram seus servos, eles os forçaram a trabalhar para eles. O Fula pastor e nômade por natureza, o Fula que odeia todo o trabalho manual, tornou-se mestre de terras ricas e possuidor de uma mão-de-obra abundante que não custa nada, que cuida do cultivo dos campos e que traz o arroz, o fonio, o amendoim. Como ele não desistirá de sua miserável vida errante, aquele que nunca foi capaz de se alimentar e que agora pode levar uma vida ociosa, composta de devaneios e intrigas enquanto os outros trabalham para alimentá-lo? Os Fulas não se enganaram e, assim que se viram donos do solo e dos servos, desistiram de sua vida errante milenar. (DEMOUGEOT, 1944, p. 14 *apud* AZARYA, 1993, p. 49, tradução minha)

As *jihads* fulas foram movimentos extremamente complexos que envolviam elementos religiosos, étnicos, econômicos e políticos. Sob este aspecto, Shimada (1993) analisa as *jihads* entendendo-as como um movimento dialético de “autodestruição”, ou seja, ao mesmo tempo em que os Fulas mudavam a vida e a estrutura social de todos os povos conquistados por meio das *jihads*, eles também tinham a sua própria estrutura social profundamente modificada à medida que se integravam nessa nova sociedade islâmica supra-étnica fundada pelo movimento iniciado por eles mesmos.

Após ter discutido as questões sobre o islamismo e as *jihads* que influenciaram profundamente os Fulas da região do Senegâmbia, volto o foco para os Fulas de Gabú. Apresentarei a seguir algumas considerações sobre o reino de Kaabu, reino este que tinha os Fulas como cativos e, por meio de um processo parecido com o que vimos nas *jihads*, estes suprimiram a então elite dominante para se tornarem os senhores da região.

2.5 A queda do reino de Kaabu e a ascensão dos Fuladu

Poucas são as fontes escritas sobre o reino de Kaabu e muito do que se sabe vem da tradição oral (ABRANTES, 2018, p. 29), memórias mantidas sobretudo pelos *djidius* de origem mandinga. Assim, apresentarei uma reconstrução do Kaabu, realizada a partir da bibliografia sobre o tema e de relatos recolhidos em campo. Uma das visões mais comuns que pude notar nas entrevistas que coletei em campo sobre o conflito que levou ao fim deste reino se assenta sobre a ideia de uma rivalidade étnica, em que os Fulas se rebelaram contra seus senhores Mandingas. Tanto os relatos orais quanto algumas obras reafirmam esta ideia de que a elite dominante do reino de Kaabu era formada por Mandingas animistas. No entanto, a tese de Abrantes (2018) demonstra que não é possível afirmar que o Kaabu era um reino mandinga, nem pela composição étnica de sua população (que abarcava diversos grupos que viviam na região) nem pela elite que controlava o reino. A ideia de um Kaabu como um reino mandinga, segundo Abrantes, vem de uma confusão com o termo utilizado pela historiografia para se referir a essa elite, o termo *soninqué*:

O equívoco de um Kaabu mandinga parece estar ligado à forma como tem sido definida a palavra soninqué, que em língua mandinga atual, sem grandes preocupações etimológicas, significa pagão (Cressels 2012, p. 230) ou bebedor (de bebidas alcoólicas). A historiografia do Kaabu tem interpretado soninqué enquanto mandinga não muçulmano. Assim, o Kaabu, muitas vezes definido nas tradições orais enquanto terra de soninqués, é para os historiadores uma terra de mandingas não muçulmanos. (ABRANTES, 2018, p. 71)

Pelo fato de não ser possível definir quais grupos étnicos dominavam o Kaabu, tendo em vista não ser possível afirmar que eram Mandingas ou somente Mandingas, mas *soninqués*, o que se pode supor é que esta elite não era islamizada, e este parece ter sido um dos principais fatores para o conflito que resultou na queda do Kaabu.

Não é possível traçar com precisão o período de surgimento do reino de Kaabu, porém os relatos orais¹¹ colhidos por Djibril Niane (2011) datam sua fundação na primeira metade do século XIII, período de vida do lendário imperador do Mali, Sundiata Keita¹², fruto da expansão militar deste líder. Com o intuito de conquistar a área do Senegâmbia, Sundiata Keita enviou um de seus grandes generais, Tiramaghan Traore, para combater o rei de Diolof, Diolofing Mansa. A vitória possibilitou a conquista de toda a região do Senegâmbia e, conseqüentemente, da região do Gabú, sendo fundado aí um reino subordinado ao Império do Mali. A figura de Tiramaghan Traore é tão importante nos relatos de conquistas de Sundiata Keita e no mito de fundação do Gabú que “sua gesta é cantada pelos *griots* do Gabu em longos poemas acompanhados pelo som da *kora* [...]” e “várias aldeias do Gabu afirmam que são depositárias dos restos de Tiramaghan Traore” (*ibid.*, p. 150).

Durante o final do século XV, muitos grupos de Fulas pastores já se encontravam assentados em torno dos grandes pastos encontrados na Gâmbia e na região do Gabú e submetidos às chefias locais. É

11 Niane (2011) afirma que a organização da classe dos *griots* no Mali se dá por intermédio de “escolas”. Cada “escola” tem sua tradição de histórias orais, que são passadas para os *griots* filiados a ela. Os *griots* ouvidos pelo autor pertencem à “escola” Keyla, localizada em Kangaba, no Mali, mantida até hoje pelos *griots* (*djidius*) do clã Diabate (*ibid.*, p. 144), mesmo grupo familiar que se estabeleceu na Guiné-Bissau, já citados no capítulo 1.

12 As fontes escritas sobre o imperador Sundiata Keita são muito escassas, e Niane (2011) mais uma vez recorre à história oral mantida pelas diversas “escolas” de *griots*.

a partir desse período que os Fulas da região começam a se mobilizar, constituindo importante papel no jogo político no Senegâmbia (LY-TALL, 2011, p. 199). A partir dessa mobilização política surge um importante líder fula, Koli Tenguela, já citado no capítulo anterior.

Segundo Ly-Tall (2011), Koli Tenguela foi responsável pela conquista da região do Senegâmbia com seu pai, um Fula chamado Tenguela. A autora afirma que, segundo as tradições orais do Futa Toro, Tenguela não seria o seu pai biológico, e que seu verdadeiro pai era Sundiata Keita. Esta versão, ainda segundo Ly-Tall, seria uma tentativa de aproximação entre essas duas grandes figuras históricas, já que Koly viveu durante o século XVI e Sundiata Keita viveu no século XIII. Além disso, essa versão de que Koly era filho de Sundiata Keita é também uma forma de afirmar que Koly não era um Fula, mas tinha sangue mandinga, de acordo com esta versão da história contada pelos *griots* (BOULÈGUE, 1968, p. 168 *apud* LY-TALL, 2011, p. 201).

Conforme já dito no capítulo anterior, Koli Tenguela foi o fundador da dinastia *Denyanke* no Futa Toro. Os Mandingas, soberanos de reinos locais submissos ao império do Mali, foram os principais adversários dos Tenguela durante sua campanha militar, que ocorreu entre 1481 e 1514 (LY-TALL, 2011, p. 203). As guerras de conquista levadas a cabo por ele e por seu pai não só modificaram as bases políticas e as relações de poder da Senegâmbia, como também foram responsáveis por levar muitos pastores fulas para as mais distantes paragens da região. No Futa Jalom, região conquistada por Koli, Ly-Tall afirma que “as tradições orais, tanto dos Fulbe quanto dos países que atravessaram, dão ênfase ao grande número de guerreiros e de cabeças de gado, que mostra que Koly não só conquistou, mas também se instalou no Futa, atraído pela fertilidade da região” (*ibid.*, p. 203).

Conquistado o Futa Jalom, Koli Tenguela e seu pai organizaram seus exércitos e se dirigiram para a conquista do reino de Bundu, localizado entre o alto Senegal e o alto Gâmbia (JAO, 2002, p. 11). Em concordância com o que afirma Ly-Tall, Yves Person (2011) afirma que, ao saírem com seus exércitos com vistas a novas conquistas, os Tenguela não levaram todo seu séquito consigo: ficaram os pastores fulas naquelas terras, convivendo com as populações que já habitavam aqueles planaltos (*ibid.*, p. 352).¹³ Após a vitória militar

13 Este movimento de assentamento notado por Person pode indicar como os Fulas pastores se estabeleceram no território do Kaabu durante o final do século XV, como

em Bundu, ambos se separam: Tenguela, pai de Koli, rumo para a tentativa de conquista do reino de Zara, na qual ele é derrotado e morto, enquanto Koli rumo em direção ao Futa Toro, reino que ele conquista e assim consolida seu poder na região do Senegâmbia (LY-TALL, 2011, p. 203).

A vitória militar dos conquistadores fulas na região do Senegâmbia foi um dos fatores que aceleraram a queda do Império do Mali (LY-TALL, 2011). Além destas derrotas no oeste do império, este também sofria ataques em reinos do seu campo leste, além de outras questões que ajudaram a minar o seu poder, como a entrada de portugueses na região oeste da África, abrindo forte concorrência comercial e diminuindo os lucros do império do Mali (*ibid.*, p. 205). Assim sendo, com o enfraquecimento político, econômico e militar do império do Mali, o reino do Kaabu torna-se independente no século XVI, dominando todos os outros reinos da região do Senegâmbia¹⁴ que não estavam sob controle dos Fulas (*ibid.*, p. 208).

Conforme relatado por Ly-Tall (2011) e Person (2011), a grande quantidade de gado que o exército dos Tenguela levava consigo durante as expedições militares chamava a atenção, e muitos destes rebanhos foram ficando pelo caminho à medida em que os pastores iam encontrando regiões aptas a serem utilizadas como pasto e se estabelecendo ali com seu gado. O explorador português Álvares d'Almada relata, em texto datado de 1594, a grandiosidade deste exército dos Tengela e destaca a quantidade de soldados e animais que cruzavam as terras da Senegâmbia:

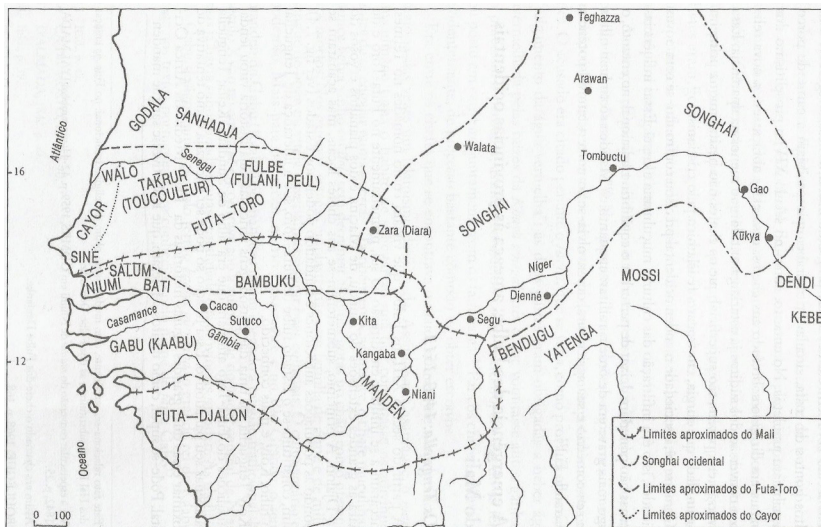
Não deixarei de dizer huma cousa que vi neste rio em hum passo que se chama dos Fulos. Sendo elle largo e alto, veio com guerra tanta copia de Fulos que cobrião todas aquellas *Lalas*, e sujeitárão os Mandingas por aquella parte. Viêrão

apontado por Ly-Tall (2011). Se, como afirma Moreira (1948, p. 20), os Fulas entraram no Kaabu com “ar de conquista” durante a passagem do exército de Koli Tengela no século XVI, é provável que muitos pastores permaneceram no território do Kaabu com seu rebanho sem terem seguido Koli para o Futa Toro.

14 “Após sua emancipação, o Kaabu unificou todos os países mande [mandinga] situados entre a Gâmbia, a Alta Casamansa e o alto Geba, e ocupou o lugar do *mansa* do Mali nessa região. Em seguida, estendeu sua dominação aos povos kassanga, balante, joola (os flup) e biafada. Seu *farim* “era, entre eles, como um imperador”, que exercia sua autoridade sobre toda a Senegâmbia Meridional e controlava o comércio dessa região, até os confins da Guiné e de Serra Leoa. (WONDJI, 2010, p. 461).

determinando de passar este exercito da outra banda, e não havendo embarcações para isto, sendo ali o rio de huma legoa, o entulharão de pedras de maneira que passou todo o exercito. Affirmão muitos que era tanta copia de gente que não foi necessario mais que trazer cada soldado huma pedra. Seja como fôr, elles entupirão o rio, e passou todo o exercito e bagagem que era muito grande, porque trazião muita gente de cavalo, muitos camellos, burros, e somma de vaccas, com que ião marchando [...] Foi este exercito espantoso; nunca visto outro tamanho campo entre aquellas nações; [...] Pode isto haver oitenta annos ou noventa. (ALMADA, 1841, p. 33)

Figura 2.5: Mapa dos estados do Sudão, no século XVI. (Segundo Madina Ly-Tall)



Fonte: Ly-Tall (2011, p. 202).

2.6 Os Embalocunda no Kaabu

Mamadú Jao (2002) afirma que a família Embaló entrou no território do Kaabu vinda do Bundu no final do século XVIII (*ibid.*, p. 11 e 25), liderando um grupo de Fulas pastores. Citamos no primeiro capítulo o trecho em que Vellez Carço (1948) afirma que os Embaló entraram juntos com os Baldé no território do Kaabu, porém a narrativa de Moreira (1948) sobre a epopeia dos Embaló em Kaabu

não cita os Baldé, o que pode indicar que ambos entraram em um mesmo período histórico, mas se estabeleceram em locais diferentes. Jao (2002, p. 15) afirma:

Ainda em Cam-Cissé, os Embalokunda souberam que em Djoladú estavam a viver alguns parentes seus (Fulas-d-giabe, Fulas cativos ou ainda Matchubê em futa-fula) e um certo número de Fulas-rimbê (Fulas nobres). A maioria deles pertencia à família Baldé. Assim, com o pretexto de quererem ir procurar e eventualmente viver junto dos seus parentes no território de Djoladú, os Embalokunda, com Kuntā Meta sempre à frente, resolveram deixar Cam-Cissé em direcção à terra dos Djolas.

Comparo este trecho com um excerto do livro de Moreira:

[...] *Kuntā Meta* foi estabelecer-se com a sua gente e o seu gado em Kam-Sissé onde permaneceu um ano, passando depois para Kadunkó onde esteve quieto durante três anos. Mas, ou porque tivesse conhecimento de que alguns dos seus parentes se encontravam em *Djoladú* (*Forro-íá*) ou impelido por aquele nomadismo característico dos Fulas, abandonou Kam-Sissé e foi estabelecer-se na povoação de Guidali, onde definitivamente assentou arraiais, à sombra da protecção do régulo Mandjam, no território dos *djolábê* (Beafadas). (MOREIRA, 1948, p. 79, grifo do autor)

Comparando os dois relatos sobre o mesmo fato, cabe notar que Moreira não cita os Baldé em momento nenhum de seu relato, ficando à cargo de Jao o acréscimo da informação sobre o encontro dos Embaló com a família Baldé. Além disto, um termo que chama a atenção neste trecho do artigo de Jao é a denominação *Fula-rimbê* (Fula nobre). Como dito no primeiro capítulo, optei por utilizar o termo *Fuladu* para denominar a elite dos Fulas do Gabú pelo fato de eu ouvir de meus interlocutores esta denominação. Ou seja, referir-se a um grupo como *fulas-forros*, *fulas-rimbê* ou *fuladu* é referir-se ao mesmo grupo: fulas pastores não cativos que se encontravam no território do Kaabu antes da queda do reino e que se tornaram a elite da região com o desaparecimento do reino do Kaabu.

O que é interessante notar no relato de Jao é o autor inclui os Baldé entre o grupo de *fulas-rimbê*, os Fulas “nobres”, ao mesmo tempo em que associa os Embaló, por meio do parentesco, aos *Djabe*, os cativos, grupo que, como já demonstrei, é extremamente heterogêneo e engloba diversas etnias que os grupos Fulas capturaram e escravizaram. Vellez Caroço (1948, p. 133) afirma que ambas as famílias Baldé e Embaló entraram juntas no território, sendo que, segundo o autor, ambas se diziam descendentes de um Fula célebre (apesar de Caroço afirmar que os Baldé eram a família mais importante) e vinham acompanhando uma outra família mandinga, os Mané, porém não esclarece se as três famílias entraram em condições de igualdade, se os grupos fulas eram cativos dos Mandingas, se havia relações de parentesco entre eles ou se as famílias se estabeleceram na mesma área ou migram para regiões diferentes do Kaabu.

Ao passo que Jao vincula os Embaló aos *Djabe*, e os Baldé ao grupo de Fulas “nobres”, Moreira não cita os Baldé e afirma que os Embaló tinham parentes em Djoladú naquela altura, mas sem dar mais detalhes se eram *Djabe* ou *fulas-rimbê*. No entanto, Moreira traz outra informação interessante. Ele diz que toda a narrativa sobre a epopeia dos Embaló no Kaabu foi narrada por Mamajam Jaló, um “fula-preto” (*Djabe*) que tinha cerca de 90 anos quando o autor o entrevistou e afirmava ter sido cativo do próprio patriarca dos Embaló, Kuntã Meta. Este relato permite a suposição de que nessa altura os Embaló já possuíam cativos.

Em um artigo cujo tema é a onomástica fula, Eduíno Brito (1955) fala da relação entre os Embaló e os Baldé. Em um tópico intitulado “Nomes Nobres”, ele escreve o seguinte:

«Baldé» e «Embaló», eis os dois grandes ramos que impuseram a força da sua hegemonia social nesta parte do território português e hoje definem os agrupamentos mais importantes do grupo fula.

Conta a história oral, por nós recolhida da boca de alguns «chernos» [sábios], que ali pelas voltas do século XV e XVI, na altura em que o Crescente no Sudão impunha ao fula fetichista o dilema do «cres ou morres», saiu de Madina uma família Baldé demandando as terras do Futa de Jalom e com ela arrastando a manada dos seus inseparáveis bovinos.

Calcurriando desertos e campinas, chegou ao Futa Toro

onde povoou uma tabanca a que chamou Bantanto e dali saindo mais tarde para fundar uma outra de nome Ferlo. E aqui, por imponderáveis do destino, uma parte da expedição acampou-se no sopé do monte e a outra no cimo, passando-se os da base a chamar-se Baldécundas (ou seja, Baldés da parte de baixo) e os outros Embalocundas (Baldés da parte de cima). (*ibid.*, pp. 607-608)

Brito afirma ainda que os Baldé e os Embaló subdividiram-se, cada família em uma estrutura diferente. Ele descreve da seguinte maneira:

Esquemáticamente e sem muito rigor de classificação, os Baldés dividiram-se em sete clãs:

Arabé – Casta de guerreiros e caçadores a que pertencem os régulos;

Uanhangabé – Homens ricos e conselheiros dos régulos;

Fafabé – Chefes políticos de segunda grandeza;

Sanganabé – Lavradores e pastores mais abastados;

Imabé – Lavradores e pastores pobres;

Danfabé – Fulas forros e fulas cativos que se acolheram à protecção do Almami de Timbó, Alfa Iaiá e se tornaram guerreiros;

Maribé – Fulas cativos que impuseram a sua condição social de guerreiros por se terem acolhido às hostes de Alfá Moló, constituindo hoje a grande maioria da população do Cossé da circunscrição de Bafatá.

Os Embalós apenas se dividiram em dois grupos: Chafali, casta reinante e militar e Golombé, lavradores. (BRITO, 1955, p. 608)

Nas conversas com meus interlocutores, não foi citada esta subdivisão dos Embaló relatada a Brito pelos *tchernos*. No entanto, durante minha pesquisa de campo, alguns interlocutores relacionaram a família Embaló à caça. Nesse sentido, o sr. Mussa Embaló afirmou: “A nossa família, tradicionalmente, os nossos avós são caçadores”. Outro interlocutor, o sr. Carimo Só, me disse que os Embaló vieram do Mali, e que lá eles não eram considerados Fulas, mas sim de outra etnia que ele não soube nomear, e que sua principal

atividade era a caça. Relatando as atividades de caça dos Fulas, Moreira (1971a) afirma: “As caçadas colectivas demoram cerca de três dias a uma semana e nelas tomam parte, além dos caçadores profissionais, os homens adultos e válidos. Assume a chefia um dos caçadores, em regra, um indivíduo pertencente aos clãs DJÁÒ ou MBÁLÒ” (*ibid.*, p. 263).

A relação das famílias fulas com os animais por meio do pastoreio e da caça traz um outro elemento: o tabu alimentar. Relatei no capítulo anterior que no trajeto entre as *tabankas* de Cumporôma e Tômpe o pneu da moto em que estávamos Gorko e eu furou, forçando-nos a realizar o restante do caminho a pé. Durante nosso percurso eu ia perguntando a Gorko sobre as árvores e os animais que íamos encontrando pelo caminho. Em determinado ponto, ele me diz: “quando andar no mato, cuidado para não passar por cima dos ninhos da choca”. Perguntei o porquê, ele me respondeu que quem passa por cima do ninho da choca fica com “problema” na perna.

Figura 2.6: Choca (*Pternistis bicalcaratus*), chamada de gerlal no idioma fula (MOREIRA, 1971a, p. 265)



Fonte: <https://africanbirdclub.org/afbid/search/birddetails/species/379/29634>.

Tentei voltar ao assunto com Gorko e, com um certo constrangimento, ele me disse que cada família “tem um animal”. Perguntei se o animal era uma espécie de protetor, ele me disse que não, que

simplesmente cada família “tinha” um animal, sem me explicar nada em mais detalhes. Ele também me contou duas versões contraditórias sobre o tabu alimentar da choca: em uma primeira conversa, ele me havia dito que nenhum membro da família Embaló poderia comê-la. Posteriormente, ele me afirmou que qualquer um poderia comer a choca e que o único impedimento seria passar por cima de seu ninho. Além disso, apesar de ele haver me alertado para não passar por cima do ninho da choca, em uma segunda conversa ele me afirmou que essa restrição se aplicava somente aos Embaló.

Procurei mais informações sobre o assunto, um segundo interlocutor me afirmou que hoje todos comem todo tipo de animal (menos aqueles cujo tabu religioso proíbe, como a carne de porco), mas que em um passado pré-islâmico havia essa proibição do consumo da choca pelos Embaló. Ele me disse o seguinte: “As gentes estão a rezar agora. Porque antigamente havia muitas rezas. Acabaram com muitas orações que a gente fazia antigamente. Fulas tinha muitas rezas antigamente. Depois começa a deixar também muitas orações. Começou reza de muçulmano”. Este interlocutor relacionou o tabu do consumo da choca com práticas religiosas anteriores à adoção do Islã, mas não me especificou mais detalhes sobre isto.

Um terceiro interlocutor, um rapaz mais jovem, me afirmou desconhecer qualquer tipo de tabu no consumo da carne da choca e qualquer relação entre famílias e animais entre os Fulas. Entretanto, ele me confirmou que nenhuma pessoa, seja ela Embaló ou não, poderia passar por cima do ninho da choca, pois isso acarretaria em “problemas” nas pernas, como uma paralisia.

Moreira (1971b) afirma que os Fulas têm tabus alimentares de origem religiosa e de origem “clânica” (*ibid.*, p. 529). Os de origem religiosa, como já afirmei, são a carne de porco, a bebida alcoólica, além de carnes de animais encontrados já mortos, entre outras prescrições do Alcorão¹⁵. Já sobre os tabus alimentares de ordem “clânica”, ele faz uma relação entre sobrenomes e tipos de alimentos proibidos:

- os Dembúde (de apelido Dembú) não comem carne de animal que haja sido mordido por um lobo;

15 Tais proibições alimentares podem ser vistas no Alcorão nos seguintes trechos: 2^a Surata, versículo 173; 5^a Surata, versículos 1 e 3; 6^a Surata, versículos 145 e 146.

- os Djáube (de apelido Djaó) não comem carne de animal mordido por uma onça nem carne de perdiz da Guiné, a choca (gerlal);
- os árabè não comem carne de galinha do mato nem de choca;
- os Mbalbe (de apelido Baldé) não comem também a galinha do mato;
- os Embalocunda (de apelido Mbaló) não comem carne de animais mordidos ou atacados por cães selvagens. (MOREIRA, 1971b, p. 530)

Apesar de Moreira não relacionar a choca aos Embaló, Eduíno Brito (1957b) faz essa associação em um interessante relato:

[...] a fim de saber como localizar no tempo e no espaço a origem familiar, viemos a descobrir que todas as explicações conduziam à existência dum animal totémico cujo conceito é expresso pelo termo *taná* (sing.) e *tanagé* (pl.). Foi assim que se verificou que todos os Embalocundas a que pertencem as famílias reinantes de uma grande parte do Gabu têm como tronco comum que é a Choca ou perdiz africana e o chacal, respectivamente chamados em fula *guerlal* e *chafali*; a família *Baldé-Uanhangabé* une-se pelo totem *jaulé* (galinha do mato); a família Jau pelo *soló* ou *bodo* (onça). Registramos também que cada família pode ter mais que um tótem.

O animal totémico é sempre um ente protector que em dias indecisos prestou serviços preciosos a um membro da família, mostrando a sua amizade por esta. Por exemplo, a choca dos Embalocundas salvou o clã de ser dizimado pelos inimigos, apagando as pegadas quando fugiam no tempo da guerra; a galinha do mato fez o mesmo com os *Baldés-Uanhangabé*; o chacal protegeu as vacas e defendeu-as do ataque dos animais ferozes uma vez que elas se perderam no mato; o crocodilo salvou um membro da família de morrer afogado.

Conquanto os fulas islamizados digam hoje que «estas coisas são do tempo em que não andavam no bom caminho» e sintam até uma certa reserva em fazer referência ao seu *taná*, não deixam, contudo, de tributar o maior respeito pelo

animal totémico que não matam nem comem. Não fomos capazes de convencer o régulo Salio Embaló, o mais velho dos régulos da área, a comer uma boa choca que lhe oferecemos. Argumentou que não era por nada, mas os «grandes» não a comiam. Não se verifica efectivamente uma adoração do animal totémico, entre outras razões porque o islão o proíbe, mas o totem, respeitado sem ser adorado, continua a ser esse tronco comum do clã [...]. (BRITO, 1957b, pp. 302-303)

Voltando a atenção novamente para a entrada dos Embalo-cunda no território de Kaabu, Jao (2002) escreve o seguinte sobre as lideranças da família Embaló que chegavam à região naquele momento:

À frente da caravana imigrante fula estava Kuntã Meta (Meta era o nome da sua mãe), da linhagem dos Embalokunda. Ele veio acompanhado de muito gado e familiares. Entre os familiares estava o próprio pai de Kuntã, o velho Tchikam Embaló, e mais dois irmãos seus: Iero e Paté Meta. (JAO, 2002, p. 11)

Após alguns anos em Cuntanto, os Embaló se movem para o regulado de Chanha, fundando a povoação de Cam Cuntã (MOREIRA, 1948, p. 78). É a partir desse momento que se iniciam as animosidades entre Fulas e os senhores das terras. A cobrança de pesados tributos, exigidos em gado, e “outras prepotências semelhantes”, segundo Moreira (1948, p. 78), levaram os Embaló a voltarem para Tumaná de Cima, estabelecendo-se na povoação de Gabú Sara, local onde morre Tchikam Embaló, o que deixa a liderança da família nas mãos de Kuntã Meta (*ibid.*, p. 78)

É durante a estadia dos Embaló em Gabú Sara que se dá um fato curioso: o aparecimento de um *murú*, que após ter sido muito bem recepcionado pelos Embaló profetiza seu domínio sobre a região (MOREIRA, 1948, p. 78). Esta narrativa é muito parecida com o que já relatei neste capítulo sobre a fundação da *tabanka* de Cambóre. Pela sua importância, reproduzo-a a seguir:

Por esse tempo, apareceu em Gabú Sara um *mouro* célebre, de nome Seiku Umarú que se hospedou na *morança* dos Embalocunda. Parece que a hospedagem dos filhos de Tchikam Embalo agradou tanto a Seiku Umarú que,

perguntando qual era o nome da região e sendo-lhe respondido que se chamava Gabú, replicou «que deveria chamar-se antes *N'Gáburi*¹⁶», pois tinha o privilégio de possuir tudo quanto é caro ao fula, desde os frutos silvestres tão agradáveis ao paladar, aos abundantes pastos e numeroso gado. Como bom mouro que era e portanto ledor do futuro, vaticinou aos Embalocunda que um dia que não vinha longe haviam de reinar naquele «chão» em que ora pagavam pesados tributos aos Mandingas. Por isso deveriam suportar com paciência as prepotências dos Mandingas porque não tardaria o dia em que o predomínio sobre o território passaria para as mãos dos Fulas. (MOREIRA, 1948, pp. 78-79, grifo do autor)

Moreira (1948) apresenta um relato histórico longo e detalhado sobre a constante movimentação dos Embaló, em que eles se mudavam de povoação ora para fugir dos tributos dos régulos que dominavam o território onde eles estavam assentados, ora para se aliar a outros grupos para somar força política. Durante essas andanças a hostilidade contra os senhores de Kaabu ia aumentando na mesma medida em que a habilidade política das lideranças da família Embaló possibilitava a composição com número maior de aliados fulas dentro do território do Kaabu. Ressalto agora alguns pontos que, segundo a narrativa de Moreira, foram fundamentais para o estabelecimento do poderio político dos Embalocunda.

O primeiro deles é a relação dos Embaló com o islamismo. Até a geração de Kuntã Meta, os Fulas de Gabú eram majoritariamente animistas. Foi só a partir da geração seguinte que o Islã foi adotado pela família Embaló a partir de contatos que estes começaram a

16 Moreira não diz em seu relato qual seria a tradução do termo *N'Gáburi*. Durante meu trabalho de campo dois interlocutores me falaram a respeito do nome Gabú. O primeiro, o *almami* de uma mesquita em Pitche, me disse que quem nomeou a região como *N'Gábu* foi Koli Tenguela, e que tal nome significa “terra muito plana”. Ele afirmou: “Quando ele [*Koli Tengela*] chegou a esta região, viu que não haviam montanhas, era uma região muito plana, e por isso ele deu esse nome, que significa planície, ou terra muito plana”. Já outro interlocutor me disse que Gabú vem da palavra *Gaburi*, que significa “aqui é maior”. Seria pelo fato de os Fulas terem vindo de outra região e optado por permanecerem em Gabú por terem percebido que aquela área seria maior do que a outra em que eles estavam. Este mesmo interlocutor, em uma conversa realizada depois de alguns dias, me disse que *Gaburi* significava “aqui é melhor”, e narrou que os Fulas, antes estabelecidos em Forroiá (ou Forreá), localizado no sul, próximo a Quebo, se deslocaram para Gabú e lá chegando viram que ali seria melhor do que Forroiá, daí advindo o nome.

estabelecer com os Fulas do Futa Jalom. Kuntã Meta teve quatro filhos, três deles se converteram ao Islã, modificando inclusive seus nomes devido à adoção da nova religião: Tchikam Embaló, que recebeu o nome do avô, adotou o nome de Alfá Bácar Guidáli; Ierò Ainè adotou o nome de Alfá Mamadú Paté (Coiada); e Délô Ainè adotou o nome de Seilú Coiada. Somente o filho mais velho, Demba Ainè, não se converteu ao Islã e, de acordo com Moreira (*ibid.*, p. 80), “bebeu até a sua morte”, quer dizer, se manteve pagão. Um dos termos que mais ouvi durante minha pesquisa de campo em que os Fulas se referem aos não muçulmanos é “bebedor”, ou seja, uma das principais distinções entre aquele que adere ao Islã e aquele que não se torna muçulmano é o consumo de bebidas alcoólicas.

Um segundo ponto importante são os motivos pelos quais os Fulas se levantaram contra os governantes animistas. Jao (2002), Carço (1948) e Moreira (1948) ressaltam o fator econômico como um dos principais motivos pelos quais os Fulas optaram por um levante armado. Comentando sobre o constante deslocamento dos Fulas no território de Kaabu, Jao (2002) afirma:

[...] O objectivo dos Fulas não era simplesmente encontrar um lugar de refúgio para se livrar dos pesados tributos dos Mandingas, mas também e sobretudo, tentar, a médio prazo, inverter a ordem em termos de correlação de forças na região. O maior desejo dos Fulas era o de um dia saírem da situação de dominados para a de dominantes. (*ibid.*, p. 14)

Durante minha pesquisa em campo, outros dois motivos foram levantados pelos meus interlocutores para que ocorresse a guerra dos Fulas contra os senhores do Kaabu: os maus tratos sofridos pelos Fulas e a insatisfação por serem governados por pagãos. Ambos os motivos acabam se entrecruzando nas narrativas que ouvi em campo, pois meus interlocutores afirmavam que os maus tratos sofridos pelos Fulas aconteciam pelo fato de os “Mandingas”¹⁷ serem “bebedores” e não gostarem dos muçulmanos.

Em todos os relatos que ouvi em campo, um nome sempre surgia

17 Coloquei o termo “Mandinga” entre aspas; pois, apesar de este ser o termo utilizado pelos meus entrevistados em campo, meus interlocutores se referiam à elite do reino do Kaabu, e conforme visto nas afirmações de Abrantes (2018), não é possível afirmar que a elite era composta somente por Mandingas.

como a personificação do mal causado aos Fulas, e que justificou o levante destes contra tantas injustiças: Djanken Wali, o último rei do Kaabu. Em uma entrevista, um interlocutor me contou sobre as maldades do rei “mandinga” Djanken Wali contra os Fulas. Ele me afirmou que os “mandingas” governavam Kaabu com mão de ferro, impunham leis arbitrárias, castigavam os Fulas e roubavam seu gado: “Cada vez que precisavam de alguma coisa, uma festa qualquer, pegavam dos Fulas, pegavam os melhores gados para irem matar, para comer”. E o relato deste meu interlocutor vai ficando mais dramático à medida que ele também vai subindo o tom de voz e se envolvendo mais com a narrativa.

Segundo meu interlocutor, Djanken Wali era mau. Ele abusava e matava muitos Fulas. Ele matava meninas fula e com o cérebro delas fazia uma pasta para passar no cabelo da rainha. O rei do Kaabu jogava os Fulas em poços e depois tampava, só para ver Fulas morrerem. Na sua residência, ele emparedava os Fulas: colocava-os em pé e os cobria com betão, mantendo os corpos como uma espécie de coluna dentro das paredes. Ele mandava seus criados Fulas se deitarem e apoiava os pés neles, com o intuito de os humilhar.

O auge do relato foi quando meu interlocutor afirmou que Djanken Wali possuía um enorme trono de pedra que, segundo ele, poderia ser visto até hoje na área de Kansalá. Djanken Wali controlava um *irân* (um espírito) que habitava o corpo de uma gigantesca cobra. Para alimentar seu *irân*, o rei ordenava o sacrifício de muitos Fulas, matando-os e enchendo um grande tanque de pedra com o sangue dessas pessoas (segundo meu interlocutor, este tanque também se encontra em Kansalá até hoje¹⁸). Após a hecatombe, a cobra gigante vinha beber o sangue dos Fulas derramado nesse tanque. Ao fim do relato, demonstrando muito ódio, meu interlocutor afirmou que os Mandingas são um povo muito arrogante e que até hoje ele tinha ressentimento pelas maldades sofridas pelos Fulas.

Sobre a imagem da serpente como um *irân*, Zubko (1993) afirma que em alguns grupos fulas tanto na África oriental quanto ocidental, podem ser notados espíritos de serpente em seus mitos, ela cita os Bororo orientais (*ibid.*, p. 210). A autora mostra alguns estudos sobre a serpente como uma deidade nos mitos fulas (ZUBKO, 1990

18 Relatos sobre feitiçaria nos quais os feiticeiros roubam a energia e/ou os fluidos vitais de suas vítimas são muito comuns no continente africano. Sobre o assunto, ver Shaw (1997), Geschiere (2006) e Adam (2006).

apud ZUBKO, 1993) e destaca o estudo sobre o espírito serpente *Caanaba*, feito por outros autores (KESTELOOT; BARBEY; NDONGO, 1985 *apud* ZUBKO, 1993). Ao invocar a imagem da serpente como um *irân* que serve ao rei animista, o relato do meu interlocutor aponta para um animal associado ao paganismo, fazendo assim oposição entre um grupo pagão, animista e outro islamizado, que sofre todo tipo de maldades pela sua fé.

Em suma, seja pelas questões econômicas (a cobrança excessiva de tributos), seja pelos maus tratos administrados pelos governantes ou pelo motivo religioso, razão pelo qual os muçulmanos devem buscar o *Dar al-islam*, a terra governada somente pelos muçulmanos, os Fulas assentados no Kaabu planejaram a tomada do poder, para isso contaram com um poderoso aliado: o estado islâmico do Futa Jalom. Cabe ressaltar aqui que, até o contato mais próximo com os Fulas do Futa Jalom, uma boa parte dos Fulas permaneciam animistas. Como mostrei, algumas lideranças se islamizaram somente após este contato, um detalhe importante abordado por Abrantes (2018) é que não foram somente os Fulas que planejaram a derrubada do reino do Kaabu.

Muitos Mandingas islamizados também lutavam contra a elite animista com o intuito de impor o Islã como religião do reino, esses Mandingas muçulmanos mantiveram relações com o Futa Jalom para obter apoio para uma *jihad* no Kaabu. Abrantes cita documentos que relatam uma aliança formada entre os Mandingas islamizados e os Fulas do Futa Jalom que entraram em choque contra uma aliança composta por Mandingas animistas e Fulas pagãos, composta para enfrentar as forças muçulmanas (ABRANTES, 2018, p. 60-62).

Os motivos de apoio dos Fulas do Futa Jalom não se restringiam à solidariedade religiosa ou à expansão do *Dar al-Islam*. Questões econômicas também foram fundamentais para que a elite dominante do poderoso estado islâmico entrasse na guerra contra o Kaabu. Segundo Costa e Silva (2010), a elite do Futa Jalom tinha a conquista do Kaabu como prioridade por questões econômicas. O reino do Kaabu controlava um amplo território de importância comercial:

[...] o *caabu-mansa-ba* (o soberano mandinga do Gabu) - cuja zona de influência compreendia, na costa, da foz do Gâmbia à do Nunez, e, no interior, os territórios que ficavam, desde suas nascentes, entre os rios Gâmbia e Corubal - controlava o mercadejo de escravos e de outros bens naqueles cursos

d'água, no Casamansa, no Cacheu e no Geba, um comércio de que dependiam os entrepostos europeus em Fort James, Albreda, Cacheu, Bissau e outros pontos do litoral. (*ibid.*, p. 15-16)

Assim como o estado islâmico do Futa Jalom, o reino animista do Kaabu também tinha na escravidão uma das suas principais atividades econômicas. Conforme afirma Wondji (2010), no século XVII o rei do Kaabu (*Mansa Biram*) chegava a vender 600 escravos por ano (*ibid.*, p. 465). O domínio do rio Gâmbia permitia ao Kaabu controlar boa parte do comércio tanto com as populações locais quanto com os europeus. Além do comércio escravagista, vários outros produtos circulavam pelo rio Gâmbia: como ouro, marfim e couro, produzidos no interior da região; e sal, noz de cola e ferro, produtos trazidos de outras regiões para a área do reino do Kaabu (MALACCO, 2017, pp. 88-95). Ter o controle dos portos do Gâmbia que negociavam tais produtos com os europeus e com os povos da região era um dos objetivos do Futa Jalom, além de garantirem acesso ao mar pelo lado ocidental por meio das feitorias portuguesas, já que “este Estado do Leste parece ter tido várias das suas rotas para a costa, cortadas por revoltas” (PÉLISSIER, 1989, p. 72).

Complexas alianças são formadas de ambos os lados dos conflitos (ABRANTES, 2018), e o resultado da guerra é a derrota do reino do Kaabu. O fim trágico é contado de maneira melancólica pelos *djidius*, que deram o nome de *turubam* para o evento, que no idioma mandinga significa “o fim da sementeira” (*ibid.*, p. 29). Em relação à narrativa dos *djidius* sobre o fim do império de Kaabu, soma-se à narração oral um outro tipo muito interessante de narrativa, na qual somente a música é executada sem a utilização da voz. Essas músicas instrumentais compostas pelos *djidius* são associadas a determinados eventos e têm um forte significado. Panneton (1991) recolheu algumas dessas músicas na *tabanka* de Tabato e relata em seu artigo que quem explicou o contexto das músicas instrumentais a ele foi o chefe dos balafonistas de Tabato, Umaro Djebate. Entre as músicas recolhidas, há uma chamada *Tcheddo*, que é justamente sobre o fim do império de Kaabu. Sobre esta música, o autor explica:

O último bastião soberano do Mandé (Mali), pouco islamizado, o reino do Kaabu (ou Gabu), a oeste da zona mandinga, caiu nas mãos dos Fulas do Futa Djalom em 1865 na guerra de Kansala,

no leste da actual Guiné-Bissau. Foi uma guerra cruel em que o assalto final foi particularmente destruidor e no qual desapareceu o último rei *kaabunka*, Djanke Wali. Este, sentindo-se já derrotado, aguardou que os Fulas penetrassem na fortaleza. Então, fez ir pelos ares todas as reservas de pólvora, enquanto que as mulheres, com todos os seus aparatos, se lançavam nos poços para não serem capturadas pelos Fulas. Assim, terá havido uma autêntica carnificina.

Tcheddo, em língua fula, que dizer “soldado pagão ou animista”. Assim eram designados os soldados *kaabunke* que aterrorizavam os Fulas aí instalados. Esta situação levou-os a fazer apelo aos seus irmãos do Futa Djalón, que intervieram após a vingança do Kaabu sobre os Sarakolé de Manda. A canção exprime a grandeza e a glória do Kaabu até a guerra de Kansala. Foi o *djidiu* de Djanke Wali Mané, Djali Wali, tocador de *kora*, que, tendo sobrevivido à guerra, viria a compor esta música. [...]. (PANNETON, 1991, p. 55-56)

Muitas histórias podem ser ouvidas em campo sobre a batalha de Kansala, que selou definitivamente o destino do reino do Kaabu e possibilitou a ascensão dos Fulas ao poder. Alguns dos meus interlocutores afirmaram que a batalha foi tão violenta e derramou tanto sangue pelo solo que, nos dias de hoje, segundo eles, não crescem mais árvores, nem ervas, absolutamente nada. Um interlocutor me narrou da seguinte maneira o evento:

Foi uma guerra muito rude, muito crua. Sim. Mandingas tinham um forte muito bem construído. Com arbustos. Arbustos sólidos. E havia cerca de 3 cercas. Portanto para que os Fulas penetrassem lá dentro não foi fácil. Foi preciso muito heroísmo. Porque um Fula era jogado, carregado por 10 pessoas para poder transpor a cerca e caía dentro onde estavam os guerreiros mandingas, numa muralha. E mal você caía e era decepado. Mas eles foram entrando até conseguirem resistir um a um. Até superarem em número os guerreiros mandingas que estavam dentro. Tanto que aquilo custou milhares de vidas.

Entretanto a vitória sobre o reino de Kaabu, segundo meus interlocutores, não teria sido possível sem a ajuda de *murus* que

prepararam o terreno para a invasão. Sobre a relação entre os Fulas do Gabú e os do Futa Jalom com os elementos místicos que possibilitaram o êxito militar, meu interlocutor relata:

O meu triavô, de nome Djalige el Mureri, tinha ido estudar o Alcorão na atual Guiné Conacri junto dos Fulas que já eram islamizados. Então ele aprendeu o Alcorão e já sabia ler e escrever. Quando voltou [ao *Kaabu*] e viu como é que os Mandingas reinavam sobre os Fulas, de uma forma muito cruel, ele escreveu aos Fulas onde tinha ido [aprender a] ler, pedindo apoio. Foi a partir daí que o rei fula da Guiné-Conacri enviou uma delegação pra vir se inteirar da realidade local aqui do império do Gabú. Então vieram emissários de forma discreta, que recolheram todas as informações sobre a potência mandinga, o número de militares, a organização militar do reinado, e voltaram com essas informações. Então eles mobilizaram tropas num grande número, um exército muito grande, pra virem combater o reinado mandinga que existia no então império de Gabú. Mas antes de virem tiveram que utilizar a sua prática mística, para saberem como proceder para poder vencer os Mandingas. Então nessas consultas eles souberam que tinham que enviar um macaco, para que o macaco conseguisse entrar em Gabú e concretamente na *tabanka* de Kansala. O macaco foi enviado, preparado, quando entrou, de dia, conseguiu subir um poilão [a árvore *Ceiba pentandra*] grande que estava na *tabanka* onde os guerreiros tinham o hábito de passar o dia, com músicos tradicionais, onde eles cantavam a sua glória, as lendas da sua guerra, o que tinham feito. Um dia eles quando viram o macaco e disseram: “Um macaco em Kansala! Algo inédito!” Não havia macaco dentro da cidade. Então um deles disse: “Espera, eu vou matar o macaco!” Um sábio estava lá e disse: “Não, não faça isto. Não será bom para nós.” O homem como era destemido, matou o macaco. Matou o macaco. O sábio disse: “Agora é tarde, eu vou me preparar, vou sair daqui. A nossa força acabou. Esse macaco não veio por acaso. Ele está aqui a mando de alguém. O seu sangue, ao ser derramado aqui, os Fulas vão conquistar

esse território”. O macaco foi enviado de propósito, para ter o sangue derramado lá dentro de Kansala, para que os Fulas pudessem vencer a guerra. Então mal os Fulas souberam que o macaco tinha sido morto, eles mandaram o exército. Mandaram o exército, o exército veio, a alguns de quilômetros de Kansala acampou. Então o rei mandinga foi informado de que havia um exército fula nas proximidades da capital do império. Ele enviou um dos seus sobrinhos para ir saber quantos eram os guerreiros fulas. Esse foi, quando chegou viu um grande número de gente que não soube contar. O que que ele fez? Tirou a sua camisa, apanhou areia e pôs na camisa, embrulhou. Quando voltou junto do tio, que era o rei, esse lhe perguntou: ‘Então, já voltou. Quantos são os fulas?’ Ele tirou a areia que tinha na camisa e derramou diante do imperador e disse ‘conte esta areia. Se souberes quantos grãos estão aqui, você conhecerá o número dos fulas’. Então quando isto aconteceu, esse à noite arrumou as suas bagagens, saiu da cidade, e fugiu. Ele tinha o apelido [sobrenome] Sané. Qualquer coisa Sané. É dele hoje que são originários todos os Mandingas que atualmente vivem na Gâmbia. Ele fugiu, foi pra Gâmbia. Quando o imperador foi informado de manhã que o sobrinho tinha deixado a cidade, disse: “Ah, esse filho da minha irmã, a sua mãe não era muito séria. Deve ter tido uma brincadeira com um homem aí qualquer. É por isso que ele é covarde, fugiu”. Então, foi assim. Quando começou a batalha foi muito difícil aos Fulas conquistarem Kansala, tiveram que sacrificar muitas vidas, muitas vidas, para conquistarem o cerco. Romperam o primeiro cerco, o segundo cerco, no terceiro cerco foi de fato muito difícil. Então quando o imperador sentiu que de fato não tinha já tropas para aguentar a força militar fula, então ele foi pra casa onde estava o armazém de pólvora. Ele foi pra lá e foi aí que ele se suicidou, queimando o armazém de pólvora com as mulheres, toda a sua corte. Ele explodiu e queimou toda a gente que estava lá. Toda a gente morreu. Foi isso que eles chamaram de *Turban*. *Turban* quer dizer que não haverá sementeira. Ele queria terminar a raça. Então, alguns dos generais dele fugiram e foram repovoar

algumas *tabankas* que estavam ao longo da nossa fronteira atual com o Senegal. E é na zona onde eu nasci. Então aí nessa zona há uma *tabanka* chamada Berécolón, foi onde residiu o último general mandinga do império de Gabú. Foi o último local também onde os Fulas tiveram que se bater com os Mandingas para de fato destruir totalmente o poder militar mandinga e instaurar o reino do Fuladu.

O período pós batalha de Kansala e a ascensão dos Embaló ao poder na região de Gabú foi narrada da seguinte maneira por Moreira:

A derrota dos Mandingas permitiu que os Fulas tomassem a iniciativa guerreira com vista à substituição das hegemônias. Os Fulas do Forreá, daí em diante denominados Forros, isto é, libertos da suserania mandinga e beafada, tomam conta da vasta região do Gabú que juntamente com o Forreá, foram entregues pelos Almamys à chefia de Tchikam Embalo que passou a intitular-se Alfá Bákar Guidáli, o fundador da família real dos *Embalocunda*, do Gabú. [...] Os Fulas do nosso território, uma vez conquistada a hegemonia, declararam-se súbditos portugueses, aceitando o exercício da nossa soberania, sem o disparo de um único tiro nem o derrame de uma única gota de sangue. Seilú Coiada colaborou com a Missão Portuguesa de Delimitação de fronteiras e Momjur Embalo, seu sucessor colaborou com as forças portuguesas na pacificação das etnias ainda rebeldes. (MOREIRA, 1971c, p. 136-137)

Na década seguinte à batalha de Kansala, ocorreria na Europa a Conferência de Berlim, e em poucas décadas os portugueses exerceriam o domínio na região da atual Guiné-Bissau. Com a chegada desta nova força ao território do antigo Kaabu, os régulos fulas da região optaram por uma colaboração pragmática. Segundo Dias (2006), o Gabú era um território longínquo, de difícil acesso, cuja administração era praticamente feita a distância. O autor afirma:

Como em outros territórios do interior da Guiné, a representação do poder colonial no Gabú recaía num funcionário instalado a muitos quilómetros de distância e por vezes, dias de transporte por “caminhos de mato” e a demonstração

da soberania portuguesa muito dependente do estado das relações do administrador com os mais importantes chefes tradicionais.

De facto, durante muito tempo, a soberania portuguesa no Gabú fez-se quase por delegação de poderes, isto é, controlando meia dúzia de chefes tradicionais e remunerando a sua lealdade com uma quase total liberdade de “exercício do poder” sobre as populações, recebendo em troca apoio para acções militares no resto da província e, quando a situação o exigia, manifestações de portuguesismo. (DIAS, 2006, p. 110)

A região do Gabú foi dividida em 12 sub-regulados (DIAS, 2006), todos estes submissos ao régulo-geral do Gabú. Porém, de acordo com Caroço (1948), os sub-regulados seriam 13, a saber: Tumaná, Chanha, Boé, Paxana, Paxixe, Maná, Propana, Sama, Gada-Contimbo, Cam-Cumba, Binafa, Pai-Ai e Bassé (*ibid.*, p. 191), sendo que os dois últimos foram posteriormente anexados ao regulado de Boé. Por meio da colaboração dos régulos fulas com os portugueses, os Fulas do Gabú mantiveram a hegemonia da região durante mais da metade do século XX, momento em que um novo fator de instabilidade política e militar surgiu na região: o movimento de independência da Guiné-Bissau.

Neste capítulo, procurei mostrar o cruzamento de dois elementos centrais para se pensar os fulas de Gabú: a religião islâmica e a figura do líder. A conexão entre ambos os elementos tem como corolário a expansão do Islã (religião também fundada por um só líder, o profeta Muhammad) pela ação dos *marabus*, as práticas religiosas que passam necessariamente pelos *murus*, os líderes religiosos que adquirem poder político e o incentivo do levante contra os governantes do Kaabu tanto pelos líderes fulas que se encontravam no território do Kaabu quanto pelos líderes religiosos do Futa Jalom. Todos esses pontos convergem para a extrema hierarquização da sociedade fula, sempre regida pela ação do mais velho, do *elder* (KOPYTOFF, 2012), do líder, seja ele chefe de família, chefe da morança, parente mais velho ou liderança política ou religiosa.

No próximo capítulo, abordarei como a representação da etnicidade dos Fulas de Gabú continua a ser constantemente reinventada, principalmente pela introdução de um novo elemento em suas

relações, o Estado nacional. Buscarei demonstrar que sua imagem para outros grupos dentro do território da Guiné-Bissau e sua própria autoimagem são reflexo das relações de poder constituídas em torno das disputas para o estabelecimento do Estado e para a criação da nação guineense.



CAPÍTULO 3 – OS FULAS DE GABÚ E A CRIAÇÃO DA GUINÉ-BISSAU

3.1 A independência da Guiné-Bissau: Fulas e crioulos na arena

Com a consolidação do seu poder na região de Gabú, a elite *Fuladu* permaneceu aliada da administração portuguesa durante todo o período colonial. Este alinhamento pragmático com a administração portuguesa reforçava a sua posição e prestígio na região (GARCIA, 2004, p. 98). Paralelamente, a partir de meados do século XX, a elite da sociedade crioula passou a fomentar projetos de emancipação do território guineense, projeto este que modificaria toda a correlação de forças neste cenário. Neste capítulo buscarei demonstrar como alguns segmentos dos Fulas de Gabú se posicionaram diante do então iminente conflito de independência da Guiné-Bissau, bem como estas posições assumidas se refletiram no período pós-independência.

Ao tomar o cenário da construção do Estado da Guiné-Bissau (em um primeiro momento como projeto e após a vitória na guerra de independência a sua edificação concreta) como arena (OLIVIER DE SARDAN, 2005), torna-se necessário entender a posição de diferentes atores envolvidos nesse processo, cuja dinâmica de relações esteve constantemente perpassada por rumores (TRAJANO FILHO, 2000). Em um primeiro momento, torna-se necessário compreender alguns elementos da sociedade crioula para, posteriormente, refletir sobre o modo como os *Fuladu* reagiram ao projeto independentista.

A luta pela independência da Guiné-Bissau pode ser analisada como uma estrutura de ação coletiva, dentro da qual várias outras

estruturas se movimentavam, caso se tome por base as proposições de Olivier de Sardan (2005). Esta luta mobilizava, por um lado, o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), que tinha em sua cúpula lideranças oriundas da sociedade crioula da Guiné-Bissau, e que por sua vez pensava em um projeto de nação para o país. Ainda dentro do PAIGC somavam-se outros grupos, sociedades étnicas que foram mobilizadas pela cúpula do PAIGC, mas que não necessariamente partilhavam da mesma visão de construção de nação que as lideranças do partido. Como mostrei mais à frente, esta visão não era unanimidade nem dentro da própria sociedade crioula, mas foi o projeto vencedor com o qual os líderes do partido vislumbravam o futuro da Guiné-Bissau.

Do lado oposto, os portugueses lutavam para manter seu domínio do território e, além de contar com seu próprio exército, contavam também com forças aliadas dentro do território da Guiné-Bissau. Organizados nos chamados comandos africanos, muitas pessoas das sociedades étnicas eram mobilizadas pelos portugueses e uma boa parte da sociedade fula participou do conflito lutando ao lado dos colonizadores. Esta participação não se deu por alinhamento automático dos Fulas com os portugueses, como muitos setores da sociedade guineense afirmam nos dias de hoje. Esta opção parece ter sido mais pragmática, tomada dentro de um leque de opções disponíveis no interior desta arena política. Segundo Olivier de Sardan, todos os atores têm poder e influência, mas o autor assinala que existem nesse jogo dois tipos de poderes: um poder que todo mundo tem e outro poder que só alguns possuem, sendo que desta intrínca combinação resulta a arena local (*ibid.*, p. 186). Dentre os mais diversos atores que concorrem com os Fulas de Gabú nesta complexa arena, a elite crioula constituiu-se como um ator fundamental no conflito que criaria o Estado da Guiné-Bissau, pensando um projeto de nação (TRAJANO FILHO, 2016), expresso, sobretudo, pela cúpula do PAIGC e por seu líder, Amílcar Cabral.

Durante o período de luta pela independência, o PAIGC tentou mobilizar todos os grupos étnicos da Guiné-Bissau para aderir à luta armada. Diante da sociedade fula, o partido encontrou o seguinte quadro: um grupo extremamente hierarquizado, dono de rebanhos de gado, estabelecidos no território há muito tempo e ocupando posições de liderança política, já que eram régulos da região com a anuência dos portugueses. Neste jogo político pela busca de alianças,

o líder do PAIGC, Amílcar Cabral, a partir da não adesão das lideranças dos Fulas de Gabú ao projeto independentista, passou a retratá-los, segundo Matuk (2017), de uma maneira estereotipada para os outros grupos a fim de obter apoio político desses últimos, ao mesmo tempo em que os Fulas passaram a também fazer diversas representações sobre Cabral, conforme demonstrarei adiante.

Ressalto que essa construção de representações agenciadas por Cabral não se deu somente com os Fulas, pois os Balantas também foram representados como uma sociedade cuja estrutura seria ideal para o devir guineense (MATUK, 2017; CABRAL, 2019). Rumores e concepções sobre os outros fazem parte destas relações, e o foco deste capítulo será nas concepções que envolvem os Fulas de Gabú. Feita a apresentação deste cenário, torna-se então necessário falar sobre o grupo que concebeu e dirigiu o PAIGC e, por consequência, a independência da Guiné-Bissau: a elite crioula.

3.2 A elite crioula entre rumores

Os crioulos foram os responsáveis por pensar projetos de nação para a Guiné-Bissau, além de liderarem os movimentos políticos que levaram à formação do PAIGC. Os crioulos constituem um segmento social não europeu, mas que também não se identificava como parte de uma das etnias que habitavam o território guineense. Wilson Trajano Filho define da seguinte maneira a sociedade crioula:

[...] considero que tal termo se refere ao aglomerado de pessoas que nasceram ou foram criadas nas praças construídas às margens dos rios da costa guineense desde a metade do século XVI. É composta, portanto, por gente de descendência mista, com laços orgânicos e íntimos com as sociedades africanas que circundavam essas povoações e com os mercadores e administradores portugueses e cabo-verdianos que comerciavam em África ou serviam nessas fortificações. Vale dizer que se trata de uma formação social original, uma entidade terceira, diferente das vertentes africanas e ibéricas que a constituíram, mas mantendo com elas alguma forma de continuidade cultural e compartilhando alguns mecanismos de reprodução de sua organização social. (TRAJANO FILHO, 2016, p. 916, grifo do autor)

Ainda segundo Trajano Filho (2016), esta elite guineense transitava entre dois mundos, o ibérico e o africano, pertencendo aos dois ao mesmo tempo em que se esforçava em não pertencer a nenhum deles. Até o momento da luta pela independência, nunca houve nenhuma tentativa de elaboração de uma identidade única para todo o território da atual Guiné-Bissau e, mesmo no período que precede o início do movimento independentista, não havia uma visão única da sociedade crioula sobre o rumo que deveriam tomar num momento em que suas relações com a metrópole se desgastavam.

Nota-se a heterogeneidade da sociedade crioula quando este grupo se dividiu em relação à questão do projeto de nação que deveria ser levado a cabo a partir daquele momento. As opiniões sobre a aliança ou não com os cabo-verdianos também foram foco de discussão (TRAJANO FILHO, 2016), pois ambos os territórios (Cabo Verde e Guiné-Bissau) tinham como traço comum a colonização por um mesmo agente, embora tenha sido realizada de maneira diversa em cada um desses territórios. A efetiva ocupação e colonização na Guiné-Bissau sempre foi em menor grau do que ocorreu com outras ex-colônias (PÉLISSIER, 1989).

Um dos objetivos políticos da elite crioula guineense era a construção de um Estado binacional que abarcaria esses dois territórios (Guiné-Bissau e Cabo Verde), objetivo este executado pelo PAIGC. Segundo Carlos Lopes:

O PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), movimento de libertação nacional, foi a expressão dessa vontade liderada por uma elite pequeno-burguesa e de cultura crioula. Estes crioulos, e por extensão esta liderança, apelavam para uma historicidade que se limitava a utilizar as referências coloniais. Para esta liderança era evidente a ligação com as Ilhas de Cabo Verde, devido aos laços existentes entre as culturas crioulas de ambos os territórios. Entretanto encontrar-se-á como argumento legitimador desta luta comum, o facto de os dois territórios terem sido durante muitos séculos geridos pela mesma administração, sediada na Ilha de Santiago, no arquipélago de Cabo Verde. (LOPES, 2003, p. 52)

A partir deste projeto de nação pensado pelos crioulos guineenses, houve maior aproximação política entre as elites crioulas

da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Porém, tal aproximação não se deu sem disputas internas da elite crioula guineense no tocante a desconfianças em relação aos cabo-verdianos. Ao mesmo tempo em que uma parte da sociedade crioula guineense apoiava o projeto em conjunto com Cabo Verde, outra parte não tinha a mesma visão. Sobre estes diferentes projetos, Wilson Trajano Filho afirma:

Curiosamente os projetos mais “africanos” buscavam excluir os cabo-verdianos, vistos como os agentes da violência dominadora, da futura nação guineense e adotavam, de modo geral, uma postura de menor confrontação com o governo colonial, admitindo a hipótese de autonomia e uma eventual independência negociada. O projeto do PAIGC, visto por alguns membros da elite crioula como perpetuador da subordinação dos guineenses aos cabo-verdianos, era mais radical e desde o início propugnava a independência total da Guiné e de Cabo Verde. (*ibid.*, p. 920)

A união das elites crioulas de ambos os países teve êxito na formação de um Estado binacional, mas a continuidade das divergências se refletiu no insucesso de se construir uma identidade e nação únicas para guineenses e cabo-verdianos. O fim dessa tentativa de unidade ocorreu em 20 de janeiro de 1981 (20 de janeiro é o aniversário do assassinato de Amílcar Cabral, morto em 1973), após o golpe ocorrido na Guiné-Bissau no final do ano anterior¹, culminando com a formação do PAICV (Partido Africano da Independência de Cabo Verde).

Dentre as lideranças de destaque do PAIGC, certamente Amílcar Cabral foi o maior expoente. Sendo um dos fundadores do partido, Cabral foi um intelectual que articulava teoria e prática na elaboração de estratégias com vistas à organização de uma luta armada. Apesar de ter nascido em Bafatá, Guiné-Bissau, Cabral cresceu em Cabo Verde e estudou em Portugal, onde se formou engenheiro agrônomo. Ao retornar à Guiné-Bissau, ele foi contratado pela administração colonial e andou o país exercendo sua profissão, emitindo laudos técnicos para o governo ao mesmo tempo em que fazia contatos com

1 O golpe ocorreu contra Luís Cabral, irmão de Amílcar Cabral, e foi liderado por Nino Vieira em 14 de novembro de 1980. Nino Vieira governou o país de 1980 a 1999 e, depois, de 2005 a 2009, quando foi assassinado.

possíveis apoiadores da causa independentista. Antes de fundar o PAIGC em 1956, Cabral volta a Lisboa e depois parte para Angola, onde participa da fundação do MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola) (LOPES, 2012; MONTEIRO, 2019). Após sua morte, foi alçado ao status de mártir pelo Estado guineense, sendo considerado o maior herói nacional da Guiné-Bissau.

Sobre ele, Wilson Trajano Filho (1993) escreve:

A biografia do líder maior do movimento de libertação que conduziu à independência do país mostra que ele era um homem que transitava entre dois mundos e muitas culturas: um autêntico crioulo. Amílcar Cabral nasceu na Guiné, mas era filho de pais caboverdianos, sendo seu pai membro de uma família tradicional de Cabo Verde e tendo uma atividade que o ligava organicamente ao mundo da cultura europeia: era professor. Cabral foi socializado em Cabo Verde e recebeu sua educação formal naquele arquipélago e em Portugal. A origem social de Cabral não era um caso especial entre os nacionalistas do período pré independência. A grande maioria era mestiça e de ascendência caboverdiana. Uns poucos eram de origem guineense, mas tinham em comum com os primeiros o fato de serem intermediários culturais, isto é, pessoas familiarizadas com os valores básicos da cultura europeia, inclusive com o ideal de autodeterminação, autonomia e auto-realização que o estado-nação representava. (*ibid.*, pp. 10-11)

Se, como afirma Trajano Filho, sua origem social não era uma questão para seus pares do PAIGC, para pessoas fora deste círculo social crioulo esta origem era, e ainda é, motivo de dúvidas, o que dá margem para uma série de representações sobre Cabral, e que meus interlocutores em campo moldavam para se encaixar em suas narrativas. Durante o meu período de pesquisa na Guiné-Bissau eu ouvi diversos interlocutores narrarem histórias das mais distintas sobre a origem de Amílcar Cabral. Foi no campo dos rumores que eu pude ter acesso a essas narrativas que questionavam não só a origem de Cabral mas também suas intenções à frente do PAIGC. Segundo Trajano Filho (2000), os rumores

[...] são transmitidos por meio de interações face-a-face, o que os torna diferentes de outros meios de comunicação

em que a mensagem é transmitida a partir de uma fonte única e conhecida, atingindo simultaneamente a todos que a eles têm acesso. O rumor ganha energia através de uma série de diálogos nos quais os atores sociais criam e recriam o sentido das mensagens que veiculam. Frequentemente o enredo narrado é literalmente representado durante as interações e, em cada diálogo dramatizado, novos sentidos são negociados, diferentes conteúdos são agregados à trama, interpretações prévias são descartadas e novos fatos acrescentados. (*ibid.*, pp. 8-9)

Os rumores na Guiné-Bissau são detalhadamente trabalhados em dois artigos de Wilson Trajano Filho (1993, 2000), e o autor entende o rumor como um “sistema de comunicação oral” cuja forma “narrativo-performática” descreve “[...] estórias de conteúdo variado cujo caráter se aproxima do boato e da intriga” (TRAJANO FILHO, 1993, p. 2). Tais estórias abordam assuntos como “[...] o comportamento de dirigentes do Estado, sobre manobras e atitudes de empresários, relações erótico-afetivas de determinadas pessoas, estórias sobre violência, doenças e infortúnios” (*ibid.*, p. 2).

Estes rumores que circulam são carregados de significado e, por meio deles, especialmente na Guiné-Bissau, é possível entender como as pessoas demarcam fronteiras, recriam a ideia de nação e produzem identidades por meio dessas estórias (TRAJANO FILHO, 1993, 2000). Ainda segundo Trajano Filho (2000),

Quem as ouve e as conta se preocupa mais com a felicidade e adequação da narração do que com a veracidade dos fatos narrados. [...] a importância significativa de um rumor são produtos de uma complexa combinação que envolve coisas tão diversas quanto a posição social dos atores que os disseminam, a relevância conjuntural das mensagens específicas, o tipo de relação entre temas e valores, as características estilísticas do discurso que faz o rumor circular e os fechos concretos das estórias narradas. (*ibid.*, p. 8)

Tendo a percepção da importância dos rumores para as representações do “outro” (TRAJANO FILHO, 2000; OGOLA, 2005; GESCHIERE, 2006), recorro a alguns rumores recolhidos durante minha pesquisa de campo para entender o que eles podem nos dizer

sobre as relações entre os membros do PAIGC e atores ligados aos grupos étnicos guineenses. A seguir destacarei quatro relatos em que meus interlocutores narraram diversas histórias cujo personagem principal é Amílcar Cabral, sua origem e seu comportamento frente ao PAIGC.

Um ponto em comum dos relatos de todos os meus interlocutores fulas era o de que Cabral não gostava deste grupo e o difamava. O primeiro dos relatos que descreverei foi feito num cenário de conversa informal. Tive a oportunidade de conhecer em Bissau um pesquisador da área de Ciências Sociais de origem fula, fomos almoçar juntos para discutirmos sobre minha pesquisa. Durante este almoço surgiu o assunto sobre a colaboração de alguns setores fulas em favor dos portugueses na luta de independência e como Amílcar Cabral se relacionava com as sociedades étnicas para arregimentar apoio. Eu questionei o pesquisador sobre o fato de muitos dos meus interlocutores terem afirmado que Cabral não gostava dos Fulas. Além de ter me confirmado esta informação, o pesquisador me disse que um dos motivos para Cabral não gostar dos Fulas era de cunho pessoal. Ele me contou uma versão sobre a origem do líder do PAIGC, na qual ele não era filho biológico de seus pais, mas sim filho de mãe Fula. Sua mãe teria tido um caso extraconjugal com outro homem e seu marido não quis aceitar um filho ilegítimo, forçando a mãe a doá-lo. Ele teria sido então adotado por uma família cabo-verdiana que o criou. Desse modo, de acordo com meu interlocutor, a rejeição materna teria sido o fator que levou Cabral a odiar os Fulas e a considerar essa sociedade como um modelo a ser superado.

Um segundo relato me foi feito também em Bissau, em um encontro que tive com dois professores fulas em um bairro denominado Bairro Militar. Da mesma maneira que fiz com o pesquisador, questionei os professores sobre o recorrente boato de que Cabral não gostava dos Fulas. Eles também me confirmaram isso, um deles chegou a afirmar que Cabral era cabo-verdiano, mas que em um determinado momento da luta pela independência ele inventou que sua mãe era Fula. Perguntei o porquê de ele ter inventado esta filiação, ao que meu interlocutor respondeu:

Para ser aceito. Porque quando foi buscar uma retaguarda na Guiné-Conacri, onde estava o presidente Sékou Touré,

um africanista, nacionalista, ele disse: “Não, você é um branco. Eu não posso dar-te retaguarda pra você fazer guerra. Você não é da Guiné. Você é branco”. Tanto que Cabral teve que inventar essa história de ter uma mãe fula, porque o braço direito do Sékou Touré, o Saifula Djalo, era um Fula. Então Cabral utilizou esse como um padrinho seu, para poder apoiá-lo, para que ele pudesse instalar-se e criar uma retaguarda para fazer a guerra. Então daí inventou a história de que ele é sobrinho dos Fulas por ter uma mãe fula, até arranjou uma certidão de registro em Bafatá, onde tinha o nome da mãe fula. Portanto, ele foi muito inteligente.

Em uma terceira narrativa, já na cidade de Pitche, um jovem fula que era um dos meus principais interlocutores me dizia que o ódio que Cabral sentia dos Fulas relacionava-se à sua origem balanta. Esta versão tem o mesmo formato do primeiro relato: fruto de um relacionamento proibido entre um homem e uma mulher balanta, ele foi doado pela mãe biológica e adotado pela sua família cabo-verdiana. Este vínculo de sangue o levaria a priorizar os Balantas durante a guerra de independência, que por sua vez foi uma das etnias com participação mais destacada na luta pela independência na Guiné-Bissau, até hoje são a maioria no exército.

É interessante notar que, durante as tardes quentes da cidade de Pitche, alguns jovens da *tabanka* se reuniam para ouvir música, entre eles estava o jovem que me contou este relato. As músicas, armazenadas em um *pen drive* e executadas de maneira aleatória em uma caixinha de som, eram cantadas nos idiomas fula e *kriol*. No entanto, uma música em especial me chamou a atenção por provocar uma interação entre os jovens: “Sol Maior para Comandante”, da banda Super Mama Djombo, que homenageia Amílcar Cabral. Logo no início da canção, ouve-se: “Forças Armadas revolucionários do povo / Em frente... marche!”. E a música se inicia. Os primeiros versos da música dão o tom de homenagem: “Hum hummm, hummm / Amílcar Cabral, oh! / Hum hummm, hummm / Viva PAIGC!”. Era justamente neste trecho que, após a banda cantar o nome “Amílcar Cabral...”, os jovens complementavam: “...era Balanta!”, de maneira jocosa. Não foram poucas as vezes em que presenciei os garotos cantando desta maneira.

De volta a Bissau, eu tive a oportunidade de conversar muito com um jovem interlocutor balanta, que trabalhava como taxista na cidade. Vou chamar este interlocutor de Ompané. Foi ele quem me contou uma quarta narrativa sobre a origem de Cabral, que desta vez seria cabo-verdiano, mas levado ainda pequeno para a Guiné-Bissau. Porém a narrativa de Ompané, além de colocar em dúvida a versão oficial de que Cabral havia nascido em solo guineense, se concentrou mais nos questionamentos sobre as atitudes morais e os objetivos de Cabral ao liderar a luta dentro do PAIGC.

Segundo meu interlocutor, pessoas que eram próximas a Cabral relatavam que ele mantinha relações sexuais com as mulheres dos combatentes. Se ele quisesse ter sexo com a mulher de algum companheiro, ele mandava o homem para a frente de batalha para poder se relacionar com ela. Entretanto, Ompané fez questão de ressaltar que ele não fazia isso com os cabo-verdianos, somente com os “negros”. Coloquei aspas na palavra negro pois, em seu relato, ele se refere às pessoas ligadas aos grupos étnicos como “negros”, e aos crioulos como “cabo-verdianos”, não importando se nasceram em Cabo Verde ou não. Este laço de sangue faria então com que Cabral montasse um projeto de poder no qual somente cabo-verdianos seriam alocados na estrutura do Estado.

Segundo Ompané, nas instalações militares do PAIGC, as diferenças de tratamento entre “negros” e “cabo-verdianos” eram claras e irritavam as tropas. Ele me disse que os “cabo-verdianos” comiam de colher e eram servidos com uma comida de melhor qualidade. Já os “negros” comiam com a mão e sua comida era de qualidade inferior. Isso teria causado mal-estar entre as tropas, o que teria contribuído também para pessoas do próprio PAIGC aceitarem a missão de matar Cabral. Ompané acredita que a morte de Cabral não foi só por ele ser o líder da luta anticolonial, mas também porque ele também ganhou a antipatia de setores do PAIGC por fazer sexo com as mulheres dos outros companheiros e por preferir alocar os cabo-verdianos nos postos de comando.

Além do objetivo de colocar somente parentes e cabo-verdianos no poder, Ompané me afirmou que o maior problema que Cabral causou aos Balantas foi o fato dele ter se aproximado de suas *tabankas* oferecendo armas, e não livros. Para ele, Cabral não quis preparar o povo para assumir o poder, e ele sente que os Balantas foram utilizados como “bucha de canhão” na guerra. Porém, ao mesmo tempo em

que Ompané me dizia que nem todos respeitavam Cabral e que muita gente sabia de coisas desabonadoras sobre ele, também afirmava, aos risos, que os guineenses adoravam inventar histórias.

Retomando as narrativas, pode-se observar que a primeira e a terceira narrativas mostram um Amílcar Cabral disposto a prejudicar os Fulas pela sua origem étnica: na primeira, uma vingança pelo abandono de sua mãe fula; na segunda, seu sangue falando mais alto em uma guerra na qual Balantas e muitos Fulas estavam em lados opostos, uns no PAIGC e outros nas tropas portuguesas. É interessante notar uma contradição entre estas versões: se Cabral tinha ódio dos Fulas por ter sido rejeitado por uma mãe fula (primeira versão), o mesmo ódio seria de se esperar contra os Balantas por ter sido rejeitado por uma mãe balanta (terceira versão). Já a segunda e quarta versões têm em comum a origem cabo-verdiana de Cabral, o que o leva a beneficiar seu grupo de origem em detrimentos dos outros, além do questionamento do caráter moral de Cabral, já que na segunda narrativa ele teria inventado uma falsa ascendência fula, e na quarta ele teria traído seus companheiros para manter relações sexuais com suas mulheres.

De acordo com Jauará (2009), a temática recorrente da mentira e da traição aponta para um antagonismo presente nas relações entre grupos étnicos e sociedade crioula na Guiné-Bissau, nessas narrativas Cabral acaba por encarnar a sociedade crioula, cujos objetivos incluem as sociedades étnicas em seu projeto de poder de uma maneira subalterna. Sobretudo nos relatos contados pelos interlocutores fulas, esta construção de uma representação de Cabral como o “outro” também sugere que ele encarna não só a sociedade crioula mas encarna o próprio PAIGC, que por sua vez foi o responsável pela implementação do Estado da Guiné-Bissau por meio de um projeto crioulo de poder.

3.3 Tubako – O “outro” como branco e o “branco” do outro

Partindo ainda dos relatos apresentados, cabe ressaltar um aspecto que me chamou a atenção no segundo relato: foi quando meu interlocutor afirmou que Sékou Touré acusou Amílcar Cabral de ser “branco”. A utilização do termo “branco” se tornou corriqueira em algumas conversas que tive com outros interlocutores, mas

em cada momento este termo era acionado de maneira diferente. No relato registrado, ser “branco” era uma categoria de acusação, utilizada para demonstrar uma relação de desconfiança entre as partes, aquele que era legitimamente “africano” e aquele que não tinha um vínculo étnico com a terra natal, sem referência ao tom da pele, ou seja, o “branco” é um “outro”. Porém, em uma conversa com um interlocutor em Pitche, o termo “branco” foi utilizado para designar o “nós”.

Em meus primeiros dias de campo, eu ainda estava começando a observar como se organizavam as relações no interior da sociedade fula. Gorko (um dos meus interlocutores já citados nos capítulos anteriores) tentava me explicar a relação hierárquica que havia entre os *Fuladu* e os *Futa-fulas*. Eu sentia dificuldade em compreender alguns conceitos que meu interlocutor expressava, não só pela barreira do idioma mas também porque eu não conseguia perceber certa relação de subordinação que havia, segundo ele, entre os dois grupos.

Apelando então para um termo que achou que pudesse ser mais explícito e que tornasse possível que eu entendesse a natureza dessa relação, Gorko, um pouco impaciente, me disse: “olha, para você entender: nós somos os brancos dos *Futa-fulas*”. Peter Geschiere (2013) também relata uma situação muito parecida em seu campo de pesquisa, nos Camarões: “The new Cameroonian elites were seen by the villagers (and most emphatically by themselves) as *Blancs* (later on *nouveaux Blancs*, but in the 1970s just *Blancs*)” (*ibid.*, p. 233).

Segundo Avtar Brah (2006, p. 333), o termo “binário branco/não-branco” se tornou uma categoria para se construir “uma relação de dominação e subordinação entre o colonizador e o colonizado”. A ideologia colonial, que criou a dicotomia colonizador/colonizado, de acordo com Cooper (2008), também construiu em suas colônias uma relação de poder baseando-se em uma classificação binária de brancos/não brancos. O *Estatuto dos indígenas portugueses das províncias de Guiné, Angola e Moçambique*, que vigorou entre 1954 e 1961, reforçava ainda mais esta ideia de uma régua evolutiva: na visão dos colonizadores, o ponto mais baixo era ocupado pelo nativo e o ponto mais alto possível de ser alcançado nesta escala seria o do “assimilado”.

A concepção do branco como aquele que ocupa o patamar mais alto da civilização e, por consequência, da humanidade é tratada por

Fanon (2008, p. 34) em sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, em que discorre sobre como o antilhano buscava se tornar mais branco no sentido de se tornar mais próximo de um “homem verdadeiro”. Assim como para os antilhanos citados por Fanon, para meus interlocutores a ideia de ser “branco” pressupunha a existência de uma relação marcada pelas posições de dominador/superior (branco) e dominado/inferior (negro), visão esta que certamente tem conexões com as relações constituídas no decorrer do período colonial.

Quando um *Fuladu* aciona este termo para afirmar que ele é o “branco” do *Futa-fula*, uma questão se evidencia: ele é o “branco” de alguém, ou seja, ele é “branco” em relação a um outro, o ser “branco” não tem sentido fora de um jogo de relações, ou seja, ser “branco”, ao ser mobilizado desta forma, não se refere a uma identidade, mas a uma posição econômica e social superior, uma relação de poder. Neste sentido, “embranquecer” seria obter aproximação maior com a qualidade de vida dos ex-colonizadores a partir do momento em que estes tinham acesso a hospitais, armas mais potentes, tecnologias de comunicação mais eficazes, etc. Entretanto o “embranquecer” não se resume somente no acesso a elementos materiais: ser “branco” significa ter poder, se tornar o “dominador”.

Nos últimos anos, uma forte migração de *Futa-fulas* para a região de Gabú tem causado alterações nas relações sociais entre os *Fuladu* e os *Futa-fulas*. Na região de Pitche, os *Fuladu* ainda permanecem com o poder econômico e político, enquanto muitos dos imigrantes *Futa-fulas* são contratados pelos primeiros para cuidarem do gado e das plantações. Esta relação laboral se mostra como uma relação de poder entre os dois segmentos, afirmar que um é o “branco” do outro significa que um exerce um domínio sobre o outro, assim como os europeus fizeram com os habitantes do continente africano. Mesmo este domínio não sendo exatamente igual ao dos europeus sobre os povos colonizados, meu interlocutor supôs que eu entenderia a relação existente entre os segmentos utilizando o termo “branco” para me explicar como os *Fuladu* se posicionavam perante os *Futa-fulas*.

À medida que eu ia aprendendo frases curtas no idioma fula, meu conhecimento rudimentar da língua permitiu que eu passasse a me atentar a uma certa palavra muito repetida entre meus interlocutores, a palavra *tubako*. Percebendo que ela era constantemente pronunciada quando eu era apresentado a alguém, certa

vez perguntei a Gorko o que ela significava. Ele mostrou um certo constrangimento e me disse que *tubako* significava “branco”. Gorko me explicou que se utilizava a palavra *tubako* para qualquer “branco”, que neste contexto seria qualquer pessoa que não pertencesse à comunidade étnica. No entanto, se esta pessoa fosse mais íntima dos interlocutores, a palavra a ser utilizada seria *daneyyo*. Segundo ele, a palavra *daneyyo* seria menos “pejorativa” do que *tubako*. É interessante notar que *daneyyo* também é a palavra utilizada para designar literalmente a cor branca.

Em um estudo sobre a literatura oral dos Fulas dos Camarões, Eguchi (1993) afirma que um dos epítetos de admiração mais utilizados pelos poetas fulas da região é o termo “branco” (*ibid.*, p. 192). Citando alguns trechos de poemas compilados por Pierre-Francis Lacroix em sua obra *Poésie peule d’Adamaoua*, coletados em Adamawa, leste dos Camarões (*ibid.*, p. 181), Eguchi demonstra alguns exemplos no idioma fula e na sua tradução para o francês. Dois trechos de poemas são interessantes de serem citados aqui. Em um primeiro poema, lê-se a frase: “Assim ele comanda Fulas **brancos**, verdadeiros Fulas, jovens e homens maduros estão entre os Fulas de Dibi” (LACROIX, 1965, pp. 270-1 *apud* EGUCHI, 1993, p. 192, tradução minha, grifo meu). Em outro poema: “Mamãe a **branca**, a inteligente, a divertida, a bela, a agradável, eu testemunho, Crentes, aqui está uma mulher!” (LACROIX, 1965, pp. 580-581 *apud* EGUCHI, 1993, p. 192, tradução minha, grifo meu). No elogio à beleza de uma mulher, Eguchi afirma que os poetas também utilizavam frases como “[...] ‘**branca** como um árabe’, ou simplesmente, ‘como um árabe’” (*ibid.*, p. 192, tradução minha, grifo meu). Assim como o *pulaaku* e a “fulanidade”, o termo “branco” utilizado pelos Fulas varia muito em seu sentido de acordo com o contexto em que tal termo é utilizado.

3.4 O Estado e a nação no projeto crioulo

A criação do Estado guineense foi declarada unilateralmente nas colinas de Madina de Boé, região de Gabú, em 23 de setembro de 1973 (porém seu reconhecimento por Portugal só se deu em 10 de setembro de 1974), por Nino Vieira, importante figura durante a guerra de independência e que exercia na altura o cargo de presidente da Assembleia Nacional Popular. Este processo se deu

no bojo de lutas independentistas que ocorriam no continente africano já desde o final da década de 1950 (Gana declarou independência em 1957, Guiné-Conacri em 1958 e mais 17 países em 1960). Especificamente na Guiné-Bissau, a luta armada que culminou na proclamação do Estado guineense durou cerca de 10 anos (PAIGC, 1974; NAMONE, 2014). Os conflitos armados nas então colônias portuguesas se iniciaram somente na década de 1960, mas esse foi um movimento que veio sendo gestado desde muito antes. Um movimento que foi precursor do projeto nacionalista na Guiné-Bissau era a “Liga Guineense”, cuja atuação se deu na cidade de Bissau entre 1910 e 1915:

No início deste século, a “Liga Guineense” elaborou de modo inconsciente um projeto proto-nacionalista, que cerca de 40 anos mais tarde se desdobrou na primeira doutrina nacionalista para a Guiné, doutrina que aliada a um movimento político-militar obteve êxito com a independência política do país em 1973. (TRAJANO FILHO, 1993, p. 10)

O PAIGC foi fundado em 1956, atuando de maneira clandestina, e em 3 de agosto de 1959 ocorre o evento conhecido como Massacre de Pidjiguiti, um ponto de virada na estratégia do PAIGC segundo Dabana Namone (2014):

Apesar de todas as tentativas de um acordo pacífico, as autoridades portuguesas rejeitaram ceder a independência à Guiné e Cabo Verde, como pretendia o PAIGC. Paralelamente a isso, o governo da Província da Guiné Portuguesa reprimia com violência qualquer manifestação dos nativos. Foi assim que, no dia 3 de agosto de 1959, em Bissau, a manifestação dos estivadores e marinheiros do porto Cais de *Pindjiguiti*, que estavam em greve, culminou num massacre dos grevistas pela PIDE [*Polícia Internacional de Defesa do Estado*], que matou a tiros em torno de cinquenta manifestantes e feriu por volta de cem dos seus integrantes.

Tendo em conta este massacre, e esgotada a possibilidade de negociação pacífica com o governo colonial, o PAIGC foi obrigado a mudar de estratégia, iniciando assim

a mobilização popular para a luta armada, sobretudo das populações camponesas (pp. 54-55)

Documentos oficiais do PAIGC também afirmam que houve uma tentativa de negociação entre seus membros e a administração colonial portuguesa:

Todas as tentativas feitas pelo P.A.I.G.C. para um diálogo construtivo com o governo colonial português fracassaram. Depois da repressão colonial à acção dos nacionalistas angolanos em 4 de Fevereiro de 1961, o P.A.I.G.C. decide-se a elevar o nível da luta, passando-a a uma fase nova. É assim que, a partir de 3 de Agosto de 1961, se passa na Guiné à acção directa (sabotagens, cortes de vias de comunicação, destruição de instalações, etc.). Tal facto marca a passagem da fase da luta política à da insurreição nacional, à acção directa contra as forças colonialistas. O período que decorre de 1961 até 1963 é como que um prelúdio ao próprio desencadeamento da luta armada, na verdadeira acepção do termo. (*ibid.*, p. 149)

A narrativa oficial do PAIGC pode nos levar a acreditar em uma construção histórica na qual o consenso era predominante dentro do partido que liderou a independência da Guiné-Bissau. No entanto, as disputas para o encaminhamento das ações anticoloniais já aconteciam desde os primeiros momentos de sua fundação. O projeto independentista não foi o único pensado para o futuro da então colônia da Guiné Portuguesa. Os atores responsáveis por pensar um projeto de nação para a Guiné-Bissau são os mesmos que fundaram e dirigiram grupos políticos, desde a Liga Guineense até o PAIGC: a elite crioula.

O movimento para a independência da Guiné-Bissau objetivava a criação de um Estado, ao mesmo tempo em que a elite crioula pensava em paralelo em modelos de nação. Em 1973 o Estado guineense é criado com uma proclamação unilateral pelo PAIGC, mas o processo de estabelecimento de uma nação guineense permanece até os dias de hoje (TRAJANO FILHO, 2016). Ou seja, no caso da Guiné-Bissau, Estado e nação devem ser pensados de maneira distinta. Sobre o movimento independentista na Guiné-Bissau, Carlos Lopes afirma:

[...] como todos os exemplos africanos do mesmo gênero, era um movimento nacionalista sem nação. Isso não impediu que o desejo e a vontade de construção nacional fossem reais, mas tinham uma perspectiva limitada a uma historicidade que apelava apenas às referências coloniais. (*ibid.*, p. 52)

O conceito de nação entendida aqui por Carlos Lopes seria “[...] uma ideia, um sentimento de solidariedade intergrupos na base dos mesmos princípios que os do conceito do grupo étnico [...]” (*ibid.*, p. 50). Para o autor, nacionalidade e etnicidade eram pensadas nas mesmas chaves, portanto elas não eram um reflexo das fronteiras delimitadas no espaço geográfico por um Estado. Isto permitiu que a elite crioula guineense fosse capaz de pensar uma nação como um projeto de Estado binacional, abarcando Guiné-Bissau e Cabo Verde. Em um discurso intitulado “Unidade e Luta”, Amílcar Cabral afirma:

Mas não existe um problema verdadeiro de lutar pela unidade da Guiné e Cabo Verde, porque, por natureza, por história, por geografia, por tendência econômica, por tudo, até pelo seu sangue, a Guiné e Cabo Verde são um só. Só quem for ignorante é que não sabe isso. (CABRAL, 2019, p. 40)

O modo de ver o mundo da elite crioula, que acabou por embasar o projeto de nação pensado por este grupo, entendia as sociedades étnicas da mesma maneira que os colonizadores, ou seja, não levava em consideração a história desses grupos no período anterior à colonização, e os grupos étnicos eram pensados sem levar em consideração suas especificidades. Carlos Lopes (2003, p. 52) afirma que “o movimento nacionalista aceitou a premissa de uma África sem história anterior à chegada dos Europeus e com a sua história, após a chegada destes. Este princípio está implícito em toda a historicidade invocada e em todos os argumentos políticos”. Apesar de não haver abertamente uma campanha de eliminação ou supressão dos grupos étnicos ou dos traços culturais com os quais tais povos eram identificados, a sociedade idealizada pela elite crioula tinha o seu próprio modo de organização social como modelo a ser seguido. Com a tomada do poder pelo PAIGC, as tensões entre a sociedade crioula e as sociedades étnicas foram se tornando mais explícitas.

O projeto do PAIGC (e, subentendido aqui, da elite crioula) tinha um vislumbre de uma sociedade integrada, uma sociedade sem

classes na qual crioulos e todos os grupos étnicos convivessem sem hierarquia. No entanto, ao mesmo tempo em que a sociedade crioula tinha uma ideia de nação integrada, no topo desta nação, por meio do Partido, estaria ela própria. Trajano Filho afirma:

O problema é que uma contradição se consolidou no coração do projeto para a nação do PAIGC ou, o que dá no mesmo, da sociedade crioula desde o início do movimento nacionalista: um confronto paradoxal entre o retorno às origens idealizado na utopia de Cabral (1973), que sugeria um devir igualitário e horizontal para a futura nação, e a estrutura verticalizada da sociedade crioula, sempre supondo formas de incorporação da diferença que geravam hierarquias do tipo gerontocrático e patrimonialista. [...] Em outras palavras, a utopia igualitária do projeto crioulo para a nação de Cabral foi produzida num contexto sociológico e histórico de reprodução social extremamente conservador [...]. (TRAJANO FILHO, 2016, pp. 915-916)

3.5 Concepções étnicas como disputas políticas

“Em nosso Partido ninguém se dividiu, pelo contrário, cada dia nos unimos mais. Aqui não há pepél, nem fula, nem mandinga, nem filhos de caboverdianos, nada disso. O que há é P.A.I.G.C. e vamos para diante”. Amílcar Cabral (CABRAL, 2019, p. 42).

Mesmo objetivando uma nação integrada com as sociedades étnicas, muitas vezes o PAIGC condenava determinadas práticas ou modos de organização social destes grupos. A matéria a seguir, publicada no período pós-independência pelo jornal estatal vinculado ao PAIGC, chamado *Nô Pintcha*, demonstra que a classe dirigente entendia a cultura e os costumes das sociedades étnicas como um entrave para o desenvolvimento da nação guineense:

Cacheu: Cerimónias do «fanado» prejudicam produção agrícola

Os responsáveis do Partido e Estado da Região de Cacheu estão a encarar com muita seriedade e determinação a campanha agrícola, que iniciou recentemente.

A experiência dos anos precedentes tem demonstrado aos responsáveis regionais e sectoriais que **as populações do Norte perdem demasiado tempo na prática de cerimónias do fanado**, com inegáveis prejuízos na produção agrícola, o que tem nefastos reflexos económicos e sociais para a própria região.

Numa declaração concedida à ANG, o camarada Avelino de Sousa Delgado, presidente do Comité do Partido e Estado da região de Cacheu, esclareceu que, tendo em conta os sistemáticos atrasos no início da lavoura e o não aproveitamento das primeiras chuvas, os responsáveis locais levaram a cabo ao longo dos últimos meses uma campanha de sensibilização junto às populações da região no sentido de realizarem todas as cerimónias até 31 do mês passado, não sendo permitido quaisquer outros actos a partir desta data.

«**Não quer dizer que estejamos contra os hábitos do nosso povo** – precisa o camarada Avelino Delgado –, estamos sim contra o desperdício do tempo. É preciso aproveitar o tempo, pois de contrário não poderemos avançar.»

O aumento da produção e da produtividade, segundo aquele responsável, não se torna possível com a **prática descontrolada de hábitos culturais**. «É a própria população que mais perde com isso, sem dela se aperceber. Por isso mesmo é a nossa obrigação velar pelo interesse da região e das suas populações» – disse ainda. (JORNAL NÔ PINTCHA, n. 879, 12 jun. 1982 *apud* LOPES, 1982, p. 135, grifo meu).

No âmbito do discurso, o modo como Amílcar Cabral lidou com a questão étnica foi no sentido de buscar uma distinção entre o que ele chamava de “realidade étnica” e “tribalismo”. Segundo Alexis Wick (2012), Cabral entendia a “realidade étnica” da Guiné-Bissau como um traço cultural que deveria ser levado em conta e que tinha tanta relevância quanto a “realidade econômica ou social” (*ibid.*, p. 84). Tal realidade étnica deveria ser compreendida para que ela não se transformasse em “tribalismo”, que seria uma “exploração política oportunista” (*ibid.*, p. 87) das diferenças culturais (étnicas) dos povos que compunham a Guiné-Bissau.

Se no discurso de Cabral havia essa diferenciação entre “tribalismo” e “realidade étnica”, parece que na prática ambos os termos se confundiam. Segundo Matuk:

Logo após a independência, falar sobre tribos ou etnias era proibido, como um tabu, para não acrescentar o fenômeno conhecido como tribalismo, uma forma de representação imperialista da povoação como separada em tribos e etnias, para poder administrar o poder em forma mais racional. Para muitos teóricos guineenses, entre os quais Carlos Lopes, este fenômeno chamado tribalismo levou a um agravamento das relações entre os vários grupos étnicos. (MATUK, 2017, pp. 238-239)

Cabe ressaltar que Amílcar Cabral lançou mão dos estereótipos étnicos fomentados durante o período colonial para fazer sua luta política. Tendo por objetivo a construção de uma sociedade sem classes, fruto de sua filiação ideológica com o marxismo, Cabral fazia um contraste entre as sociedades verticais, ou seja, sociedades com estruturas hierárquicas na qual predominavam a exploração de uma classe sobre outra, e as sociedades horizontais, quer dizer, sociedades sem classe. Tomando os Fulas como exemplo da primeira, e os Balantas como exemplo da última, Cabral ignorava heterogeneidades existentes dentro dessas sociedades, tratando-as de maneira massificada. Seu objetivo era sobretudo mobilizar os Balantas para as fileiras do PAIGC, o que ele conseguiu fazer com sucesso, romantizando de certa forma tal sociedade (MATUK, 2017), jogando de maneira hábil com estereótipos já formados durante o período colonial.

Cabral, portanto, instrumentalizou concepções étnicas para mobilizar aliados e desqualificar grupos que combatiam ao lado dos portugueses, sobretudo os Fulas, tratando-os como um povo que teria um comportamento único sem levar em conta as segmentações que caracterizam esse grupo étnico. Esse discurso estereotipado de Cabral ajudou a alimentar a imagem dos Fulas como um povo que apoiou de maneira incondicional os portugueses, discurso que tem força no imaginário guineense até os dias de hoje, porém sem especificar quais setores da sociedade Fula deram esse apoio. Ao mesmo tempo em que o líder do PAIGC lançava mão dos conceitos estereotipados de “tribo” oriundos do período colonial, ele também fazia um discurso contra o “tribalismo”.

Um interessante exemplo sobre a questão do “tribalismo” é a fala de um comandante histórico do PAIGC, Manecas dos Santos, em uma entrevista registrada na reportagem *A Guiné-Bissau pode estar “na iminência de um golpe de estado”*,² datada de maio de 2017 sobre o cenário político contemporâneo da Guiné-Bissau:

Transformaram isso numa questão. Quando o primeiro-ministro [*Umaro Sissoco Embaló*] vem dizer que é fula, e agora os fulas é que têm de mandar, os balantas ficam todos com as unhas de fora, e eles são a maioria do exército. É um bocado simplista, mas é isso. No gabinete do primeiro-ministro actualmente só há fulas. Isso é uma coisa que nunca aconteceu na Guiné. É uma coisa, diria mesmo, contranatura, porque a miscigenação interétnica neste país é enorme, então em Bissau é quase 100 por cento. É difícil prever conflitos de ordem tribal porque as etnias estão todas misturadas.

Quando Manecas dos Santos afirma que nunca aconteceu o fato de um primeiro-ministro se cercar de pessoas da sua mesma etnia no gabinete, ou quando afirma que quase 100% das pessoas são miscigenadas em Bissau, ou ainda ao afirmar que a manutenção das fidelidades étnicas seriam, para ele, “contranatura”, é possível apontar que ele entende a miscigenação como um caminho “natural” para as comunidades guineenses. O ex-combatente deixa transparecer uma opinião que parece ter sido muito marcada pela ideia antitribalista do PAIGC, ideia essa baseada em uma visão crioula da sociedade guineense.

Apesar do temor de um conflito “tribal”, conforme disse Manecas dos Santos, cabe ressaltar que não há na Guiné-Bissau nenhum partido declaradamente étnico, apesar de alguns serem percebidos desta maneira³, sobretudo o PRS (Partido da Renovação Social).

Com a perseguição de Nino Vieira, durante a década de 1980, contra os Balantas no Exército com vistas a diminuir sua influência

2 Disponível em: <<https://www.dn.pt/mundo/interior/a-guine-bissau-pode-estar-na-iminencia-de-um-golpe-de-estado-8465978.html>>. Acesso em: 23 maio 2020.

3 A reportagem “Guiné-Bissau: Nuno Nabian assina este fim de semana acordo com o PRS de cariz presidencial”. Disponível em: <<https://e-global.pt/noticias/lusofonia/guine-bissau/guine-bissau-nuno-nabian-assina-este-fim-de-semana-acordo-com-o-prs-de-cariz-presidencial/>>, datado de 13/09/2019, afirma que a aproximação dos líderes dos partidos PRS e APU-PDGB se dá pela afinidade étnica balanta.

dentro da corporação, muitos militantes balantas começaram a questionar a perseguição étnica que sofriam dentro do PAIGC, gerando uma grande insatisfação deste grupo dentro do partido. Em 1991 há uma reabertura democrática na Guiné-Bissau permitindo um regime pluripartidário, e em 1992 um dos políticos expulsos do PAIGC, o balanta Kumba Yalá, funda o PRS. Muitos apoiadores balantas se juntaram à sigla, o que levou o PAIGC a levantar diversas acusações contra o “tribalismo” desse partido. Mais tarde, no ano 2000, Kumba Yalá é eleito presidente da República, e o PRS se torna o primeiro partido de oposição a governar a Guiné-Bissau. Seu governo foi interrompido por um golpe militar em 2003.

Esse sistema de acusação política de “tribalismo” não é exclusividade da Guiné-Bissau. Como mostra Michel Cahen (2000), no contexto moçambicano a RENAMO e a FRELIMO trocam constantes acusações de serem tribalistas. Cahen mostra que nem um desses partidos tem uma base de sustentação étnica que permitiria dizer que são “tribalistas”. Outros autores (BAYART; GERSCHIERE; NYAMNJOH, 2001) descrevem os conflitos em outros países do continente africano nos quais a disputa política em torno do “tribalismo” pode se transformar em acusações sobre qual etnia é autóctone e qual é alógena, ou seja, qual grupo ali é mais “antigo” no território, uma disputa entre o “local” e o “estrangeiro” (*ibid.*). A acusação de “tribalismo” contra o grupo político rival não significa que aquele que acusa não seja pertencente a uma etnia. Tal acusação visa a sempre apontar o outro como aquele que traria riscos para os grupos fora do poder, pois não favoreceriam de maneira igualitária todos os povos que habitam o país, não possuindo, portanto, legitimidade para governar.

3.6 Conflitos, alianças pragmáticas e a educação formal como poder

Em relação à persistente acusação de que os Fulas eram sempre fiéis aos portugueses agindo com dubiedade em relação a outros povos (acusações que foram muito comuns de serem ouvidas durante minha pesquisa de campo), é preciso observar que, de acordo com René Pélissier (1989), alguns setores da comunidade fula apoiaram os portugueses, sobretudo no período das campanhas de

“pacificação” da Guiné-Bissau, ocorridas entre 1913 e 1936, atuando como mercenários dos portugueses contra outros grupos. O autor apresenta os Fulas da seguinte maneira:

Os FULAS, FULBÉ ou PEUL [...] constituem o elemento **perturbador** da história guineense entre 1850 e o final do século XIX. Pertencem naturalmente a esta grande família de povos que, por migrações, invasões e mestiçagem **agitaram** duradouramente a história da África Ocidental. [...] Estes «bovímanos», em via de sedentarização, quebrarão ou roerão um máximo de etnias animistas mas, quando os seus interesses chegarem a contactar com os dos Europeus, a sua habilidade e a sua flexibilidade os aconselharão a conciliarem-se tanto com os Portugueses como com os Franceses. Por este facto, alguns dos seus grandes «feudais» serão **bons auxiliares dos Portugueses** (PÉLISSIER, 1989, pp. 33-34, grifo meu).

Entretanto, também existem relatos históricos que mostram que esta relação entre Fulas e portugueses nem sempre foi de cooperação. Pélissier (*ibid.*) registra importantes conflitos entre os portugueses e vários setores dos grupos fulas, como o ocorrido entre os dias 1º e 2 de fevereiro de 1881, e que Pélissier chama de “embate luso-fula”. Neste conflito, *Futa-fulas* e *Matchubes* atacaram uma fortificação militar portuguesa e foram vencidos na batalha, o que levou o então líder da expedição fula a assinar um acordo com os portugueses.

Entre 1881 e 1882 deu-se a conquista da região do Forriá pelos portugueses (*ibid.*, pp. 203-206), derrotando justamente um grupo dos *Fuladu*, grupo este aliado dos *Futa-fulas* do reino de Labé, na atual Guiné-Conacri. Cabe ressaltar que estes *Fuladu* não são os mesmos da região do Gabú. Para esta vitória militar, os portugueses chegaram a mobilizar mais de dois mil *Matchubes* como aliados (*ibid.*, p. 204).

Posteriormente, em outro conflito datado de 1885 em Firdu, os portugueses entraram em conflito com o líder dos *Matchube* (*ibid.*, p. 228). Já em 1890 os conflitos entre portugueses e alguns setores fulas ficaram tão severos que Pélissier chega a dizer que esse ano é o “ano anti-fula” (*ibid.*, p. 260), devido aos fortes ataques das forças portuguesas contra os chefes fulas em Forriá e em Firdu.

Por outro lado, o maior grupo apoiador dos portugueses nas guerras de “pacificação” e na guerra de independência foram os *Fuladu* de Gabú. No entanto, assim como não é possível homogeneizar a comunidade fula, também não podemos generalizar o apoio de todos os *Fuladu* em relação aos portugueses. Mesmo porque nem todos os *Fuladu* tinham posses ou eram régulos, privilégio este assumido pela família Embaló em Gabú. E mesmo nos dias de hoje, não é todo membro da família Embaló que possui terras, gado ou riqueza. Com uma sociedade extremamente hierarquizada, cujo controle social era exercido de maneira muito firme pelos seus régulos, era de se esperar que, uma vez que os régulos e chefes de aldeia selassem acordos com os portugueses, seus súditos mais leais obedeceriam às suas ordens.

A aliança dos *Fuladu* com os portugueses se deu de maneira pragmática. Como pude demonstrar nos exemplos anteriores, nunca houve alinhamento automático com estes últimos. Nem mesmo durante o momento da luta independentista, a elite fula optou por um lado do conflito sem levar em consideração os seus próprios interesses. Carlos Cardoso (2004) afirma o seguinte sobre a posição dos régulos nesse momento:

Há relatos de que a posição de muitos chefes fulas foi bastante ambígua. Face aos objectivos do movimento de libertação, e fazendo abstracção dos poucos que aderiram à luta de libertação, a sua posição oscilava entre: colaboração com as autoridades e repúdio total do movimento de libertação; Colaboração com as autoridades coloniais, enquanto a força estivesse do seu lado; Indiferença perante o desenrolar da luta de libertação; desconfiança e retraimento em relação à política de justiça social do governo colonial português, política que, repondo os Fulas no seu lugar, os colocava em igualdade de vantagens com as restantes etnias. (*ibid.*, p. 50)

No entanto, apesar de o autor falar em “ambiguidade”, tendo a discordar deste termo e creio que uma melhor definição sobre a posição das chefias fulas pode ser descrita como um “cálculo político”. A acusação de ambiguidade só pode ser feita se for do ponto de vista de um dos lados do conflito, seja do PAIGC, seja do lado dos portugueses, cuja justificativa seria uma não clareza de posição

diante do conflito. Entretanto, se a ótica do conflito for direcionada para a sociedade fula, a tomada de posição deste grupo vai levar em consideração os prós e contras visando seus objetivos dentro da sua própria lógica de manutenção do poder, o que justifica a cautela das lideranças para escolher qual lado apoiar na guerra.

Um relato que ouvi de diversos interlocutores em campo diz respeito à visita que Cabral fez aos régulos fulas no intuito de angariar seu apoio para a luta de independência. Segundo meus interlocutores, após ouvirem os objetivos de Cabral e sua argumentação, os régulos então perguntaram: “E após esta guerra, depois de expulsarmos os tugas, quem é que vai mandar nestas terras?”. Cabral então responde: “Quem vai mandar serão aqueles que têm estudo”. “Então dê-nos mais tempo para enviar nossos filhos para a escola”, sentenciam os régulos. Cabral, de acordo com o relato, optou por não esperar mais, buscando então apoio de outros povos da Guiné-Bissau para a luta contra os colonizadores.

Como visto nesse relato em que os régulos gostariam de enviar seus filhos para a escola, e também no relato de Ompané, descrito no início deste capítulo, em que ele se queixava de que Cabral havia levado armas e não livros para as *tabankas* dos Balantas, os temas sobre escola e educação eram recorrentes nas conversas com meus interlocutores. Havia entre meus interlocutores a percepção de que o ensino formal era um dos elementos que poderiam proporcionar uma ascensão ou consolidação do poder político.

A Guiné Portuguesa contava com um número muito reduzido de escolas em seu território. Em um primeiro período, era a Igreja Católica que administrava as escolas, e

[...] em 1890 foi publicado o primeiro regulamento escolar da província da Guiné, tornando-se o ensino primário obrigatório para as crianças do sexo masculino e feminino, dos 7 aos 15 anos de idade. Este ensino primário incluía: Leitura, Escrita, Gramática do Português, Aritmética, História de Portugal, Coreografia, Geografia, Doutrinação Cristã, Elementos de Agricultura e Economia Doméstica. (EDUCAÇÃO e Ensino, 1968 *apud* CÁ, 2005, p. 39)

Em 1910 ocorre a queda da monarquia em Portugal, e a elite liberal retira da Igreja Católica a gestão das escolas, que passaram para as mãos do Estado. Neste mesmo ano, um novo regulamento é

editado, segmentando o ensino em 1º e 2º grau⁴. Posteriormente, entre as décadas de 1920 e 1930, foi permitido à Igreja Católica a administração de algumas escolas, assim no território guineense ficam escolas geridas pela administração colonial, pela Igreja Católica e ainda algumas escolas islâmicas⁵, autorizadas pelo governo da colônia (*ibid.*, p. 32).

Meus interlocutores afirmam que alguns Fulas da região de Gabú, durante o período colonial, frequentaram a escola, em um primeiro momento impelidos pela força da lei que obrigava jovens a se matricular, e em um segundo momento objetivando alcançar formação educacional formal. Um dos meus interlocutores em Pitche afirmou que uma das formas que os portugueses encontraram para mobilizar os Fulas foi por meio das escolas. Foi comum ouvir em minhas conversas em campo que aqueles que “não tinham escola” apoiavam o PAIGC. Meus interlocutores apontavam que a valorização do estudo era uma das características dos *Fuladu*, e que este foi um dos pontos que permitiu que continuassem no topo da hierarquia fula.

Na percepção de alguns *Fuladu*, o exercício do poder está vinculado a “ter escola”. Gorko, interlocutor já citado, afirmou que todos os régulos *Fuladu* devem “ter escola”. Segundo ele, o atual régulo de Dara (regulado em que Pitche se encontra), Tchana Embaló, era enfermeiro antes de se tornar régulo. Gorko me disse: “se eles não têm escola, como vão debater com o presidente? Um líder tem que conhecer a realidade de seu povo, e ter escola”. Esta afirmação deixa transparecer a visão de que o elemento em comum que põe o líder da comunidade em pé de igualdade com o líder do Estado é a “escola”. Coloquei o termo entre aspas pois meus interlocutores se referiam a “escola” como uma educação em todos os níveis, da educação fundamental à educação superior, abrangendo aí também o aprendizado de língua estrangeira, em que falar um idioma estrangeiro também é visto como “ter escola”.

Em algumas conversas era possível entender que alguns interlocutores faziam uma relação entre estudo e poder⁶ tomando como

4 Cabe ressaltar que a Guiné Portuguesa só passou a contar com uma escola de nível secundário em 1958, o Liceu Honório Barreto (*ibid.*, p. 1).

5 Lourenço Cá (2005) afirma que havia 276 escolas muçulmanas no território guineense entre 1965 e 1967 (*ibid.*, p. 40).

6 Esta relação entre saber e poder enfatizada por meus interlocutores vai ao encontro da

base o histórico de dominação do território guineense. O sr. Korka Embaló, nascido em Pitche e hoje estabelecido em Bissau, me fez o seguinte relato:

Aqui não havia liceu, não havia escola. Quando os portugueses vieram, se instalaram em Cabo Verde e construíram lá liceu, escolas. Em vez de mandar um português nesse meio de mata, ficar aqui, e correr de cobras, mosquitos, estar no meio de gente que não conhece e sempre tem ameaça, então ele preferiu mandar os cabo-verdianos. Os cabo-verdianos é que ficavam aqui, tinham escola, é que administravam, faziam colheita de imposto, toda a gente pagava imposto. [...] Ele tinha a necessidade dessa máquina administrativa ser de cabo-verdianos. Então, mesmo que tivesse um chefe administrador grande, que era um português a coordenar, mas o resto tudo, auxiliar, eram cabo-verdianos. Mais colaboradores guineenses. Então para poder fazer colaboração você tem que ir à escola. Tem que saber ler, escrever, assim que a administração colonial funcionava. Mais tarde, puseram escolas aqui na Guiné. Quando puseram escolas na Guiné, puseram só nos setores onde há presença de estrutura administrativa portuguesa, mas nas *tabankas* não havia escola. Então, como Embalocunda tava ligado com portugueses, punham seus filhos na escola. Aquela escola era para filhos de colaboradores dos portugueses, mais comerciantes libaneses, não sei que, ou alguns portugueses que queriam abrir comércio aqui, então pronto, essa escola era para filhos desses. E assim que o filho de Embalocunda, quase todo Embalocunda saber ler e escrever. Quando vem a independência obrigatoriamente quem tem que estar na governação é quem tem escola, sabe ler e escrever.

Em entrevista concedida a mim em outro momento, o sr. Korka retomou o assunto sobre educação. Ele relacionou o aumento dos conflitos entre PAIGC e portugueses ao aumento no número de escolas na região de Gabú, com os portugueses visando por meio dessa ação convencer a população a ficar do seu lado. Ele também

ideia que é discutida por Foucault (2004), na qual o discurso de quem detém o saber é o que vai organizar as relações sociais mediante dominação ideológica.

forneceu interessantes informações sobre a questão do estudo entre os Embalocunda e como se dava o recrutamento de crianças para a escola durante o período colonial na região de Gabú:

Embalocunda estudou, toda a família, mesmo aquele senhor que teve aqui e que conversou contigo, que estudou no Marrocos... o pai dele e meu pai eram muito amigos, também o pai dele trabalhava com portugueses, era colaborador dos portugueses. Tinha visão, meteu o filho na escola. Os outros camponeses não aceitavam. Quando construíram escola em Pitche, primeira escola que construíram em Pitche, meu pai é que foi encarregado de pôr alunos. Arranjar, colher alunos. Mandava chamar cada morança, porque ele é que conhecia toda a morança. O administrador [colonial] diz: “Olha, já construímos escola aqui, essa escola tem que encher de manhã e à tarde. Então você se encarrega de arranjar alunos para escola”. Então ele mandou chamar cada chefe de família: “Olha, você tem que arranjar uma criança. Uma criança, uma criança, todas as famílias”. Um homem lá na *tabanka*, que tinha muito gado, foi falar com meu pai. Ele tentou subornar meu pai com um touro de 7 anos, um touro grande, para não levar o seu filho para a escola. “Olha, eu tenho só este filho. Se esse filho vai para a escola, eu tô perdido. Porque esse filho que trabalha pra mim na agricultura, ele é que cuida do gado, minha vida é essa criança”. Porque na escola a criança vai de manhã, e só sai meio dia, às vezes só volta meio dia, até 14:00 horas, ou 15:00 horas, até sair 17:00 horas. Quer dizer, essa criança já não tá 100% do tempo na alçada do pai. E o momento em que o pai precisa de criança, de manhã, para ir na quinta [plantação], porque lá se você fizer agricultura, cultivar amendoim, ou milho, se não puser alguém para guardar aquilo os macacos estragam. É por isso que quando nasce o sol de manhã cedo, 07:30 a criança vai para o lugar guardar aquele campo. Pro macaco... e também pássaros. Arroz, estragam o arroz. Vão picar, e bater, estraga o arroz. Aquele milho também, aquele milho espiga. Começam a picar e estragar o milho. Então a criança tem que gritar e afugentar o pássaro, sempre. Quando você tem mais crianças, pronto,

consegue. Às vezes o campo é grande, uma criança não dá. Essas crianças ficam lá até 6 horas da tarde. Fica todo o dia. Porque não pode deixar os animais. Então eles saem 7 horas da manhã, e só regressam em casa 6 horas da tarde. E levam almoço para eles lá. Almoçam, à noite comem. Então se essa criança, agora, escola também é de manhã, mas se você tiver 4 filhos, obrigatório, então você tem que tirar uma criança para pôr na escola. É assim. Mas, agora, nossos pais, como souberam, esse administrador, o secretário lá da administração pública, estão lá porque foram para a escola. “Eu também vou pôr o meu filho e amanhã ele vai ser o chefe.” É assim que nós, toda essa gente, na nossa geração, Embalocunda, foi para escola até antes da independência.

Este relato aponta para o fato de que as escolas no território guineense não tinham seu foco nas populações autóctones, e que muitos dos *Fuladu* que tiveram acesso a ela só o obtiveram por pertencerem à família dos régulos da região de Gabú. No entanto, o simples fato de fazerem parte da família Embaló não era o suficiente para as crianças frequentarem a escola. De acordo com alguns interlocutores, a matrícula das crianças não era efetuada se essas não tivessem um nome de origem português, apesar de não haver nenhuma lei escrita que determinasse esse ponto. Sob a pena de não serem aceitas pelos professores em sala de aula, um interlocutor chegou a afirmar que esta imposição foi aceita pela elite *Fuladu*, entretanto alguns setores da sociedade fula não concordaram com a mudança no nome, como os *Lawbe*, que segundo ele se recusaram a colocar um nome português em seus filhos.

Já a estratégia adotada pelos Embalocunda foi a de dar um nome português às crianças, mantendo também o nome fula e o sobrenome. Desta maneira, o nome português era usado somente na escola, enquanto na comunidade a criança continuava a ser conhecida por seu nome fula. É comum encontrar homens mais velhos com um nome português e outro fula, como Antonio Serifo Embaló, Armando Mussa Embaló, João Braima Embaló, Agostinho Ussumane Só, Manuel Seidi Embaló, etc. No entanto, essa estratégia foi abandonada depois da independência, e já entre a geração mais jovem não há mais os nomes portugueses. Em nenhum momento de minha pesquisa em campo vi algum destes homens mais velhos

serem chamados pelo seu nome português. A forma como são tratados e como se apresentam é sempre pelo nome fula.

Cabe ressaltar que meu interlocutor que comentou sobre a não aceitação desta estratégia pelos *Lawbe* atribui a situação de pauperidade em que este grupo se encontra até hoje ao fato de não terem frequentado a escola, ignorando as relações que os portugueses tinham com os *Fuladu*. Assim, este seria um dos elementos mantenedores das diferenças sociais entre *Fuladu* e *Lawbe*, responsáveis pela perpetuação de relações hierárquicas entre os Fulas de Gabú.

Uma situação semelhante é notada por Hino (1993) entre os Fulas do Sudão, quando muitos percebem a importância do ensino formal para se alcançar posições de poder. Assim como os Embaló, cuja boa relação com os portugueses garantiu o acesso à escola por seus filhos, Hino narra que o líder fula da comunidade de Sirewu, uma pequena cidade com cerca de 5.000 habitantes, enviou na década de 1940 os jovens sob seu comando para estudarem em escolas devido a sua boa relação com a administração colonial britânica (*ibid.*, p. 81).

Se por um lado, conforme demonstrei no capítulo anterior, a ideia de ascensão do tronco da família Embaló descendente de Umaru Tchukael era vista pelo aspecto místico, por seu ancestral ter recebido bem as famílias dos *murus*, por outro alguns interlocutores atribuíam esta ascensão ao fato dos seus membros terem ido à escola. Gorko me afirmou com convicção que os filhos e netos de Umaru Tchukael estavam em melhores condições do que os de Monjur Embaló. Ele me disse que na época de Monjur não havia escolas na região. Já durante o período do regulado de Umaru, seu irmão mais novo, começaram a surgir escolas, e este enviou seus filhos e netos para estudarem, para permanecerem como a elite dos Fulas e assumirem posições de poder por meio dos estudos, já que este era o perfil dos administradores coloniais.

Entretanto, ao mesmo tempo em que muitos *Fuladu* me diziam que a escola era muito valorizada pelos Fulas, outros me informavam que, nos dias de hoje, muitos preferiam não estudar. Alguns interlocutores afirmaram que o estudo nos dias de hoje não permitia ganhar muito dinheiro, o que levava alguns Fulas preferirem atuar desde cedo no comércio do que passar alguns anos na escola. Esta informação colhida em campo vai ao encontro com o relatado por Matuk (2017) em sua pesquisa sobre os Fulas de Gabú, na qual seu interlocutor, Adulai Jau, afirma que “[...] existe uma certa resistência

e ceticismo dos Fula a respeito da forma educativa nacional [...] Talvez porque não veem uma correlação entre a formação e a saída para o mercado de trabalho” (Conversação pessoal com Adulai Jau, 4 de abril de 2016 *apud* MATUK, 2017, p. 229).

Conforme disse um dos meus interlocutores, o sr. Korka, se por um lado o aumento dos conflitos entre portugueses e PAIGC produzia maior número de postos escolares, ao mesmo tempo aumentava também o recrutamento de jovens nativos em idade militar para somar às fileiras das tropas portuguesas. E nesse sentido os *Fuladu* tinham que optar por um dos lados do conflito, alguns motivos foram fundamentais para que muitos jovens optassem por se alistar nas fileiras portuguesas em vez de aderirem ao PAIGC. Dentro os vários motivos, três foram frequentemente relatados por meus interlocutores: o primeiro motivo seria a disparidade entre o equipamento bélico do exército português e do PAIGC em um primeiro momento do conflito. A superioridade tecnológica nos armamentos só pendeu a favor do PAIGC nos anos finais do conflito, quando armamento vindo sobretudo do bloco soviético permitiu que o PAIGC superasse principalmente os aviões utilizados pelo exército português.

O segundo motivo diz respeito à posição política e econômica que a elite fula encontrava no contexto do colonialismo português. Seus régulos eram as autoridades locais que detinham a posse de terras, além de possuírem bens, sobretudo o gado, elemento tão importante para os Fulas e que não poderia ser arriscado naquele momento. A manutenção do status socioeconômico era a prioridade para a elite, e permanecendo os portugueses na administração, pelo menos em curto prazo, seus interesses não seriam afetados.

O terceiro motivo era de cunho mais imediato: além de receberem pagamento de salários permanecendo no exército português, coisa que não ocorria lutando nas fileiras do PAIGC, os relatos de meus interlocutores dão conta de que o jovem adquiria certo status perante a sociedade e, como me relataram alguns interlocutores mais próximos, maior prestígio com as garotas da *tabanka*.

Com o fim do conflito, abateu-se sobre os combatentes de ambos os lados um pessimismo com os rumos que o país tomou. Entrevistando homens fulas mais velhos, não foram poucos os que se lamentavam pela situação do país após a independência. Muitos me relataram que sentiam saudades dos tempos em que os portugueses administravam o território da Guiné-Bissau. E todos

estes interlocutores afirmam que conhecem pessoas que lutaram ao lado do PAIGC e que hoje se arrependem. Matuk (2017) entrevistou em Gabú um homem fula que lutou ao lado do PAIGC por convicção ideológica e, da mesma forma como narrado por meus interlocutores, ele se arrependeu da luta, afirmando que a independência não foi positiva para a Guiné-Bissau. Este ex-combatente relata o seguinte:

Para mim a luta de libertação danou muito. Nossa! Fez muitos danos porque nós trouxemos a independência e a demos aos bandidos. Os que lutaram mesmo não estão reconhecidos, ficam na mata, não temos nada com a política, eles não pagam bem, são só bandidos. Os deputados não contam a verdade, mas mentira, só mentira, cada um para a própria barriga. (*ibid.*, p. 248)

A participação de vários grupos étnicos da Guiné-Bissau, mas principalmente de Fulas, ao lado dos portugueses, se deu dentro de um agrupamento militar criado especialmente para abrigar tais grupos, os chamados comandos africanos. Sobre eles, Moema Parente Augel afirma: “Os Fulas têm até hoje a reputação de terem sido condescendentes com o regime colonial português. Durante a guerra colonial, Portugal recrutou sobretudo entre eles os ‘comandos africanos’, temidos por sua **crueldade** na luta contra a guerrilha anticolonial” (AUGEL, 2007, p. 56, grifo meu).

Os comandos africanos, instituídos pelos portugueses durante o período da luta de independência, eram grupos armados compostos por nativos e que davam apoio militar ao exército português. Este agrupamento militar foi criado por António de Spínola, governador militar da Guiné portuguesa entre 1968 e 1973 e que se tornaria o primeiro presidente de Portugal após a Revolução dos Cravos. Abordando o mandato de Spínola, Fátima da Cruz Rodrigues afirma:

Outra especificidade do seu mandato foi ter criado os comandos africanos, uma força de elite estruturada de modo semelhante às unidades de comandos já existentes na Guiné e nos outros dois territórios em guerra. Na Guiné, essas forças eram exclusivamente formadas por africanos, incluindo os seus oficiais, e tiveram um papel determinante em operações levadas a cabo não só no seu território

de origem, mas também na Guiné Conacri e no Senegal. A Guiné foi também o único território onde foram constituídos dois destacamentos de fuzileiros especiais africanos. (RODRIGUES, 2012, p. 136)

Nos comandos africanos, não eram recrutados somente *Fuladu*. *Futa-Fulas*, Mandingas, entre outros grupos também lutaram ao lado dos portugueses. Ao mesmo tempo, nem todos os *Fuladu* lutaram nos comandos africanos, apesar de a maior parte deles ter apoiado os portugueses. Um dos meus interlocutores em Pitche era o sr. Sampulo Embaló, um antigo combatente dos comandos africanos. Ele me mostrou uma série de documentos, dos quais ele se orgulhava muito, e em que era possível acompanhar sua trajetória nas Forças Armadas Portuguesas. O sr. Sampulo fazia parte do Batalhão de Caçadores 3883, Pelotão de Milícias número 323. Durante o conflito contra o PAIGC, Sampulo afirmou que o Batalhão de Caçadores contava com 500 soldados. Pitche também contava com um regimento de cavalaria. Segundo seu relato, em seu Pelotão havia alguns poucos portugueses, e a maioria era de africanos. Já na cavalaria, eram todos portugueses. Ele entrou para o Comando em 1970, fez 6 meses de um curso militar e logo em seguida foi para a frente de batalha.

Em certo momento, mostrando-me seus documentos, sua euforia se transforma em frustração. Ele me mostrou um bilhete de identidade. Não pude identificar com clareza se era um documento de identificação militar ou se era realmente um documento que dava a ele a cidadania portuguesa, mas ele me afirmou que aquele era um documento que era fornecido a todo Fula que entrava no exército. “É um documento de identidade português”, me afirmou ele. A frustração dele neste caso era que, mesmo com um documento de identidade português⁷, ele não tinha conseguido a sua “reforma”, ou seja, a sua aposentadoria. Ele me relatou que tinha muita raiva dos portugueses por causa disso, mesmo depois de ter lutado ao lado deles, só os soldados “brancos” conseguiram a aposentadoria, e a dele foi negada.

Apesar de ter lutado contra o partido de Amílcar Cabral, hoje, curiosamente, o sr. Sampulo Embaló e toda a sua família são

7 Segundo Lourenço Cá (2005) “com a abolição formal do Estatuto do Indígena [...] não houve praticamente nenhuma mudança significativa. Todos os africanos das colônias foram declarados cidadãos portugueses, contudo foram emitidos bilhetes de identidades diferentes” (*ibid.*, p. 36).

eleitores do PAIGC. Como chefe de moranço, ele é quem determina qual partido sua família vai apoiar. Conforme relatei no primeiro capítulo, todos os membros da família devem obediência ao chefe de família dentro de uma estrutura social muito hierarquizada. E esta obediência não se dá apenas no campo das ordens de trabalho ou dos compromissos matrimoniais que o chefe de família negocia (BRITO, 1957b, p. 304): o apoio político também é um fator determinado pelo chefe de moranço.

A moranço da qual o sr. Sampulo é o “homem grande” (ou *mawdo pullo*, cuja tradução significa Fula mais velho) se chama Aladji Mounde, nome do fundador desta moranço. Foi nesta moranço que fiquei hospedado, o sr. Sampulo foi o meu *djári gyam* (um termo em idioma fula que significa algo como anfitrião, aquele que recebe e cuida de uma visita). É uma moranço muito grande, cujo espaço físico não é contínuo devido ao corte de ruas que passam por dela.

Da mesma maneira que a moranço Aladji Mounde é eleitora do PAIGC, na moranço do deputado da família Embaló, que tive a oportunidade de entrevistar, todos votam no PRS. Já na moranço do sr. Issa, um outro interlocutor muito próximo em Pitche, todos votam no MADEM-G15 (Movimento de Alternância Democrática), ou seja, quem determina o apoio político de uma moranço é o seu chefe, e todos os membros da família o seguem. É a palavra do líder, do velho, do “homem grande” que determina as ações políticas e preferências partidárias de toda a família/moranço. E dentro da hierarquizada estrutura da comunidade fula, seria muito difícil um membro não seguir a indicação do seu líder mais velho.

As três moranços se localizam em Pitche, em áreas muito próximas umas das outras, e apesar de cada uma ter uma preferência distinta no campo político as três nunca entraram em conflito por questões partidárias. Já presenciei discussões acaloradas entre membros jovens da família, dividindo-se sobre o apoio ou não ao então governo do PAIGC, mas nada que pudesse causar um confronto físico ou o rompimento de relações familiares. Os meus interlocutores sempre me afirmavam que, apesar de cada uma ter sua preferência, todos ali ainda continuavam a ser da família Embaló. Além disso, eles me deixaram entender que, qualquer que seja o partido político que vença as eleições, uma parte da família Embaló certamente terá conexões com o poder estatal.

3.7 Os Fuladu no pós-independência da Guiné-Bissau

O pós-independência, para os *Fuladu*, foi um período de medo e incertezas. O inimigo havia vencido a guerra e o governo avançava sobre os pilares da sua estrutura hierárquica: os régulos e os líderes mais destacados na luta, além dos Fulas de alta patente, começaram a ser perseguidos e mortos. O blog “Luís Graça & Camaradas da Guiné”⁸ tem como foco a compilação de informações sobre a guerra de independência da Guiné-Bissau por meio da ótica dos ex-combatentes portugueses. Em um levantamento sobre os fuzilados pelo PAIGC, o blog cruzou os dados de algumas fontes⁹ e listou o nome de 10 régulos assassinados pelo PAIGC¹⁰. Isto ocorreu ao término dos confrontos, quando as tropas portuguesas se retiraram do território guineense. Segundo alguns interlocutores, havia um acordo entre Portugal e o PAIGC para tratar de maneira digna os combatentes dos comandos africanos, o que, segundo eles, não foi cumprido por parte do PAIGC. Logo após a retirada das tropas portuguesas, teria sido iniciado um processo de acusação de “crueldades” cometidas pelos comandos africanos e a consequente perseguição àqueles que lutaram neles. Um trecho do blog traz um depoimento interessante sobre este momento:

Sobre o comportamento dos “comandos” africanos em operações, o Furriel Comando Júlio Jaquité (Ob cit pp ‘351) afirma:

Quando o Luís Cabral, em certo dia, na TV em Lisboa, afirmou que os comandos africanos eram assassinos, eu

8 Disponível em: <<https://blogueforanadaevaotres.blogspot.com/>>.

9 A saber, 1) o livro “Ordem para matar – dos fuzilamentos ao caso das bombas da embaixada da Guiné”, de autoria do tenente-coronel Queba Sambu, um membro do alto escalão do PAIGC que fugiu para Portugal durante o governo de Nino Vieira e escreveu em seu livro como ocorreram os fuzilamentos, além de apresentar alguns nomes dos fuzilados; 2) levantamento da Associação Portuguesa dos Antigos Combatentes da Guiné; 3) a lista de mortos divulgada pelo PAIGC no jornal *Nô Pintcha* na edição de 29 de novembro de 1980.

10 Os régulos listados como mortos por fuzilamento são: Alarba Baldé, Coio Baldé, Demba Julde Baldé, Galo Baldé, Joaquim Baticã Ferreira, Mamadu Bonco Sanhá, Samba Ganha Baldé, Sambel Baldé, Sambel Coio Baldé, e Sancum Baldé. Disponível em: <<https://blogueforanadaevaotres.blogspot.com/2009/12/guine-6374-p5415-os-nossos-camaradas.html>>.

telefonei para essa estação de televisão e perguntei como é que se fazia um programa daqueles sem nos convidar.

Os “comandos” africanos, em relação à população, não matavam ninguém; e, quando prendíamos militares do PAIGC, éramos obrigados a entregá-los no Comando-Chefe para serem ouvidos. Era expressamente proibido matar alguém no mato.

E este graduado esclarecia ainda:

[...] quando alguém era feito prisioneiro ninguém o podia magoar, pois era punido, tanto disciplinarmente, como em Tribunal Militar, que existia em Bissau e funcionava. Estas eram as ordens do General Spínola, que eram cumpridas. A alguns prisioneiros até era dada uma casa e arranjado emprego.[...]¹¹

Diferentemente da visão apresentada por Augel (2007), na qual a autora afirma que os comandos africanos eram temidos por sua “crueldade”, aqui neste relato eles são representados de uma outra forma, como um grupo que não assassinava os militares rendidos do PAIGC e que cumpriam as ordens dos seus superiores entregando os capturados à sua chefia.

Muitos combatentes dos comandos africanos fugiram para o Senegal por medo de represálias, mais especificamente para a região da Casamansa, onde outros Fulas os receberam e lá constituíram outras famílias. Porém, nem do outro lado da fronteira os *Fuladu* puderam permanecer tranquilos. Segundo nossos interlocutores, havia um acordo informal entre PAIGC e o governo do Senegal para permitir que algumas tropas militares da Guiné-Bissau pudessem entrar na região da Casamansa para recapturar os combatentes acusados.

Apesar de não ter alta patente, o sr. Sampulo foi um dos soldados que fugiu para Casamansa por receio das perseguições aos combatentes dos comandos africanos. Ele relata o seguinte:

Eu fui, fugi, fui pro Senegal. Porque tinha medo de me matarem. Fiquei com medo. Fiquei lá 12 meses. Meus

¹¹ Disponível em: <<https://blogueforanadaevaotres.blogspot.com/2009/12/guine-6374-p5415-os-nossos-camaradas.html>>. Acesso em: 12 set. 2019.

colegas, muitas pessoas fugiram, foram pro Senegal. Alguns ficaram lá. Eu voltei. Depois que eu voltei, 6 anos depois, voltou a democracia. Democracia é quando as pessoas têm direito na terra. Depois de 6 anos democracia vem. Eu voltei porque teve uma parte da minha família que estava na luta no PAIGC. Eles foram me buscar no Senegal. Ele foi me procurar, veio me trazer. “Fica sentado aí, ninguém vai fazer-te mal.” Meu parente no PAIGC me ajudou a voltar. Mas Fula no PAIGC é fraco, muito pouco.

Outros dois interlocutores me relataram como foi a fuga de seu pai, Duarte Embaló, irmão do régulo de Pitche naquela altura e figura muito respeitada na *tabanka*, perseguido pelo PAIGC logo após a independência. Segundo meus interlocutores, com o fim da guerra e a vitória do PAIGC, foi instituído um tribunal para condenação e fuzilamento de pessoas que colaboraram com os portugueses. O PAIGC indicou um chefe de seção para a região de Gabú, que seria o responsável administrativo. Este homem era um Fula, que havia morado durante muitos anos na casa de Duarte. Em uma determinada reunião, fora decidido que, à meia-noite do dia seguinte, os soldados do PAIGC iriam até a casa de Duarte para prendê-lo e executá-lo. Porém o chefe de seção ficou em uma situação muito delicada. Como ele poderia deixar o irmão do régulo ser assassinado? Como as pessoas olhariam para ele? Seria muita traição, segundo meus interlocutores. Com isso em mente, ele foi em segredo até Duarte e o avisou para fugir. O plano foi elaborado. Duarte se vestiu como um caçador (interessante notar que, conforme demonstrei no segundo capítulo, alguns interlocutores afirmaram que a família Embaló era originalmente, composta por caçadores) para andar pela mata sem ser percebido. À noite ele rezou para Allah, e no horário e local combinados ele se encontrou com uma pessoa de confiança deste chefe de seção, na garupa de uma bicicleta foi levado até o Senegal, onde veio a falecer anos mais tarde após um edema cerebral sofrido em uma queda de moto.

A importância dos laços familiares nos dois relatos anteriores foi o fator que definiu o destino de Sampulo e de Duarte. Em ambos o pertencimento à família foi mais importante do que as disputas sobre partidos e posições políticas. Em alguns casos, existe até mesmo um incentivo para que membros da família ocupem posições em agremiações distintas para se proteger mutuamente. Ouvi durante

meu trabalho de campo um relato que deixa bem claro como esta estratégia pode ser pensada por alguns membros de uma determinada família fula.

Um interlocutor em Bissau (mantereí aqui o sigilo do nome) é um político muito bem-sucedido, tendo ocupado diversos cargos de alto escalão no Estado guineense. Ele saiu da Guiné-Bissau ainda na década de 1980 para estudar na Europa e, após ter se formado, retornou à sua terra natal. Ao voltar à Guiné-Bissau, o pluripartidarismo já havia sido implementado e, segundo ele, sua vocação sempre foi para a política, então decidiu se filiar a um partido político. Seu tio, um experiente combatente que lutou nas fileiras do PAIGC, fazia parte do Bureau Político do Partido, por esta afinidade familiar ele decidiu se filiar na mesma agremiação em que seu tio atuava. Ele foi até a casa deste comunicar a decisão e pedir apoio para o início da sua jornada na política. Seu tio o ouviu pacientemente, mas sua resposta teria causado surpresa em meu interlocutor: “Quer estar no poder junto comigo? Então não milite no meu Partido. Vá para outro. Vou dar-te apoio.” Ao insistir no porquê de não poder entrar no PAIGC, seu tio replicou: “Hoje o PAIGC está no governo, amanhã pode não estar.”

Meu interlocutor entendeu o objetivo de seu tio e se filiou a um partido de oposição, no qual permanece até hoje. É possível perceber que, independentemente da situação política, o objetivo é sempre ter algum membro da família com possibilidade de poder ajudar e proteger aqueles que lhe são próximos. E não só a proteção familiar é importante. Permanecendo dentro do aparelho estatal os *Fuladu* garantem melhor diálogo entre Estado e o poder tradicional, na figura dos régulos, que por sua vez são aqueles que influenciam diretamente a sociedade fula, negociando com agentes do Estado benefícios para seu grupo.

Estes relatos podem transmitir a falsa impressão de que Estado e grupos familiares quase que se tocam nas atuações destes políticos, como se fossem um terreno único no qual o agente público transita da mesma maneira. No entanto, a atuação desse agente se dá de maneira distinta no âmbito público e no âmbito privado. Peter Ekeh (2016) afirma que na visão “ocidental” os domínios público e privado são regidos por uma base moral em comum, e que “[...] o que é considerado moralmente errado no domínio privado também é considerado moralmente errado no domínio público” (*ibid.*, p. 420).

No entanto, no escopo do campo político do continente africano, cada domínio tem a sua moralidade, e em cada um o político se relaciona com um público distinto. Um público cívico no âmbito público, e um público primordial no âmbito privado¹², distinção criada a partir de heranças da ideologia colonial (*ibid.*, p. 427).

Essa moralidade distinta das esferas possibilitaria o que Jean-François Bayart (1993) chamou de “política do ventre”, política esta em que o agente público se aproveita de sua posição dentro do Estado para sugar recursos diretamente para si, ou para se aproveitar de situações em que ele usa o poder público em benefício próprio. O relato do ex-combatente à Viviana Matuk (2017) em que ele afirma que “os deputados não contam a verdade, mas mentira, só mentira, cada um para a própria barriga” (*ibid.*, p. 248) mostra como essa analogia do “comer” em relação à apropriação dos recursos do Estado está difundida em vários cantos do continente africano. Desse modo, segundo Ekeh (2016, p. 447), a fidelidade moral do político está direcionada para o público primordial, que pode ser seu grupo étnico, família, clã, ou outro agrupamento de origem, enquanto a sua relação com público cívico, cujos frouxos laços se dão por intermédio do Estado, se dá por meio de um relacionamento amoral entre o agente público e o público cívico.

Um outro assunto que surgiu, durante minha estadia em Piche no escopo das frequentes conversas sobre as perseguições que ocorreram após a independência, foi uma questão apontada por um jovem da cidade que me chamou muito a atenção: as valas comuns no período imediato do pós-independência.

Chamarei este jovem de Sana. Ele tem muito ódio do PAIGC. Para ele, nenhum Fula das famílias perseguidas deveria apoiar este partido. Seu pai lutou ao lado dos portugueses, ficou exilado na Casamansa e voltou após alguns anos. Sana me disse que todas as vezes que seu pai contava histórias sobre os ataques do PAIGC às *tabankas*, ele chorava, passava mal. Tão forte era a emoção de seu pai ao contar as histórias que Sana achava que ele poderia morrer a

12 Segundo Ekeh (2016) “o público primordial é moral e funciona de acordo com os mesmos imperativos morais do domínio privado”, enquanto “o público cívico na África é amoral e lhe falta o imperativo moral generalizado que funciona no domínio privado e no público primordial” (pp. 421-412). Osaghae (2016, p. 492) analisa a teoria de Ekeh e afirma que o público primordial tem ênfase nos deveres, enquanto o público cívico enfatiza os direitos.

qualquer momento enquanto as relatava. Para Sana, apoiar o PAIGC é ir contra a memória da família, e ele afirmou que iria odiar o PAIGC “até o fim da alma” dele.

Sana me perguntou se eu já havia ido a Buruntuma, saindo de Pitche. Respondi-lhe que não. Ele me informou que no caminho existe uma ponte, chamada Ponte Caium. Segundo ele, o nome desta ponte se deve a uma prática do PAIGC contra os ex-combatentes: colocava-se o condenado vendado em cima da ponte e em seguida ele era fuzilado e caía no rio. Daí o nome: “Cai um”.

Durante nossa conversa, chegou um vizinho de Sana, militante antigo do PAIGC. De uma maneira um pouco agressiva, ele trouxe um banquinho até nós, sentou-se e começou a ofender Sana (em tom de piada), chamando-o de macaco e dizendo que ele não sabia de nada. Como o clima ficou “estranho”, resolvi ir embora. Antes de ir, Sana me puxou para um canto e me disse: “se você quiser pesquisar sobre o assunto [das valas comuns], faça em sigilo. Se os homens do PAIGC sabem o que você está procurando, te matam”.

Um segundo interlocutor, um senhor de meia idade da família Embaló, também nutrindo uma grande aversão ao PAIGC, me contou que, quando era pequeno, seu irmão mais velho o enviou para estudar em Bafatá. Um dia, quando ele estava na escola, ele viu o exército trazendo os fugitivos capturados na Casamansa amarrados um a um “como se fossem gado”, segundo suas palavras. Ele também se referia a todo momento ao PAIGC como “terroristas” e afirmava que os presos eram submetidos a um tratamento cruel. A esta memória de infância, ele acrescentou um relato no qual muitos combatentes capturados pelas tropas do PAIGC na Casamansa eram levados até a *tabanka* de Farim, na região de Oio, e lá eram colocados todos juntos dentro de um galpão e trancados, morrendo por asfixia. “Essas execuções por sufocamento dentro de um galpão era como faziam os nazistas com os judeus”, me disse ele.

Um outro relato que vai ao encontro desse pode ser encontrado em um blog¹³ que também aborda o assunto dos fuzilamentos. Segundo o autor do blog, o conteúdo da entrevista foi obtido e traduzido do *kriol* para o português por ele por meio de uma fita K7, na qual um agente não identificado entrevista o então chefe do

13 Link do blog disponível em: <<https://joangopy.skyrock.com/464952668-Fuzilamentos-dos-Comandos-Africanos-Guineenses.html>>.

departamento do Estado-Maior da Guiné-Bissau, André Gomes, um dos comandantes de destaque do PAIGC durante o período de luta armada. O longo relato mostra como foram feitas as reuniões, cita nomes de personagens presentes nelas e os meios de execução dos fuzilamentos. Cita também a escolha do local para as execuções sumárias (“região de Oio no sector de Portugol”). Especificamente sobre o caso das mortes por asfixia, o agente que entrevista André Gomes relata o que segue:

[...] Mas tenho a informação através de uma missiva de José Sanha vinda de Ingoré, que foram capturados no Sénégal 900 antigos comandos africanos e estão detidos em Farim, e mesmo um primo meu que tinha ido fazer cerimônia de choro [*cerimônia fúnebre*], caiu na armadilha montada por elementos de segurança de Buscardino [*António Alcântara Buscardine, Secretário-geral do Comissariado do Interior*].

Desloquei-me até Farim, encontrei com um dos 10 sobreviventes dos 900 encarcerados sem “ar” para respirar que me disse: Irmão! Se tivesses vindo ontem nesta prisão improvisada, lá sabias que um ser humano tem força, onde me explicou que descobriu um buraco onde consegui meter o nariz, porque estávamos pior que sardinha enlatada e outros que não tiveram sorte e não conseguiram sobreviver dando cabeçadas nos quatro muros, porque não tinham ar para respirar e morreram, foram 890 pessoas.¹⁴

Tentando obter mais informações sobre as execuções dos ex-combatentes dos comandos africanos, tentei conversar com muita gente, mas a maioria ou não falava sobre o assunto ou dizia que isso era perigoso, que eu não perguntasse a ninguém sobre o tema. Perguntei sobre o assunto a um interlocutor, que me disse que isso era arriscado, que eu deixasse essa ideia para lá. Sem muitas chances de obter mais pistas, acabei por desistir.

Após minha estadia em Pitche, voltei de carona para Bissau com este mesmo homem que havia negado a mim melhores

14 Disponível em: <<https://joangopy.skyrock.com/464952668-Fuzilamentos-dos-Comandos-Africanos-Guineenses.html>> . Acesso em: 1 jul. 2020.

informações sobre as execuções. Na estrada que liga Oio a Bissau, meu interlocutor, que dirigia o carro, parou o veículo. Eu estava do seu lado no banco dianteiro. Ele abriu o vidro e, quase encostando o antebraço em meu nariz, apontou para fora do carro: “Tás a ver essa *bolanha*¹⁵?” Eu disse que sim. Era uma grande plantação de arroz. Atrás dessa *bolanha* enorme havia uns montes de terra compridos, horizontais, a cerca de 1 km da estrada: “Vês aqueles montes de terra ao fundo?” Eu via, mas não fazia ideia do que seriam esses montes. Ele então afirmou que aqueles montes de terra eram valas comuns, nas quais jaziam muitos corpos de ex-combatentes. Foi uma sensação arrepiante. Segundo ele, na época dos fuzilamentos aquela estrada não existia, era um local muito distante, considerado pelos soldados do PAIGC um local propício para o fuzilamento e a ocultação dos cadáveres em valas comuns. Ele não ficou muito tempo com o carro parado. Não tive nem a mínima chance de tirar uma foto do local. Ele me disse: “Você nunca poderia vir aqui sozinho. O PAIGC ia achar estranho. ‘Que você está a fazer aqui?’ É muito perigoso”. Depois desse momento, seguimos viagem e meu interlocutor não tocou mais no assunto.

Os fuzilamentos dos soldados que lutaram nos comandos africanos ocorreram durante o primeiro governo da Guiné-Bissau, sob o comando de Luís Cabral. Quando Nino Vieira lidera um golpe de Estado na Guiné-Bissau para destituir Luís Cabral, a questão das valas comuns vêm à tona. Meu interlocutor me disse que logo após o golpe a imprensa foi chamada e foram tiradas fotos de algumas ossadas que, segundo ele, chegaram a ser publicadas em alguns jornais. Este teria sido o único momento em que o Estado guineense admitiu falar sobre estes crimes. Segundo este interlocutor, o interesse na divulgação das valas comuns não tinha por objetivo solucionar as mortes ou punir culpados. O motivo de se chamar a imprensa, inclusive internacional, para mostrar a existência das valas comum é que Nino Vieira precisava de elementos para justificar seu golpe, e os fuzilamentos levados a cabo pelo PAIGC (e, segundo Nino Vieira, orquestrados por Luís Cabral) eram a justificativa perfeita para a opinião pública se voltar contra a crueldade do presidente deposto, apoiando então o novo presidente.

15 *Bolanha* é uma palavra em *kriol* que designa um local de plantio, mais especificamente um local de plantio de arroz (arrozal).

Na edição de 29 de novembro de 1980, o jornal estatal *Nô Pintcha* admitia os fuzilamentos e a ocultação dos corpos em valas comuns, além de trazer o nome de algumas das pessoas fuziladas. A reportagem do *Nô Pintcha* fala em 500 pessoas assassinadas nas matas de Cumeré, Portugole (Portugol) e Mansabá, muitas delas de origem Fula. No ano de 2015, Viviana Matuk entrevistou Moreira Dauda Embaló, um descendente do antigo régulo Monjur Embaló, e que atuou como régulo interino do regulado de Tchanha durante sete anos. Nesta entrevista, Dauda Embaló afirmou que “[...] o PAIGC, depois de tomar a independência, entrou e caçou só os Fula e houve logo um período migratório. Os Fula migraram para o Senegal, fugiram daquelas barbaridades de matanças e... tudo isso aconteceu só com os Fula.” (MATUK, 2017, p. 246).

Eu ouvi muito em campo também que a perseguição do PAIGC ocorreu somente contra os Fulas, entretanto cabe ressaltar que os fuzilamentos não tiveram como objetivo a limpeza étnica, visto que morreram também muitos outros que não eram Fulas e que faziam parte dos comandos africanos. Além disto, os próprios interlocutores afirmam que quem foi perseguido foram aqueles de alta patente e os que se destacaram nos comandos africanos, enquanto a população que não se envolveu no conflito, não foi alvo de perseguição por parte do PAIGC.

Nos dias atuais, não há na Guiné-Bissau perseguições nem conflitos de cunho étnico que possam ameaçar a integridade física de nenhum dos povos que compõem o país. Mais especificamente sobre os Fulas, não há nenhuma movimentação política no sentido de se formar uma agremiação política exclusivamente de cunho étnico. Isso não significa que as mesmas elaborações sobre “tribos”, cunhadas durante o período colonial e que foram reproduzidas durante a luta de libertação pelo PAIGC na figura de seu líder Amílcar Cabral, não encontrem ressonância no atual jogo político do país. O debate sobre as questões étnicas do país por meio de acusações de “tribalismo” permanece vivo e ainda assombra o imaginário político.

A conturbada eleição presidencial que elegeu Umaro Sissoco Embaló (MADEM-G15) como presidente do país em dezembro de 2019 teve na questão étnica um dos pontos que seu adversário na ocasião, Domingos Simões Pereira (PAIGC), apontava como negativo para o futuro do país. Acusando Sissoco Embaló de ser

um representante do “tribalismo”, já que ele sempre deixou clara sua filiação étnica como um Fula, Simões Pereira tentou convencer o eleitorado de que o fator de união nacional seria o fato de todos serem, acima de tudo, guineenses. Afirmar-se como um Fula seria, portanto, rachar a nação com escolhas que visariam ao benefício político de seu próprio grupo étnico.

No entanto, Sissoco Embaló adotou uma estratégia que se mostrou exitosa ao fim das eleições: ele não só continuou a reafirmar a sua filiação étnica como também procurou demonstrar para o eleitorado que seu adversário e o partido até então no poder (o PAIGC) representavam a minoria da população. Vale a pena citar aqui um aspecto do último debate entre os candidatos, transmitido ao vivo pela TGB (Televisão da Guiné-Bissau): segundo as regras do debate, tantos os jornalistas que fariam as perguntas quanto os candidatos se comunicariam em português. Tal regra foi seguida por Simões Pereira e pelos jornalistas. Porém, surpreendendo a todos, Sissoco Embaló se comunicou o tempo todo no idioma *kriol*. Esse fato foi bastante simbólico: o português, idioma oficial da Guiné-Bissau, é falado por uma minoria, enquanto o *kriol* é a língua franca do país, por meio da qual os diversos povos se comunicam entre si. Essa atitude mostrou um descolamento de Sissoco da imagem de um político elitista para se aproximar de uma imagem de um político mais próximo do seu próprio eleitorado, seja pelo idioma falado pela grande maioria da população, seja pela filiação étnica, já que a maioria da população guineense também se vincula a algum grupo étnico.

A eleição de Sissoco Embaló para a presidência da Guiné-Bissau não significa, pelo menos de maneira mais imediata, que seu grupo étnico será beneficiado pelas políticas de Estado. No entanto, ter no cargo executivo mais alto do país um político que reafirma sempre que possível a sua identidade étnica certamente vai continuar contribuindo para que seus adversários o acusem de ser um “tribalista”. O jogo político da Guiné-Bissau permanece ainda muito complexo e o elemento étnico, fomentado e reelaborado durante o período colonial e instrumentalizado durante a luta de independência, ainda será um fator de suma importância para se compreender as relações entre atores políticos e os diversos grupos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que é possível perceber ao finalizar este trabalho é que, ao mesmo tempo que os exemplos citados apontam os Fulas de Gabú como uma sociedade heterogênea, não sendo possível se referir a este grupo sem pelo menos identificar de qual setor/camada/classe estamos tratando, também não é possível negar a existência da agência da ideia de etnia. No anseio de não reproduzir categorias coloniais, é necessário um certo cuidado para não seguir por um caminho inverso, negando a operatividade da etnicidade dentro desta comunidade.

O uso das categorias étnicas pode ser percebido, por exemplo, nos formulários e documentos oficiais do Estado guineense, que utiliza as mesmas divisões étnicas implementadas durante o período colonial. Nesse sentido, vale observar que no último censo populacional da Guiné-Bissau, datado do ano de 2009, a população foi catalogada em termos geográficos (locais onde vivem), idade, sexo, e também pela etnia. Até o censo de 2009, a etnia Balanta era a mais numerosa da Guiné-Bissau, no entanto a partir da divulgação do último censo os “Fulas” aparecem como a etnia com mais pessoas no país, com 28,5% da população total (GUINÉ-BISSAU, 2009b). A pesquisa não aponta em nenhum momento se esses Fulas são *Fuladu*, *Futa-fulas*, ou *Djabe*, não foi possível perceber por meio dos dados do censo as diferenciações entre os vários segmentos dos chamados Fulas.

Após apontar alguns elementos de diferenciação entre os Fulas de Gabú, focando sobretudo no segmento com o qual convivi durante a realização do trabalho de campo, busquei salientar a necessidade de se levar em consideração as relações entre os *Fuladu*, os *Futa-fulas* e os *Djabe* para que se possa compreender como os primeiros se mantêm como a elite dos Fulas. Cabe, no entanto, apontar um elemento que tem potencial de modificar as relações entre os segmentos fulas, que é a imigração. Em um país onde a etnia Balanta sempre foi maioria em termos numéricos, o apontamento do censo para os números nos quais os Fulas se tornaram os mais numerosos indica um fenômeno que não pode ser compreendido somente observando a realidade dentro das fronteiras da Guiné-Bissau.

Segundo o censo de 2009 (GUINÉ-BISSAU, 2009c), havia na Guiné-Bissau um total de 37.230 pessoas estrangeiras, 35.914 delas

eram cidadãos guineenses. Deste total, 49,1% dessas pessoas são oriundas da Guiné-Conacri. O estudo faz a divisão dos imigrantes de acordo com sua nacionalidade e não faz nenhuma referência à autodeclaração étnica dessas pessoas. No entanto, o aumento expressivo no número de Fulas de acordo com o censo pode talvez apontar para a entrada de muitas pessoas que poderiam ser encaixadas dentro deste grupo étnico e mais especificamente como *Futa-fulas*, já que estes são oriundos da Guiné-Conacri. Este tema da imigração como um pano de fundo para as relações entre *Fuladu* e *Futa-fulas* é um ponto que pretendo explorar melhor em uma futura continuidade desse trabalho, por ser um tema que muitos dos meus interlocutores comentaram por diversas vezes durante a pesquisa de campo.

Aminata Djaló (2017), ao realizar sua pesquisa em Bissau, no bairro de Pefine, notou um fluxo migratório de pessoas vindas sobretudo da Guiné-Conacri, a maioria delas identificadas como Fulas. Se, por um lado, o fato de se declararem Fulas e falarem o idioma de muitos habitantes da Guiné-Bissau é um fator que permite melhor integração dessa população no novo país, por outro esses são estigmatizados pela condição de imigrantes, sendo pejorativamente chamados de *nanías*.

Ainda segundo a autora, a origem desse termo tem duas histórias diferentes. A primeira diz respeito à época da guerra de libertação, quando os soldados do PAIGC, instalados na Guiné-Conacri, iam buscar água em um poço da *tabanka* vizinha ao local onde estavam instalados. As crianças da *tabanka* deixavam sempre os militares se abastecerem de água primeiro, mas esses sempre deixavam a roda do poço molhada, levando o responsável pelo poço a acreditar que as crianças não estavam sendo cuidadosas. Estas se defendiam, apontando para os militares e afirmando para o responsável pelo poço "*n'djenania*", que no idioma sosso significa "aqueles lá é que fizeram". Com o tempo, os militares passaram a chamar de maneira pejorativa aquelas crianças da mesma maneira, simplificando o termo para "*nania*", termo com o qual passaram a se referir aos habitantes de toda a Guiné-Conacri.

Uma segunda versão diz que os *Futa-fulas*, ao chegarem à Guiné-Bissau e serem questionados sobre quando haviam chegado, respondiam "*co nahnem nih*", que em fula significa "agora há pouco". Estes começaram a ser chamados de "*nahnem nih*", termo

que posteriormente teria sido deformado para “*nania*” (DJALÓ, pp. 124-125). Seja qual for a versão, o fato é que esse termo é extremamente pejorativo e tem conotação muito negativa, pois estigmatiza os imigrantes fulas da Guiné-Conacri.

Durante minha estadia em Bissau, alguns interlocutores falavam da imigração destes Fulas conacri-guineenses como um problema. Um deles, um senhor fula que era o dono da pousada onde me hospedei na capital, me dizia sobre a diferença entre os idiomas dos *Fuladu* e dos *Futa-fulas*. Segundo eles, os *Futa-fulas* (incluindo aí tanto os recém-imigrados, quanto os já estabelecidos na Guiné-Bissau há longa data) não se esforçam em falar o idioma da região de Gabú. Nas palavras dele: “Se há 100 fulas do Gabú conversando, e chega somente um *Futa-fula* para conversar, todos conversam na língua fula de Conacri por causa dele”. Este interlocutor me relatou isto lamentando o fato de que o idioma fula de Gabú estava sendo deixado para trás, substituído aos poucos pelo idioma fula da Guiné-Conacri, devido ao aumento do número de imigrantes.

O estigma da violência algumas vezes também era associado a eles, não pelo fato de eles se declararem Fulas, mas por serem estrangeiros. Conversando com uma senhora fula na cidade de Bissau (ela é esposa do proprietário do apart-hotel que citei no parágrafo anterior), ela me falou sobre a sensação do aumento da violência com a imigração de pessoas de outros países. Para ela, sobretudo os de Guiné-Conacri, cometiam alguns crimes. “Mas eles não são Fulas também?”, questionei. Ela me respondeu: “Sim, mas são de Conacri. Não são *fidjus di guiné*. *Fidjus di guiné* não fazem isso”¹⁶. Além da questão da violência, essa senhora também mostrava preocupação pelo fato de esses estarem formando um grupo economicamente representativo, já que boa parte dos pequenos comércios da cidade eram geridos por imigrantes da Guiné-Conacri, fato este também notado por Djaló (2017). “O que vai sobrar para nós?”, dizia ela, referindo-se aos espaços ocupados na economia local pelos imigrantes.

Em Pitche também pude perceber o fluxo desses imigrantes, principalmente pelo fato de as fronteiras com o Senegal e a Guiné-Conacri estarem próximas deste setor. Para um de meus interlocutores, a imigração destes *Futa-fulas* vindos da Guiné-Conacri era facilitada

¹⁶ *Fidjus di guiné* é a expressão em kriol para guineenses, ou filhos da Guiné-Bissau.

pelo próprio funcionamento do Estado guineense: “O *Futa-fula* chega aqui em Pítche, e aqui há muitas *tabankas* que falam o *futa-fula* [a variação dialetal do idioma *fula*]. Ele paga duas testemunhas, elas dizem que ele nasceu na *tabanka* de ‘Sintchan-qualquer-coisa’, e ele ganha o bilhete de identidade guineense. É assim fácil”. Por outro lado, um dos meus interlocutores me afirmou que os Fulas era ótimos anfitriões, ele me contou uma história em que seu pai certa vez recebeu alguns imigrantes *futa-fulas* em sua casa e que estes foram tratados “como se fossem seus próprios filhos”, comendo, dormindo e tendo “os mesmos direitos dos filhos da casa”, de acordo com meu interlocutor.

Independentemente da forma como esses imigrantes *Futa-fulas* são vistos pelos *Fuladu*, é possível pensar que o aumento numérico dos *Futa-fulas* e sua participação cada vez maior na economia da Guiné-Bissau por meio da sua atuação no comércio poderia vir a indicar a possibilidade de que eles venham a ter maior peso em relação aos demais segmentos *fulas* em determinadas disputas.

Outro tema importante que pretendo abordar ulteriormente diz respeito a um momento histórico que foi pouco explorado por mim neste trabalho: as relações construídas entre os Fulas de Gabú e os portugueses durante o período colonial. Essas relações permitiram que os *Fuladu* permanecessem como régulos até a independência da Guiné-Bissau.

Se neste trabalho tentei demonstrar que, ao abordar os Fulas, é necessário apontar a que camada/segmento/classe estamos nos referindo, as políticas coloniais também precisam ser analisadas. Nesse sentido, aponto para um determinado momento do período colonial, no qual as autoridades administrativas teriam, segundo Caroço (1948) e Dias (2004), divergido entre si quanto ao modo de se demarcar os regulados dentro do território da Guiné-Bissau e se relacionar com as autoridades étnicas. Dias (2004) aponta para o período entre 1900 e 1930 como um momento em que as autoridades portuguesas passaram a debater diversos modos de se gerir as populações da então Guiné Portuguesa, quando passou a se pensar num critério chamado de “independência das raças”, segundo o qual haveria pequenos regulados, e em cada um seria indicado um régulo para cada grupo étnico que nele habitava.

Foi devido a essa política que o governo colonial decidiu tirar Monjur Embaló do poder em 1927, dividindo o seu enorme regulado,

que abarcava desde o Gabú até Bafatá, em regulados menores. A ascensão de vários régulos ao poder e a continuidade da aliança entre os *Fuladu* e os portugueses devem ser analisados não somente visualizando suas relações bilaterais mas também levando em conta as relações que os portugueses mantinham com outros grupos e as relações que os *Fuladu* também mantinham com as sociedades locais para compreender como essas alianças sedimentaram o poder político dos *Fuladu* na região.

Elementos como a chegada de imigrantes e o próprio caráter do Estado da Guiné-Bissau, estrutura de poder implementada de maneira relativamente recente, podem indicar que as relações entre as camadas da sociedade fula tendem a se complexificar ainda mais, deixando transparecer que as divisões étnicas outrora formuladas não são suficientes para compreender quem são, como se organizam e se relacionam aqueles que são postos sob a etiqueta étnica fula. Recorrendo novamente à ideia de categorias da prática (BRUBAKER; COOPER, 2018), é somente com a observância das categorias mobilizadas pelos interlocutores, porém problematizando-as e recorrendo a categorias de análise, que o pesquisador pode chegar a um resultado mais fidedigno em sua pesquisa.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bívar. *Kaabu, história de um império do início ao fim*. 162 f. Tese de Doutorado em História, Campinas, SP, Universidade Estadual de Campinas, 2018.

ADAM, Michel. Nouvelles considérations dubitatives sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire. *L'Homme*, n. 177-8, pp. 279-302, jun. 2006. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/lhomme/21714>>. Acesso em: 24 maio 2020.

ALCORÃO. Português. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. 6. ed. Trad.: Samir El Hayek. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 2016.

ALMADA, André Álvares de. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde*. Porto: [s.n.], [1595] 1841.

ALMEIDA, Ivete Batista da Silva. A África islâmica e a história. *Fato & Versões*, Uberlândia, MG, v. 4, n. 8, pp. 100-12, 2012.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). *No Centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. pp. 29-73.

_____; M'BOKOLO, Elikia. Prefácio. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). *No Centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, pp. 11-27.

ASANTE, Molefi Kete. *The history of Africa: the quest for eternal harmony*. 2. ed. New York & London: Routledge, 2015.

AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombros: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. 422 p.

AZARYA, Victor. Sedentarization and ethnic identity among the Fulbe: a comparative view. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.).

Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993. pp. 35-60.

AZARYA, Victor; EGUCHI, Paul Kazuhisa; VEREECKE, Catherine. Introduction. In: AZARYA, Victor; EGUCHI, Paul Kazuhisa; VEREECKE, Catherine (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993. pp. 1-9.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullé, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena, 2013. 350 p.

BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987. 202 p.

_____. *O Poder em Cena*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1982. 88 p.

BARRY, Boubacar. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tucolores. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História geral da África: África do século XVI ao XVIII*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. pp. 313-55.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAYART, Jean-François. *The state in Africa: the politics of the belly*. London and New York: Longman, 1993.

_____; GESCHIERE, Peter; NYAMNJOH, Francis. Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. *Critique internationale*, n. 10, pp. 177-94, jan. 2001. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2001-1-page-177.htm>>. Acesso em: 24 maio 2020.

BERMAN, Bruce J. Ethnicity, patronage and the African state: the politics of uncivil nationalism. *African Affairs*, v. 97, n. 388, pp. 305-41, jul. 1998. Disponível em: <<https://academic.oup.com/afaf/article/97/388/305/18474>>. Acesso em: 24 maio 2020.

BOONE, Catherine; DUKU, Dennis Kwame. Ethnic land rights in Western Ghana: landlord-stranger relations in the Democratic Era. *Development and Change*, v. 43, n. 3, pp. 671-693, maio 2012.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*,

Campinas, SP, n. 26, pp. 329-76, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2019.

BRITO, Eduíno. Notas sobre a vida familiar e jurídica da tribo fula. Instituições civis I: a família. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 12, n. 47, pp. 301-314, jul. 1957b.

_____. Notas sobre a vida religiosa dos Fulas e Mandingas. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 12, n. 46, pp. 149-189, abr. 1957a.

_____. Onomástica fula e graus de parentesco. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 10, n. 40, pp. 599-615, out. 1955.

BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Para além da “identidade”. *Revista Antropolítica*, Niterói, RJ, n. 45, pp. 266-324, 2. sem. 2018. Disponível em: <<http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/view/665>>. Acesso em 23 maio 2020.

CÁ, Lourenço Ocuni. *Perspectiva histórica da organização do sistema educacional da Guiné-Bissau*. 265 f. Tese de Doutorado em Educação, Campinas, SP, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

CABRAL, Amílcar. *Discursos de Guiné e Cabo Verde*. 1. ed. [S.l.]: Edições Nova Cultura, 2019. 198 p.

CAHEN, Michel. Nationalism and ethnicities: lessons from Mozambique. In: BRAATHEN, E. et al. (eds.). *Ethnicity Kills? The politics of war, peace and ethnicity in Sub-Saharan Africa*. Palgrave Macmillan, 2000. pp. 163-187.

CAMARA, Samba Tenem. O lumo de Mafanco como fenómeno da economia informal. Atividades informais na gestão local de conflitos. *Soronda – Revista de estudos guineenses*, número especial, pp. 351-370, dez. 2008.

CARDOSO, Carlos. As tendências actuais do Islão na Guiné-Bissau. In: GONÇALVES, António Custódio (coord.). *O Islão na África Subsariana*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL ESTADOS, PODERES E IDENTIDADES NA ÁFRICA SUBSARIANA, 6. 2004, Porto. *Actas [...]*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2004. pp. 45-56.

CAROÇO, Jorge Vellez. *Monjur: o Gabú e a sua história*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1948. 276 p.

COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África. *Anos 90*, Porto Alegre, RS, v. 15, n. 27, pp. 21-73, jul. 2008.

COSTA E SILVA, Alberto da. O *Jihad* do Futa Jalom. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexsander; BITTENCOURT, Marcelo (org.). África passado e presente. In: ENCONTRO DE ESTUDOS AFRICANOS DA UFF, 2. 2020, Niterói. *Actas [...]*. Niterói, RJ: PPGHISTÓRIA-UFF, 2010, pp. 8-20. Disponível em: <<http://www.eduff.uff.br/ebooks/Africa-passado-e-presente.pdf>>. Acesso em: 24 maio 2020.

DIAS, Eduardo Costa. A identidade muçulmana kaabunké: um processo de construção identitária *sui generis* na Senegâmbia. In: GONÇALVES, António Custódio (coord.). *O Islão na África Subsariana*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL ESTADOS, PODERES E IDENTIDADES NA ÁFRICA SUBSARIANA, 6. 2004, Porto. *Actas [...]*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2004, pp. 57-74.

_____. Regulado do Gabú (1900-1930): a difícil compatibilização entre legitimidades tradicionais e a reorganização do espaço colonial. *Africana Studia*, n. 9, pp. 99-125, 2006. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/1_Africana_2/article/view/7254/6643>. Acesso em: 24 maio 2020.

DJALÓ, Aminata. Imigrantes conacri-guineenses em Bissau: o caso do Bairro de Pefine. *Soronda – Revista de estudos guineenses*, Bissau, n. 9 Nova Série, pp. 117-131, jul. 2017.

EGUCHI, Paul Kazuhisa. “Fulbe-ness” in Fulbe Oral Literature of Cameroon. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 181-200.

ΕΚΕΗ, Peter P. O colonialismo e os dois públicos na África: uma declaração teórica com um epílogo. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (orgs.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília, DF: FUNAG, 2016, pp. 419-78.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. Etapas do desenvolvimento do Islã e da sua difusão na África. In: EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan (ed.). *História geral da África: África do século VII ao XI*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011b, pp. 69-72.

____; _____. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan (ed.). *História geral da África: África do século VII ao XI*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011a, pp. 39-68.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, BA: EDUFBA, 2008. 194 p.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FRANTZ, Charles. Are the Mbororo' em boring, and are the Fulbe finished? In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 11-34.

FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, pp. 65-95, out. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v6n2/3298.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2019.

GARCIA, Francisco Proença. O Islão, as confrarias e o poder na Guiné (1963-1974). In: GONÇALVES, António Custódio (coord.). *O Islão na África Subsariana*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL ESTADOS, PODERES E IDENTIDADES NA ÁFRICA SUBSARIANA, 6, 2004, Porto. Actas [...]. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2004, pp. 91-106.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, 141 p.

GESCHIERE, Peter. Back to trust: new distances, new challenges. In: _____. *Witchcraft, intimacy and trust: Africa in comparison*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013, pp. 181-213.

_____. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, pp. 9-38, 2006.

GONZÁLEZ, Antonio de Diego. *Sufismo negro: una breve historia del sufismo en África occidental*. Espanha: Editorial Almuzara, 2019. 190 p.

GUINÉ-BISSAU. *Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação*. [S.l.: s.n.], 2009a. Disponível em: <<https://dataspace.princeton.edu/jspui/bitstream/88435/dsp01w6634600z/11/DSPACEGuineaBissaucensus2008regiaoRGPH2009.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2020.

_____. *Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação: Características socioculturais*. [S.l.: s.n.], 2009b. Disponível em: <http://www.stat-guinebissau.com/publicacao/caracteristicas_socio_cultural.pdf>. Acesso em: 23 maio 2020.

_____. *Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação: Migrações*. [S.l.: s.n.], 2009c. Disponível em: <<https://dataspace.princeton.edu/jspui/bitstream/88435/dsp01w6634600z/2/DSPACEGuineaBissaucensus2008migration.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2020.

HARRIES, Patrick. Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-Speakers of South Africa. In: VAIL, Leroy (ed.). *The creation of tribalism in Southern Africa*. London Berkeley: Currey University of California Press, 1989, pp. 82-110.

HINO, Shun'ya. Fulbe People in African Urban Society: a comparative study of Cameroon and the Sudan. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 61-85.

JAO, Mamadú. Relações entre Fulas e Mandingas nos Espaços Gabú e Forreá. *Soronda – Revista de estudos guineenses*, Bissau, n. 3 Nova Série, pp. 5-27, jan. 2002.

JAUARÁ, Manuel. Os lusoafricanos e etnorurais disputam o poder na Guiné-Bissau. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, v. 24-6, pp. 119-45, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/73949/77609>>. Acesso em: 24 maio 2020.

KHALDUN, Ibn. *The Muqaddimah*. Londres: Routledge and Kegan, 1967.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, pp. 233-50, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/53928/57872>>. Acesso em: 24 maio 2020.

L'ESTOILE, Benoît. Ciência do homem e “dominação racional”: saber etnológico e política indígena na África colonial francesa. In: L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 61-93.

LONSDALE, John. Moral ethnicity and political tribalismo. In: KAARSHOLM, Preben; HULTIN, Jan (ed.). *Inventions and boundaries: historical and anthropological approaches to the study of ethnicity and nationalism*. Roskilde: International Development Studies, Roskilde University, 1994, pp. 131-150.

LOPES, Carlos. Amílcar Cabral: uma inspiração para os dias de hoje. In: LOPES, Carlos (org.). *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, pp. 7-13.

_____. Construção de identidades nos rios de Guiné do Cabo Verde. *Africana Studia*, n. 6, pp. 45-64, 2003. Disponível em: <http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/AS06_045.pdf>. Acesso em: 23 maio 2020.

_____. *Etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições 70, 1982. 142 p.

LY-TALL, Madina. O declínio do Império do Mali. In: NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *História geral da África: África do século XII ao XVI*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011, pp. 193-209.

MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *O Gâmbia no mundo atlântico: fulas, jalofos e mandingas no comércio global moderno (1580-1630)*. 1ª ed. Curitiba, PR: Editora Prismas, 2017. 210 p.

MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (org.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília, DF: FUNAG, 2016, pp. 383-418.

MATUK, Viviana L. Toro. Dos Fula em Gabu após a independência. Para a análise de uma marginalização não econômica. *Soronda – Revista de estudos guineenses*, Bissau, n. 9 Nova Série, pp. 219-257, jul. 2017.

_____. Ethical inversions due to COVID-19: pandemic and local ironies in managing responsibilities. *Somatosphere.net*, maio 2020. Disponível em:

<<http://somatosphere.net/2020/ethical-inversions.html/>>. Acesso em: 14 jul. 2020.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, pp. 171-209, jan./jun. 2001.

MIYAMOTO, Ritsuko. A study of Fula dialects: examining the continuous/stative constructions. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 215-230.

MONTEIRO, Artemisa Odila Candé. *Discurso nacional e etnicidade em África: o caso da Guiné-Bissau (1959-1994)*. 1ª ed. Curitiba, PR: Appris, 2019, 305 p.

MOREIRA, José Mendes. Da ergologia dos Fulas da Guiné portuguesa: capítulo III da vida econômica. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 26, n. 102, pp. 257-320, abr. 1971a.

_____. Da ergologia dos Fulas da Guiné portuguesa: capítulo IV da alimentação. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 26, n. 103, pp. 521-53, jul. 1971b.

_____. Da ergologia dos Fulas da Guiné portuguesa: prefácio. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 26, n. 101, pp. 113-153, jan. 1971c.

_____. Da ergologia dos Fulas da Guiné portuguesa: capítulo VI da habitação e do mobiliário. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, v. 26, n. 104, pp. 751-783, out. 1971d.

_____. *Fulas do Gabú*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1948. 328 p.

MOTA, Thiago Henrique. *A outra cor de Mafamede: aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas (1594-1625)*. 2014. 281 f. Dissertação de Mestrado em História, Niterói, RJ, Universidade Federal Fluminense, 2014.

NAMONE, Dabana. *A Luta pela independência na Guiné-Bissau e os caminhos do projeto educativo do PAIGC: etnicidade como problema na construção de uma identidade nacional*. 2014. 120 f. Dissertação de

Mestrado em Ciências Sociais, Araraquara, SP, Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, 2014.

NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. In: NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *História geral da África: África do século XII ao XVI*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011, pp. 133-192.

OGAWA, Ryo. Ethnic identity and social interaction: a reflection on Fulbe identity. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 119-137.

OGOLA, George. *Popular culture and politics: whispers and the “Dramaturgy of Power” in Kenya*. *Social Identities*, v. 11, n. 2, pp. 147-160, 2005.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. Arenas and strategic groups. In: ____, Jean-Pierre. *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. London & New York: Zed Books, 2005, pp. 185-97.

OSAGHAE, Eghosa E. Colonialismo e sociedade civil na África: a perspectiva dos dois públicos de Ekeh. In: LAUER, Helen; ANYIDOH, Kofi (orgs.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília, DF: FUNAG, 2016, pp. 479-504.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. 364 p.

PAIGC. *História da Guiné e ilhas de Cabo Verde*. Porto: Afrontamento, 1974. 183 p.

PANNETON, Sylvain. O Balafon de Tabato. *Soronda – Revista de estudos guineenses*, Bissau, n. 12, pp. 45-60, jul. 1991.

PÉLISSIER, René. *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1936)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. v. 1, 280 p.

PERSON, Yves. Os povos da costa: primeiros contatos com os portugueses: de Casamance às lagoas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *História Geral da África: África do século XII ao XVI*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011, pp. 337-59.

RODRIGUES, Fátima da Cruz. *Antigos combatentes africanos das forças armadas portuguesas: a guerra colonial como território de (re)conciliação*. 2012. 349 f. Tese de Doutorado em Sociologia, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2012.

RYAN, Patrick J. The mystical theology of tijani sufism and its social significance in West Africa. *Journal of Religion in Africa*, v. 30, fasc. 2, pp. 208-224, maio 2000.

SANGARE, Boukary. Fulani people and Jihadism in Sahel and West African countries. *Observatoire du monde arabo-musulman et du Sahel*, mar. 2019. Disponível em: <<https://www.frstrategie.org/programmes/observatoire-du-monde-arabo-musulman-et-du-sahel/peuls-djihadisme-dans-pays-sahel-dafrique-louest-2019>>. Acesso em: 14 jul. 2020.

SCHAFER, R. Murray. *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora*. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

SCHATZBERG, Michael G. La sorcellerie comme mode de causalité politique. *Politique Africaine*, n. 79, pp. 33-47, out. 2000.

SHAW, Rosalind. The production of witchcraft/witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone. *American Ethnologist*, v. 24, n. 4, pp. 856-876, nov. 1997.

SHIMADA, Yoshihito. Jihad as dialectical movement and formation of Islamic identity among the Fulbe. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 87-117.

SILVA, Artur Augusto da. *Usos e costumes jurídicos dos Fulas da Guiné-Bissau*. 3. ed. Bolama: D.E.D.I.L.D., 1980. 135 p.

TRAJANO FILHO, Wilson. O projeto nacional na Guiné-Bissau: uma avaliação. *Estudos Ibero-americanos*, Porto Alegre, RS, v. 42, n. 3, pp. 913-43, set./dez. 2016. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/24227/15023>>. Acesso em: 23 maio 2020.

_____. *Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau*. Brasília, DF, 2000.

32 p. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie279empdf.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2020.

_____. *Rumores: uma narrativa da nação*. Brasília, DF: [s.n.], 1993. 35 p. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie143empdf.pdf>. Acesso em: 23 maio 2020.

VEREECKE, Catherine. Sub-National Fulbe identity in Nigeria? Responses to political change in post-independences times. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 139-161.

VIEGAS, Susana de Matos; MAPRIL, José. Mutualidade e conhecimento etnográfico. *Etnográfica*, v. 16, n. 3, pp. 513-24, out. 2012.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 240 p.

WICK, Alexis. A nação no pensamento de Amílcar Cabral. In: LOPES, Carlos (org.). *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, pp. 69-105.

WONDJI, Christophe. Os Estados e as culturas da costa da Alta Guiné. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História Geral da África: África do século XVI ao XVIII*. Brasília, DF: UNESCO, 2010, pp. 437-473.

ZUBKO, Galina V. Ethnic and cultural characteristics of the Fulbe. In: EGUCHI, Paul Kazuhisa; AZARYA, Victor (ed.). *Unity and diversity of a people: the search for Fulbe identity*. Osaka: National Museum of Ethnology, 1993, pp. 201-213.

Sites e Blogs

COELHO, Alexandra Lucas. A Guiné-Bissau pode estar “na iminência de um golpe de estado”. *Diário de Notícias*, 11 maio 2017. Disponível em: <<https://www.dn.pt/mundo/interior/a-guine-bissau-pode-estar-na-iminencia-de-um-golpe-de-estado-8465978.html>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

FRANÇA, Ana. Fecharam as urnas na Guiné-Bissau: promessas de estabilidade, polarização e medo do radicalismo islâmico marcaram a campanha. *Expresso*, 29 dez. 2020. Disponível em: <<https://expresso.pt/internacional/2019-12-29-Fecharam-as-urnas-na-Guine-Bissau-promessas-de-estabilidade-polarizacao-e-medo-do-radicalismo-islamico-marcaram-a-campanha>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

GRAÇA, Tabanca Grande Luís. Guiné 61/74 - P23125: Álbum fotográfico do Padre José Torres Neves, ex-alf mil capelão, CCS/BCAÇ 2885 (Mansoa, 1969/71) - parte i: destacamento de Bindoro fevereiro de 1970, guarnecido por forças da CCAÇ 2588. *Luís Graça & Camaradas da Guiné*, 3 mar. 2022. Disponível em: <<https://blogueforanadaevaotres.blogspot.com/>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

GUINE-BISSAU: estrategia errada de Sissoco Embaló dá vantagem a Simões Pereira durante debate. *E-Global*, 27 dez. 2019. Disponível em: <<https://e-global.pt/noticias/lusofonia/guine-bissau/guine-bissau-estrategia-errada-de-sissoco-embalo-da-vantagem-a-simoes-pereira-durante-debate>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

JOAGOPY. Fuzilamentos dos comandos africanos guineenses. *SkyRock*, 20 maio 2006. Disponível em: <<https://joangopy.skyrock.com/464952668-Fuzilamentos-dos-Comandos-Africanos-Guineenses.html>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

NUNES, Rodrigo. Guine Bissau guine bissau nuno nabian assina este fim de semana acordo com o prs de cariz presidencial. *E-Global*, 13 set. 2019. Disponível em: <https://e-global.pt/noticias/lusofonia/guine-bissau/guine-bissau-nuno-nabian-assina-este-fim-de-semana-acordo-com-o-prs-de-cariz-presidencial/>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

RIBEIRO, Eduardo J. M. Guiné 63/74 - P5415: Os nossos camaradas guineenses (20): homenagem aos comandos africanos, fuzilados no pós-independência (Manuel Amaro Bernardo). *Luís Graça & Camaradas da Guiné*, 6 dez. 2009. Disponível em: <<https://blogueforanadaevaotres.blogspot.com/2009/12/guine-6374-p5415-os-nossos-camaradas.html>>. Acesso em: 30 mar. 2022.



DIRETORA	<i>Mirhiane Mendes de Abreu</i>
EDITORA EXECUTIVA	<i>Ana Maria Fiorini</i>
CHEFE ADMINISTRATIVO E COMERCIAL	<i>Francisco Santos</i>
ASSISTENTE EDITORIAL	<i>Renata Lima</i>
CHEFE ADMINISTRATIVO E COMERCIAL	<i>Marcus Lamagna</i>

TÍTULO	<i>Os Fulas de Gabú na Guiné Bissau: construindo diferenciações e etnicidades</i>
AUTORA	<i>Érico de Souza Brito</i>
PREPARAÇÃO	<i>Carlos Otávio Flexa MC&G Design Editorial</i>
REVISÃO	<i>Kdu Sena MC&G Design Editorial</i>
DESIGN E DIAGRAMAÇÃO	<i>Glauco Coelho MC&G Design Editorial</i>
IMAGEM DE CAPA	<i>Design sobre foto de Érico de Souza Brito</i>
FORMATO	<i>16 x 23cm e-Pub</i>
TIPOLOGIA	<i>famílias das fontes Bahnschrift e Apex Serif</i>
NÚMERO DE PÁGINAS	<i>204</i>



UNIFESP

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
1934