



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA  
AFRO-BRASILEIRA-UNILAB  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
INSTITUTO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM  
HUMANIDADES MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES-MIH

ADILSON VICTOR OLIVEIRA

CULTURA E PODER EM CASAMANSA: UMA LEITURA SOBRE A  
BIBLIOGRAFIA COLONIAL DA REGIÃO

Redenção-CE

2021

ADILSON VICTOR OLIVEIRA

CULTURA E PODER EM CASAMANSA: UMA LEITURA SOBRE A  
BIBLIOGRAFIA COLONIAL DA REGIÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB, como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Humanidades, sob orientação da Professora Doutora Larissa Oliveira e Gabarra.

Redenção-CE

2021

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Sistema de Bibliotecas da UNILAB  
Catalogação de Publicação na Fonte.

---

Oliveira, Adilson Victor.

O48c

Cultura e poder em Casamansa: uma leitura sobre a bibliografia colonial da região / Adilson Victor Oliveira. - Redenção, 2021.  
103f: il.

Dissertação - Curso de , Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2021.

Orientador: Profa. Dra. Larissa Oliveira e Gabarra.

1. Cultura. 2. Poder. 3. Oralidade. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 306

---

ADILSON VICTOR OLIVEIRA

CULTURA E PODER EM CASAMANSA: UMA LEITURA SOBRE A  
BIBLIOGRAFIA COLONIAL DA REGIÃO

Dissertação apresentado ao Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH) Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como parte dos requisitos para a obtenção do título do Mestre em Humanidades.

Aprovada em: 22 / 06 / 2021

Banca examinadora

Profa. Dra. Larissa Oliveira e Gabarra

Presidente

Prof. Dr. Ricardo Ossagô de Carvalho

Examinador Interno ao Programa

Prof. Dr. Itacir Marques da Luz

Examinador Externo ao Programa

Prof. Dr. Pingréwaoga Béma Abdoul Hadi Savadogo

Examinador Externo à Instituição

Dedico este trabalho aos povos da Guiné-Bissau e Casamansa (Senegal) pela coragem em lutar contra o colonialismo e na contemporaneidade às suas lutas pela justiça, às suas resistências na luta pelas próprias identidades étnicas.

## AGRADECIMENTO

“Não é a pobreza que define seu caráter e seu destino na Terra”, palavras do meu pai. Como posso esquecer de onde saí, lugar onde nasci, cresci, aprendi a viver dentro e fora do lar. Eu precisava lembrar em cada momento da minha vida, as expressões dos meus falecidos pais, Victor Oliveira e Nené Augusto Mango. Devo tudo a eles.

Enquanto homem, aprendi que é necessário me esforçar, é preciso fazer tudo que estiver ao alcance para assim chegar aonde sonhei e sonho. São essas mensagens, essas determinações que me trouxeram até aqui no estado de Ceará, Brasil. Por isso, chegando a este momento final de meu curso de mestrado Interdisciplinar em Humanidades, quero agradecer primeiramente ao meu bom Deus pela vida que recebi de graça, pela sabedoria, saúde e proteção.

Agradeço aos meus falecidos pais, à minha princesa Ádila Victória M. Oliveira, aos meus irmãos em Guiné-Bissau e a Julinho Luís Ubanco, por todo apoio recebido; sou grato à minha companheira Lenilda C. L. Oliveira, pelo amor que me tem dado nos momentos difíceis de minha vida; gratidão ao meu primo Aladino Fernandes, meus amigos, Saido Baldé, Lucas Gonçalves, Ismael Fernando Cá e Júlio Simão da Cunha e outros, por tudo que fizeram por mim.

Em particular, quero agradecer à minha orientadora, Professora Doutora Larissa Oliveira e Gabarra, por todo o apoio prestado a mim ao longo destes anos de estudo. Não foi fácil, mas, também, não foi impossível; foi com ela que aprendi a superar meus erros na academia que, outrora, pensava nunca poderem ser melhorados, mas, enfim, me superei.

Também quero agradecer ao Professor Doutor Pingréwaoga Béma Abdoul Hadi Savadogo pela colaboração na minha dissertação e no estágio; ao mesmo tempo agradecer ao Professor Doutor Itacir Marques Luz pelo apoio dado desde graduação; agradecer ao Governo Brasileiro, através da Universidade da Integração Internacional Luso-Brasileira-UNILAB, por tudo que aprendi estudando na universidade pública e gratuita.

Meus agradecimentos ao Instituto de Humanidades, através do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, Mestrado Interdisciplinar em Humanidades-MIH, aos professores Antônio Vieira da Silva Filho, Arilson dos Santos Gomes e tantos outros que, ao longo destes dois anos, contribuíram com os debates no campo interdisciplinar.

Agradeço à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico “FUNCAP” pela bolsa financiada ao longo dos meus estudos no mestrado; aos prefeitos de Redenção e Acarape e a todos os povos do maciço de Baturité pelo acolhimento, amizade e carinho.

ADJUGU USAK ALUKAN MAKAN!

NGHALA ABENI!

Si um dia mbim tem ku bua, pa i sedu ku  
nha asa;  
Si um dia mbim tem ku kuri, pa i sedu ku  
nha dus pés;  
Si um dia mbim tem ku studa, pa i sedu  
na skola;  
Si um dia mbim tem ku vivi sabi, pa i sedu  
frutu di nha tarbadju;  
Sol ka ta mansi sim ika notici.

Se um dia terei que voar, que seja com as  
minhas asas;  
Se um dia terei que correr, que seja com  
os meus dois pés;  
Se um dia terei que estudar, que seja na  
escola;  
Se um dia terei que viver bem, que seja o  
fruto do meu trabalho;  
Não se põe o sol à tardinha, sem se nascer  
pela manhã.

Conversa com meu pai  
Adilson Victor Oliveira

## RESUMO

Nos últimos tempos, têm aumentado os estudos em relação à costa da África ocidental no que tange às suas culturas, políticas e economia, tanto nos períodos antes da presença árabe e europeia no continente, quanto nos períodos pós-coloniais. Nossa pesquisa vem nesta perspectiva de estudar a região de Casamansa, localizada, hoje, na República de Senegal como parte importante na construção da identidade regional de Senegâmbia. Entendemos que umas das formas privilegiadas para a compreensão das culturas e vivências de vários grupos étnicos que ali vivem é um olhar endógeno, no sentido que a oralidade se apresenta como elemento importante na comunicação e preservação de memória destas sociedades. Este olhar é um desafio para os nativos, na medida em que muitos documentos consultados sobre a região têm apresentado vazios ou silenciamentos que acabam negando o protagonismo da história ao africano em detrimento dos colonizadores e continuam sendo as grandes referências para a escrita da história da região. Ao analisar, os autores que publicaram no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, os quais tomamos como fontes, percebe-se uma conotação do africano como incivilizado e suas culturas representadas como selvagens na maioria dos casos. Reivindicamos e propomos uma revisão, uma análise crítica dos documentos escritos nestes períodos pelos europeus, que partiam de um olhar de fora das realidades destas sociedades, a partir de um olhar de dentro, referendado pela perspectiva da oralidade. Reconhecemos os avanços que os estudos africanos têm dado, desde o final do século XX e é nesta perspectiva que nossa pesquisa vem contribuir neste debate em relação às sociedades africanas e seus grupos étnicos que ao longo dos séculos têm preservados suas culturas, identidades e suas organizações sociais.

**Palavras-chave:** Cultura. Poder. Casamansa. Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. Oralidade.

## ABSTRACT

In recent times, studies on the coast of Africa have increased in terms of their cultures, policies, economics, both in the periods before the Arab and European presence on the continent, as well as in the post-colonial periods. Our research comes from this perspective of studying the Casamansa region, located today in Republic of Senegal as an important part in building regional identity for Senegambia. We understand that one of the privileged ways to understand the cultures and experiences of various ethnic groups that live there need an endogenous look in the sense that orality presents itself as a center of communication and memory preservation of these societies. These challenges as many consulted documents about the region have presented voids or silences that end up denying the protagonism of history to the African at the expense of colonizers. In other words, analyzing the authors who published in the Cultural Bulletin of Portuguese Guinea to which we take as references, a connotation of the African as uncivilized, so much so that their cultures were represented as wild in most cases. We demand and propose a review, a critical analysis of the documents written in these periods by the Europeans that started from an outside look at the realities of these societies. Therefore, we understand that many of the african studies are inverted, hence the need for reconstruction and reformulation of colonial library regarding the ethnic groups of these regions and in these times. However, we recognize the advances that African studies have made since the end of the 20th century. In this perspective, our research complements this debate in relation to African societies and their ethnic groups that over the centuries have preserved their cultures, identities, their social organizations.

**Keywords:** Culture. Power. Casamansa. Portuguese Guinea Cultural Bulletin. Orality.

## LISTA DE TABELAS E FIGURAS

<b>Figura 01:</b> Distribuição étnica nos rios do Sul (séc. XVI)	55
<b>Figura 02:</b> Zona da influência de Kaabunke e das trocas comerciais	58
<b>Figura 03:</b> Uma família de Felupe de Suzana- Guiné-Bissau.	78
<b>Figura 04:</b> Uma moça da etnia papel de Biombo, norte da Guiné-Bissau.	79
<b>Figura 05:</b> Dois jovens da etnia manjaca da região de Cacheu, norte da Guiné-Bissau.	80
<b>Figura 06:</b> Carta enviada ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar.	83

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
1.1. Interdisciplinaridade .....	13
1.2. Oralidade.....	15
<b>2. ESTUDOS AFRICANOS E OS REGISTROS DA HISTÓRIA DE CASAMANSA.....</b>	<b>19</b>
2.1. Desobediência epistêmica.....	24
2.2 Boletim Cultural: Centro de Estudos (1945-1973).....	28
2.3 As fontes: os autores do Boletim Cultural.....	32
<b>3. NARRATIVAS E VIVÊNCIAS SECULARES EM CASAMANSA .....</b>	<b>34</b>
3.1. Toponímia Casamansa.....	36
3.2. Poderes seculares em disputa .....	39
3.3. Estrangeiros em disputa de Casamansa .....	48
<b>4. MOBILIDADES E PRÁTICAS AGRÍCOLAS DO SÉCULO XVI A INÍCIO DO XIX....</b>	<b>51</b>
4.1 Território fértil: migrações étnicas .....	51
4.2. Os Diolas de Casamansa .....	62
<b>5. O SILÊNCIO DOS TEXTOS COLONIAIS.....</b>	<b>67</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>89</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>95</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O percurso acadêmico é feito de experiências que tornam nossos pensamentos científicos um acúmulo de histórias, permeadas pelas transformações que envolvem questões de ruptura e construção de novos olhares perante os objetos de estudo; os quais são definidos por seus métodos científicos. Posto isto, nos primeiros momentos da minha graduação de Bacharel em Humanidades na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-Unilab, no Brasil, me vieram algumas inquietações a respeito da região de Casamansa na República de Senegal em África Ocidental; entre elas o porquê das constantes crises políticas com o governo central em Dakar, que em consequência acabam por instabilizar política e socialmente os países vizinhos à exemplo da Guiné-Bissau, Gâmbia, Guiné-Conacri e Mauritânia. Nesta perspectiva, a região de Casamansa representa o epicentro de um problema político para uma parte considerável da África Ocidental.

Esta dissertação tem, portanto, como o foco, Casamansa, mas não na perspectiva de questionamento das problemáticas atuais das instabilidades político-sociais nessa parte da África Ocidental e, sim, a partir do campo dos Estudos Africanos, revisitar o passado dessa, notadamente sob uma perspectiva historiográfica, via uma visão sobre sociedades orais, abrindo um dialógico profícuo com a antropologia.

Entendemos que, para compreender a situação contemporânea de Casamansa, torna-se necessário fazer um recorte temporal, baseado nas fontes disponíveis sobre as experiências das sociedades passadas daquela região. Neste sentido, nos serviremos ou nos apropriaremos da ideia de Marc Bloch (2001), que afirmava que nem todos os fenômenos são percebidos no presente e nos convida ao passado como forma de conectar os tempos e contextos históricos. A história de Casamansa, a partir dos autores publicados no Boletim Cultural em meados do século XX, nos remete ao período histórico desde o século XVI ao século XIX para compreender como esses autores de forma exógena, na maioria das vezes preconceituosa, observaram os grupos étnicos dessa região sem levar em conta os costumes inseridos em sociedades de tradições orais e, por isso, não conseguiram pensar, por exemplo, a ocupação do espaço de Casamansa e entender as mobilidades que vinham acontecendo entre vários grupos de populações de diferentes

partes da África, destacando Diolas (Jolas, Djolas)<sup>1</sup>, Fulas e Mandingas. Ao compreender que os trânsitos de pessoas significam, também, o trânsito cultural e que o contato entre as culturas endógenas e exógenas à região criam hierarquias de poder entre si, que influenciam na construção do quadro atual de constantes crises políticas com o governo senegalês cujo as principais instituições se encontram centralizadas em Dakar.

Partindo deste viés, nossa pesquisa sob o tema cultura e poder em Casamansa: uma leitura sobre a bibliografia colonial da região pretende, por meio de uma revisão endógena sobre os trabalhos etnográficos produzidos em meados do século XX sobre a região e publicada no Boletim Cultural, procurar entender como o contato entre os pesquisadores afeitos à BCGP com os grupos étnicos que em maioritária usam a oralidade é essencial para a produção de conhecimento endógeno, sem os preconceitos e exotismo de viajantes, etnógrafos e administradores coloniais que destorcem todas as formas de manifestações culturais locais. Para compreender como os vários grupos étnicos ali presentes se relacionavam e disputavam espaços econômicos, políticos e religiosos, é importante assumir a congruência do papel social da cultura instituída nessas sociedades, no sentido de uma investigação das dinâmicas culturais locais. Isso faz apelo na discussão aos povos Diolas, Fulas e Mandingas, considerando suas expressões culturais, marcadamente presentes nas tradições vivas, para entender os conflitos gerados nos diferentes setores socioeconômicos.

Se, por um lado, estabelecer diálogo com a sociedade em questão, tendo um olhar endógeno, é elemento *sine qua non* para essa pesquisa; de outro, a tradição de oralidade instituída é *sine qua non* para quem se dispõe para tal perspectiva. Nesse sentido, à oralidade perpassa a análise dos documentos, servindo como baliza para evidenciar a proximidade dos autores com a comunidade, ou não. A cultura da oralidade é uma tradição viva, é a sociedade de iniciação que nesse caso serve como instrumento epistêmico, constituindo uma base teórico-metodológico crucial para a apreensão das

---

<sup>1</sup>O etnônimo Diola surgiu em consequência de uma má utilização do termo pelos Malinké (Mandingas). Em língua Mandinga significa Djô-la verbo Djôro: pagar; Djôla é aquele que paga. Ou seja, o nome vem da língua Mandinga, denominando o grupo que estava sob seu domínio e pagava-lhe impostos. Ver: LOPES, Carlos. Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p. 57.

realidades das sociedades africanas, notadamente na África ocidental. É campo investigativo, que serve como princípio de construção da nossa hipótese, e orientação para as análises dos problemas levantados nessa pesquisa, mesmo que a documentação seja toda escrita. É necessário afirmar que os artigos e transcrições publicadas no Boletim Cultural têm apresentado vazios em relação ao povo de Casamansa e sobretudo a despeito das tradições vivas, das sociedades de iniciação.

Os campos científicos exigem dos pesquisadores uma certa dinâmica no que diz respeito à seletividade das informações que, neste caso, significam ter um olhar minucioso para produções memorialistas, narrativas de viajantes publicadas posteriormente pelo Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. Ao procurar identificar o distanciamento e as aproximações dos autores com os casamancêses, escolhemos os seguintes textos como fonte de pesquisa: Jorge Faro (XV), Henrique Pinto Rema (XVI-XVIII), Teixeira Mota (XVIII-XIX), António da Cunha Taborda (XVIII-XIX) e Fausto Duarte (XIX), estudiosos da região.

### **1.1. Interdisciplinaridade**

As ciências humanas e sociais têm muito a contribuir para pesquisas das sociedades africanas, principalmente contemplando a articulação entre tradições orais com as exigências da produção científica contemporânea. Em outras palavras, a história, a sociologia, a antropologia ou a filosofia/metafísica têm, de maneira particular e coletiva, a contribuir ao destaque, assim como à (re) afirmação das culturas africanas e sua contribuição à humanidade.

Vários estudos sobre a África apresentam suas análises a respeito dessa região por vertentes, às vezes, antagônicas quando discutem as culturas, tradições, migração, política, religiosidade, economia. Muitas dessas análises partem de um olhar que não dialogam com a realidade local. Isso interpela o fazer interdisciplinar a ir além do simples plano teórico e operar como um dispositivo de análise múltipla para dialogar com os lugares antropológicos, permitindo interação e proximidade com a experiência histórica (AUGÈ, 2012). Ou seja, só pensar interdisciplinarmente não basta para produzir resultados interdisciplinares e endógenos, o fazer é importante para o transformar, redefinir, romper com modelos ocidentais de análises coloniais. Assim, firmamos nosso compromisso com a África. Isto é, o desafio dos pesquisadores, notadamente no que diz respeito às realidades africanas e, no nosso caso, mais especificamente, à África ocidental.

Em outro ângulo epistêmico, o pensar a interdisciplinaridade é fazer práxis, saber pensar e transformar o pensar em agir antropofagicamente<sup>2</sup> nas estruturas sociais em estudo. Em outras palavras, é necessário mexer nas mais diversas obras publicadas a respeito daquele povo – nesse caso Casamansa, e antropofagicamente dessecar todas as informações referentes àquela região e ao povo que ali vive. Para tanto, a presente pesquisa dialoga com os campos de saberes das ciências humanas, principalmente a História e a Antropologia, no sentido de aprender e discutir as dinâmicas socio-históricas intrínsecas à região, em contraposição à historiografia problemática produzida durante o recorte temporal definido para nosso estudo, assumindo tal desafio como dever diante da ciência e, portanto, responsabilidade dos pesquisadores.

A interdisciplinaridade, a forte instituição da cultura da oralidade e o olhar endógeno das realidades em estudo nos parecem fundamentais para a análise das culturas em presença, assim como suas interações. Do outro lado, cabe dizer que tal abordagem interdisciplinar se encontra em ser uma exigência da área dos Estudos Africanos e como será desenvolvida em seguida.

Pesquisadores como Carlos Lopes (1999), Elísio Macamo (2012), Ivo Tonet (2013) e Hilton Japiassú (1976) discutem a respeito da fragmentação das disciplinas por especializações, confinando e reduzindo o conhecimento à sua simples expressão e, portanto, enfraquecendo a ciência e a sua capacidade em pensar a complexidade assim como a interrelação de seus objetos de estudo. No entanto, quanto mais se desenvolvem as disciplinas e as especializações, na perspectiva que George Gusdorf (1976, pp. 7-27) chama de “experts”, mais afastadas elas ficam da realidade humana. Desse modo, Frigotto (2011) chama atenção no sentido de que, delimitar os objetos da pesquisa não significa fragmentá-lo, pois com a delimitação do objeto permite por meio das outras áreas de saber

---

<sup>2</sup> Nesta pesquisa usa-se o termo no campo das ciências humanas não no campo da biologia, que muitas vezes se confunde quando se trata do conceito antropofagia. Originalmente o termo vem do latim, “Anthropo” que significa “homem” e “phagia” que significa “comer”, ou seja, comer o homem. Compreende-se a definição do termo, mas no nosso entender, isso não pode resumir simplesmente para o ato de comer o humano como necessidade biológica, mas sim como uma ação social praticada por um grupo de povo nos rituais pós-guerra. Os índios que em maior parte dos casos são citados em relação à essa prática, praticavam esse ato como ritual, como forma de adquirir e interiorizar os poderes, a inteligência, força, beleza ou habilidades de guerra ao comerem carne de um grande guerreiro inimigo ou povo inimigo. É importante realçar que, não faziam isso por questões biológicas de fome, mas sim como um ato religioso e costumeiro. Nós apropriamos do conceito em ciências humanas como forma de mastigar, ingerir todas as formas de saberes coloniais produzidas em África durante o período da dominação europeia no continente. Isto nos levaria a análises minuciosas de tudo que escreveram ou falaram a respeito da região em estudo. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/o-que-e-antropofagia-entenda-esse-fenomeno-social-e-sua-diferenca-do-canibalismo.phtml>>. Acesso em: 16/11/20

atingir o objetivo. Isso vem sendo, ao longo da história da sociedade acadêmica, pouco aplicado.

Percebidas as limitações que o “expert” tem no espaço acadêmico e conhecida essa problemática perante à ciência e sua capacidade transformadora (Bergson, 2005), tornar-se-á necessário e urgente a ecologia dos saberes (Santos, 2011), possibilitando quebrar com as fronteiras e demais compartimentos científicos, dando voz ao leque de conhecimentos que a realidade local abrange. Diante da urgência perante a importância em assumir tal responsabilidade, cabe ver a interdisciplinaridade como estratégia de atuação no campo dos Estudos Africanos para superar o vazio da fragmentação. É neste sentido que, Elísio Macamo no artigo *Aquino de Bragança: Estudos africanos e interdisciplinaridade* afirma que:

Na verdade, só parece fazer sentido pensar as ciências sociais em África como um empreendimento interdisciplinar, uma vez que a fragmentação do nosso conhecimento sobre África – em função de disciplinas sistemáticas como a sociologia, antropologia, história, economia e ciência política – não parece ter conduzido a um melhor conhecimento sobre o nosso continente. (MACAMO, 2012, p.69).

Não obstante aos esforços que, ao longo do século 20 para cá, impulsaram uma significativa orientação qualitativa nas produções a respeito da História da África, os “experts” indexados por George Gusdorf (1976, pp. 7-27) não conseguem ter um olhar além desse campo de especialização, o que limita a apreensão do objeto de estudo.

## **1.2.Oralidade**

Na sua obra, *Cultura: um conceito antropológico*, o cientista social, professor Roque de Barros Laraia (2001) explora o conceito de Cultura a partir da análise da obra de Edward Tylor (1832-1917). No seu entender, a compreensão da cultura emana de várias interpretações sociais acumuladas pela experiência de um determinado povo através das suas relações socioculturais no tempo e no espaço em que vive, formando assim uma tessitura de tradições vivas operando em redes. No vocabulário inglês, Culture, tomado em seu amplo sentido etnográfico, “é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (Laraia, 2001, p. 25). Neste sentido, entendemos a cultura como conjunto de realizações humanas marcado pelas relações sociais de aprendizado de longo tempo e de várias gerações. Ela constitui a base importante para a compreensão das sociedades e dos povos. Nesta perspectiva de

Laraia, somos interpelados a pensar a complexidade da noção de cultura assim como as instâncias que ela se refere.

Percebe-se que, para uma maior integração das diferentes disciplinas científicas nas discussões sobre o objeto da pesquisa, é necessário, de uma forma abrangente, acessar e interpretar os fenômenos sociais nesses territórios. Os grupos étnicos, na África, marcados pelas suas diferenças formam sociedades complexas que as perspectivas disciplinares isoladas apresentam limitações para a apreensão de suas expressões culturais, assim como as manifestações sociais oriundas da dinâmica de suas inter-relações. O estudo proposto pensa, via um adicional diferenciador, incluir o ser africano<sup>3</sup>. Nesta perspectiva, significa que, entender os estudos africanos é pautar os diálogos entre os diferentes domínios de saberes, a oralidade e as vivências dos povos em estudo. Para nós, acrescentar um olhar endógeno à interdisciplinaridade faz apelo à filosofia como ferramenta de pesquisa para explorar de dentro a sociedade de acordo com o que determina como interesse de pesquisa. Essa relação do pesquisador com seu objeto de pesquisa é construída por meio de diversas redes de relacionamento.

Na África ocidental, no seu conjunto e notadamente em Guiné-Bissau e Casamansa no que diz respeito ao nosso recorte espacial de estudo, a sociedade como um todo se compõe de várias comunidades distintas com cosmovisões diferentes e que, de acordo com os contextos históricos se identificam por características e especializações profissionais. Temos assim os: Mandingas, Balantas, Fulas, Manjacos, Mancanhas, Diolas. Dessa forma, a iniciação constitui-se em uma escola de aprendizagem através da qual o conhecimento consagra o pertencimento de seus membros à sociedade, assegurando sua memória e reprodução. Cabe ressaltar, aqui, a centralidade do conhecimento abrangendo as diferentes áreas: biologia, botânica, zoologia, arte, filosofia, antropologia, história. Busca eterna, ele mobiliza o indivíduo a todas as etapas de seu percurso de vida, definindo a cada passo sua relação aos demais membros da sociedade. Os valores das sociedades, que interiorizam, o tornam sujeito social participando da dinâmica da sociedade.

As leis da vida social são definidas pelas instâncias da sociedade de iniciação, isso desde música, dança, cerimônia ao sagrado, casamento, circuncisão e até a declaração da guerra e as relações diplomáticas. Tantos elementos requerendo a atenção do pesquisador, sob pena de uma má produção. A oralidade, sendo o meio privilegiado de transmissão do saber e do fazer, a sua instituição perpassa o conjunto de ações e relações sociais. Através

---

<sup>3</sup> Ser africano neste caso não significa um africano, mas, sim, um pesquisador que busca enxergar como um africano enxergaria, num espírito de vivacidade.

de seus trabalhos, os pesquisadores em Estudos Africanos destacaram a tradição da oralidade como ferramenta de apreensão das sociedades africanas. Em sua reflexão, ao chamar a atenção da responsabilidade que o “homem da fala” tem na sociedade africana, um dos distinguidos pesquisadores da tradição oral, Amadou Hampaté Bâ afirma:

Nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere está comprometida por ela. Ele é a palavra e a palavra encerra um testamento daquilo que é. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Assim sendo, a fala não representa o simples diálogo, mas, sim, um compromisso fiel, um juramento, um acordo entre as partes. Muitas vezes, os anciões são chamados de gente da palavra não por serem anciões, homens velhos da *tabanca*<sup>4</sup>, mas, sim, porque têm a responsabilidade pelas palavras e essas são e têm poder, por isso deve ser compromisso de quem fala e com quem fala e o que vive no seu cotidiano. (BARRY, 2000). Os anciões se encontram, assim, no meio do campo de conhecimento, atores de produções epistemológicas específicas. Dentro dessa tradição da oralidade, se destaca os que a Biblioteca Colonial chama de “griôs”, identificação bem mais redutora que deplorável, que se vulgarizou e resiste às denúncias feitas pelos estudiosos da História da África. Os chamados de “griôs” são os que, na África ocidental, notadamente na extensa área sociocultural do Mandé, abrangendo o Senegal, a Gâmbia, as Guiné Conacri e Bissau, o Mali, a Costa do Marfim e o Burkina Faso, são reconhecidos como “jeli ou “djeli” ou ainda “dieli”. A palavra significa “sangue” e, à imagem da importância do sangue no corpo humano, se lê a centralidade do papel desses mestres da palavra que os trabalhos de Hampaté Bâ (2010) ilustram a profundidade através das diferentes categorias:

- 1- Os *djeli* músicos são aqueles que tocam os diferentes tipos de instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã etc.). São compositores e geralmente excelentes cantores, preservadores, transmissores da música ancestral;
- 2- Os *djeli* embaixadores e cortesãos são os responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. São sempre ligados a uma família nobre ou real e às vezes a uma personalidade ou pessoa;

---

<sup>4</sup> Aldeia ou povoado. Nesse tipo de organização sempre há um responsável que assume a liderança familiar. É baseada às vezes na idade, o mais velho iniciado assume o papel de responsável, enquanto os restantes membros da família compõem a organização social.

- 3- Os djeli genealogistas são historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo). Em geral, são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família;

Boubacar Barry, citando a entrevista feita com um djeli, o sábio Sisoxo, este explica a profunda realidade e relação com que essa sociedade tinha com a palavra. Daí afirma:

[...] nosso mestre nos faz sentar em torno dele. Manda que nos levantemos. Quando estamos todos de pé, nos dá uma haste de milho. Então começa a falar. Recita-nos três falas (passagens). Diz-nos: esta noite, aprendam-nas. Recitem-nas para si mesmos no decorrer da noite. No dia seguinte, ao levantar-se, os reúne e interroga sobre o que aprenderam na véspera. Vocês o recitam para ele. Depois de terminado, ele lhes dá ainda outras falas (passagens). (BARRY, 2000, p.6).

Os saberes dos djelis são constituídos em gerações e igualmente transmitidos às gerações, e isto mostra a força da oralidade enquanto cultura a partir da qual os grupos étnicos se expressam. E isto nos permite afirmar que a oralidade é a força da palavra vinculada à memória do povo de geração a geração. Tanto Amadou Hampaté Bâ quanto o Boubacar Barry constroem seus saberes levando em conta os conhecimentos prévios que tiveram dessas realidades socio-históricas.

A partir destas constatações, nos propomos e nos intencionamos ao diálogo epistêmico entre conhecimento da ciência contemporânea e conhecimento da tradição. Importante realçar que a ideia não é opor os dois, mas, sim, contribuir em como os dois se inter-relacionam na construção do conhecimento. A pertinência das três chaves propostas, isto é a interdisciplinaridade, olhar endógeno e a tradição viva (oralidade) se apresentam como imprescindível para os Estudos Africanos. Desse modo, a chamamos de trimetodologia para esse campo de conhecimento.

Diante do exposto, o trabalho está estruturado em quatro capítulos conforme nossa escolha. O primeiro capítulo diz respeito aos estudos africanos e os registros da história de Casamansa. Nele apresentamos nossa visão no que refere à proposta científica para os estudos africanos, que ao nosso ver, o não cumprimento delas, levam àquilo que consideramos desobediência epistêmica em relação os estudos africanos, mas, também, este capítulo serviu para debruçar sobre nossas fontes de pesquisa e do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, uma imprensa colonial que atuou na pesquisa e divulgação. Discutiu-se, também, a configuração atual da região através das fronteiras pós-coloniais

e dos atuais desafios que a região enfrenta diante dos governos com modelos ocidentais que ignoram por completo as fronteiras antes da colonização.

O segundo capítulo com questões das narrativas e vivências seculares em Casamansa através de um olhar endógeno que busca localizar as raízes do passado através das organizações sociais dos grupos étnicos que secularmente habitam estas terras, isso nos permitiu aprofundar nosso debate em relação à toponímia da região de Casamansa e as disputas que vêm acontecendo entre as potências europeias com interesses nas riquezas locais, provando, assim, conflitos.

No terceiro capítulo, aborda-se questões das mobilidades e práticas agrícolas na região. Agricultura é a prática secular na região e por meio disso detalhamos as mobilidades que aconteciam por razões da procura da terra para suas atividades; ao mesmo tempo, permitiu-nos recorrer à impérios e reinos que antecederam o Gabu para assim compreender a relação construída entre grupos étnicos há séculos.

Já no quarto capítulo debruçamos a respeito dos silenciamentos, da negação de valores pelos colonos e do instrumento colonial - Boletim Cultural e dos etnógrafos que fizeram mapeamento na região em estudo. Percebemos que muitos dos pesquisadores afeitos à imprensa colonial não pesquisavam nas suas áreas de conhecimento, pois a ideia colonial era definida com objetivos de apresentar os nativos a partir de molde colonial, mesmo sem uma pesquisa rigorosa e, principalmente, análises dos dados de campo.

## **2. ESTUDOS AFRICANOS E OS REGISTROS DA HISTÓRIA DE CASAMANSA**

Para qualquer que seja o estudo, é necessário um método capaz de orientar os planos traçados para pesquisa tanto documental, bibliográfico e ou pesquisa de campo. Neste sentido, nós concordaríamos com as análises que definem o método como instrumento que alinha os nossos saberes com nosso objeto de pesquisa. E, partindo deste pressuposto, “O método do conhecimento depende do objeto do conhecimento. Estudar a África é interpretar, compreender e sentir uma certa sociedade, no tempo e o espaço, na plenitude da sua complexidade. ” (KAJIBANGA e PIMENTA, 2011, p.1). Isso requer, também, o conhecer endógeno, o conhecer e viver as culturas, as tradições, as religiosidades. Os estudos da região de Casamansa passam necessariamente pelos critérios que tomam em conta os fatores acima elencados e propõe a construção de uma

epistemologia que objetiva, na realidade africana e na decodificação dos vários símbolos étnicos, capazes de explicitar os valores culturais, sociais dos povos que habitam em Casamansa, conhecer suas origens e mobilidades ao longo das suas histórias.

Entendemos que para conhecer os povos de Casamansa não basta só questionarmos as origens desses povos, mas, também, nos interessa percorrer alguns caminhos, por meio dessa proposta metodológica, de forma a traçar pontes entre interesses da história, da antropologia e da filosofia, vislumbrado nas fontes escritas – artigos publicados no Boletim Cultural, decodificar a utilização, aproximação ou não dos autores com essas tradições orais, que eles utilizaram como fontes, no intuito de verificar as memórias preservadas desses povos. Com essa perspectiva, saberemos, como afirma Boubacar Barry (2000, p.26), construir nossa história a partir da tomada da consciência dos próprios africanos pesquisadores, inclusive, lendo as entrelinhas, trazendo à tona os silenciamentos.

De igual modo, Sílvia Lara (2008) chama atenção para a importância do pesquisador que muitas vezes “o seu eu” influencia a interpretação sobre um determinado fato histórico, deixando de fora aquele ou aquilo que podia ser e trazer profundas reflexões a respeito daquela sociedade ou do tema em estudo. Também, é preciso ter atenção sobre as várias discussões teóricas e metodológicas das suas ausências em termos de fundamentos das sociedades africanas e das perspectivas da História Única que tentam abordar em relação ao passado da África e seu povo.

Diante disso, torna pertinente a reavaliação de muitas obras abordando diferentes conceitos sobre a África e, no que diz respeito ao nosso estudo, à África ocidental, no que tange ao seu povo, suas culturas e tradições, suas organizações políticas e suas religiões ao longo dos séculos. A partir dessas reflexões, contribuir para a ruptura de paradigmas que não correspondem àquelas realidades sociais. Isso nos coloca a pensar em uma nova revisão bibliográfica para aquela região africana e olhar como alguns pesquisadores africanos já vêm construindo esse caminho por meio da crítica à história colonial e revisitação ao passado.

Hoje, percebe-se a importância das pesquisas do professor Boubacar Barry no que diz respeito à historiografia africana, principalmente África ocidental. A sua preocupação tem a ver com as formas como muitos textos têm mostrado a África no seu todo. Isso nos faz questionar a própria historiografia africana diante da crise epistêmica que esse tipo de questionamento coloca ao conhecimento ocidental. No seu texto intitulado *Senegâmbia: O desafio da História Regional*, publicado no ano 2000, o professor Boubacar Barry mostra algumas inquietações em relação à definição da historiografia dos estados pós-

coloniais em África ocidental. Ora, estes questionamentos podem ser feitos a toda produção de conhecimento sobre África, visto que alguns textos no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa e outras plataformas que hoje abrigam textos em relação a essas regiões carecem de um olhar endógeno e negam os saberes locais. A nossa história foi invertida, diz o Carlos Lopes no seu texto intitulado *A pirâmide invertida - historiografia Africana feita por africanos*, publicado em 1995. Segundo ele, não nos deixaram outra opção da leitura historiográfica do continente africano a não ser de desconfiar de tudo e todos. Alguém de fora ou de dentro do continente falou a respeito da história africana, quem é, de onde vem, o que sabe da cultura, das tradições africana? Estes questionamentos pairam sobre nossas pesquisas e Lopes (1995) no seu texto responde a algumas destas inquietações e reconhece que a inversão da história africana tem a ver com a resposta dos africanos, a tentativa da história colonial de negar as fontes, a arqueologia, as línguas, o próprio agenciamento africano. Nos parece que a estrutura imperial construída por meio da carta papal que autoriza escravizar os povos negros, não serve de justificativa para a negação da existência humana na África. Nesta perspectiva, Lopes argumenta que:

As raízes são profundas e as cicatrizes demoram a desaparecer. Elas inspiram-se nas bulas papais “Dum Diversos” de 1452 e “Romanus Pontifex” de 1455, que deram o direito aos Reis de Portugal de despojar e escravizar eternamente os Maometanos, pagãos e povos pretos em geral. Segundo H. Deschamps, a “Dum Diversas” estipula claramente o direito de invadir, conquistar, expulsar e dar luta aos infiéis e inimigos de Cristo, onde quer que eles se encontrem. (LOPES, 1995, p.3).

Também, não justifica a explicação de Hegel de que a África não tinha história antes da colonização europeia dos territórios africanos baseados no que considera como prerrogativa de que a África não tinha Estado. Vemos, então, tais situações de inferiorização do povo africano, relegando-os a um lugar marginal da história. Assim, banalizaram a história da África e criou-se narrativas fictícias para caracterizar os africanos através de uma visão única europeia, através da qual eram silenciados além de não serem vistos como sujeitos históricos. Hoje, ainda, a historiografia africana está fortemente influenciada por esse viés ocidental. Conhecidos esses crimes impostos às sociedades africanas e suas populações, nós propomos discutir uma historiografia que nos representa, que conta o que somos através da visão do próprio africano, visão intrínseca ao continente. A crítica que se faz em relação à historiografia da primeira geração pós-independência vem do fato de que estes estudaram em centros de formações europeias e utilizam ferramentas e procedimentos que condizem com seu projeto colonizador para analisar realidades socioculturais e fatos históricos africanos. Contudo, cabe dizer que, por serem bem problemáticas, essas produções serviram de marca para a revolução da historiografia africana. Como bem aponta tanto Lopes, como Ki-Zerbo, T. Obenga Cheick Anta Diop e outros que no período de pós-independência da África, contribuíram

imensamente com suas pesquisas para trazer luz a respeito dos epistemicídios e demais violências cognitivas perpetradas pelo ocidente, além das violências econômicas, genocídios. Seus trabalhos constituem ricas fontes de produção e pistas de novos desafios intelectuais e científicos que dizem respeito à dinâmica das sociedades africanas e, portanto, dos Estudos Africanos ao qual participamos.

Pensar a história africana é denunciar os crimes coloniais, questionando a historiografia legitimadora produzida a respeito e por meio disso construir a uma historiografia diferenciada à História da África, notadamente da Senegâmbia na região ocidental do continente africano. Para tanto, é preciso uma ruptura epistemológica na produção historiográfica sobre a África. Ao olhar para a história africana escrita por alguns viajantes, capuchinhos, memorialistas dos séculos XVI-XIX, entende-se como as suas produções negam a História aos africanos. (SANTOS, 2012). Isso é reparável por meio de suas descrições das cidades, dos diferentes povos e suas tradições. Igualmente, as cartas, relatórios semestrais e anuais que enviavam aos soberanos em Lisboa, França e outros países instalados em Casamansa, evidenciam os estereótipos em relação aos africanos. Tantos dados interpelam nossa intelectualidade a reabilitar a África na sua grandeza pela significativa contribuição que teve na história do humano, desde os primórdios. Pensar nossa história deve estar em sintonia com nossas vivências, se não continuarão a escrever e a nos representar, a partir do olhar de fora, do jeito que pensam e imaginam, na maioria das vezes, de forma pejorativa. Hoje, a historiografia africana questiona muitas representações que lhe foi dada pelos ocidentais, isso se confirma pelas formas como as suas sociedades foram caracterizadas nas épocas coloniais em detrimento das sociedades africanas, provocando um lugar de oposição. LOPES, (1995); BARRY (2000). Assim, criaram-se posições tais como: em África, as sociedades são tradicionais e na Europa são modernas; oral versus escrito; subsistência versus produtividade; direito consuetudinário versus administração; segmentarismo versus centralismo, assim, sucessivamente (LOPES, 1995). Essas características inventadas pelos europeus foram usadas para justificar as violências coloniais perpetradas pelos agentes coloniais no continente africano. Pois tudo o que se sabe a respeito da história africana, até os dias atuais, ainda merece nossas desconfianças. Pois isso, se justifica na medida que,

Este paradigma associa a presença europeia à dominação colonial; que de fato só pode ser factualmente demonstrada no último quartel do século XIX. Confirma igualmente a marginalidade associada ao continente no concernente à sua inserção na economia-mundo. (LOPES, 1995, p. 2).

Hoje, entendo o motivo da reivindicação de Carlos Lopes e Boubacar Barry pela revisão das definições históricas e sociológicas atribuídas à África e que a colocam na posição de inferioridade em relação aos outros povos. Essas definições têm um nome, “racismo”. A obra de Hegel, como muitos já apontaram, como Lopes (1995), Fage (2010), Barry (2000) funciona como bússola para muitos escritores na construção da História africana. O próprio sistema colonial se justifica em elementos que Hegel colocou como falta de fatos históricos no continente, ignorando, assim, toda a história do Egito, Marrocos, Mali, Gabu, Gana, anteriores ao contato com o tráfico e outros grandes reinos que tiveram importantes papéis na construção da história mundial. Essa negação da história africana, por ele, provocou não só reforço da escravização, assim como da invenção da estrutura civilizacional por parte dos ocidentais para com os povos da África. Lopes aponta que tais comportamentos adotados pelos europeus nesse período simplesmente banalizaram toda a história africana. Nossa crítica vem nessa perspectiva de conscientização da pessoa inventada, como espelho do europeu – lembrando de Alberto Memmi (2007), que produzia a história africana com vieses ocidentais. Essa crítica é em relação à negação da história do saber (oralidade), da cultura africana por parte de agências coloniais e em certo período histórico pelos próprios africanos, tem a ver com essa imagem criada de africano-europeus que aos poucos vêm assumindo em três importantes categorias propostas pelo Barry. Essas categorias precisam olhar atentas para elementos endógenos das nossas sociedades. Nesta perspectiva, Boubacar Barry entende que,

O problema maior, no presente, está em que vivemos numa sociedade com diversas velocidades, onde três categorias de elite compartilham o campo histórico. São historiadores de elite formados na escola francesa que moldaram o Estado moderno, historiadores da elite pró-árabe formada nos países árabes no contexto do modelo muçulmano e, por fim, os das elites tradicionais que conservam seu saber com ciúme. (BARRY, 2000, p. 34).

Nos colocamos diante do terceiro elemento, que apesar do termo tradicional proposto por ele, sentimos parte de uma geração que, ao buscar um olhar endógeno em relação à historiografia, tem que dialogar diretamente com essa elite tradicional que guarda informações com muito ciúmes. Isso nos coloca a pensar a reconstrução da “História de Casamansa” por meio de críticas aos documentos, interpretados sob olhos preconceituosos; negar qualquer leitura que não dialogue com as experiências sociais, culturais, políticas e econômicas; e permanecer nessa resistência de descolonização de todos os instrumentos coloniais que negam nossa História, tanto no passado, quanto nos tempos atuais.

O tema de obra de Carlos Lopes (1995), intitulado *Pirâmide Invertida*, é uma denúncia e convocação de pesquisadores à revisão da nossa história, já as propostas de Boubacar Barry (2000) chamam atenção em relação ao reconhecimento de saberes locais veiculados a gerações. Esses dois elementos constituem nossa linha mestra em relação aos problemas e desafios que a história de Casamansa e África ocidental nos apresentam atualmente.

### **2.1. Desobediência epistêmica**

Hoje, nos sentimos na obrigatoriedade de rever essa história, desconfiar de tudo o que falaram e escreveram sobre a África, isso inclui tanto para escritores europeus como para os africanos. As considerações que fizemos agora permite-nos refletir o passado da região de Casamansa e desconfiar das fontes que hoje temos em mãos. Pois elas foram produzidas numa altura em que os protagonistas se viam com olhos europeus à realidade africana. Isso é claro na própria justificativa da colonização que afirmava levar civilização aos africanos. O europeu entendeu a civilização como instrumento de dominação, controle de outros, congelamento de um espelho dessa dominação. Uma forma que nega o outro e o coloca na posição de uma cópia semelhante. A ideia de estatuto de assimilados (NETO, 2015) que o governo colonial executava nos territórios africanos invadidos há séculos mostram essa ideia de projeto civilizatório que argumentavam. Para africano, isso não passa de simples violência colonial.

A materialização dessas ideias de civilização por meio da colonização no século XX só teve algum êxito devido à violência dos períodos antecedentes (século XVI-XIX). Foi por isso que compreender Casamansa atual passa necessariamente pelo conhecimento que temos do seu passado. E ao mesmo tempo reconhecer que os africanos são agentes da história, tem um saber autóctone de várias gerações e de uma longa duração. É preciso reconhecer esses conhecimentos e dialogar com as outras epistemologias não africanas. É importante frisar que a história africana não está isolada do mundo, ela faz parte da construção da história da humanidade, o que nós, africanistas, exigimos que seja reconhecido e que se construa uma história que olhe e aceite as diferenças sociais, políticas, econômicas, culturais e espaciais diferentes daquilo que há tempo foi construído - uma história única para o continente. Aceitar as particularidades das sociedades também faz parte da nossa atenção por meio de outros olhares diferentes daquilo que escreveram a respeito de povos africanos.

Outros olhares se referem a um conjunto de saberes produzidos pelos povos autóctones ao longo das suas existências e em espaços diferentes. Essas produções foram condenadas ao silêncio, quando não dizimadas pelos europeus durante séculos da dominação. Ou seja, é preciso repensar essa negação e ter um olhar diferencial dos padrões europeus hegemônicos. Isso nos leva a pensar, segundo Walter D. Mignolo (2008) quando na sua obra busca problematizar que toda mudança de descolonização política (não racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica. Ainda aponta que, se pensarmos a desobediência civil de modo como foi pregada por Mahatma Ghandi e o grande Martin Luther King Jr. é possível pensar nas mudanças que essas figuras trouxeram para a história dos países ex-colônias, reconhece o Mignolo (2008) e acrescenta, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica faz com que todos permaneçam presos em jogos controlados pelas hegemonias eurocêntricas. E, para nós, essa visão de ruptura com pensamentos racistas eurocentrados merece essa ruptura proposta pelo Mignolo.

Para Frantz Fanon (1979), a hegemonia conceitual europeia e as ações concretas, consequência dessa forma de pensamento, só será destruída se nós apropriarmos dos mesmos instrumentos utilizados por eles; ou seja, eles nos negaram e nós construiremos nossos saberes na base das nossas crenças, nossas realidades política, social e econômica, de certa forma, negando-os. Precisamos aprender a desaprender os mitos, as violências, o racismo epistemológico e todas as outras formas que nos negam à humanidade. Temos que ser nós mesmos, olharmos por nós e seguirmos nossos pensamentos a partir de descolonização do poder ocidental e ao mesmo tempo construirmos, reforçamos nossas histórias e tradições sem que seja o pensamento ocidental como bússola para orientação. Nesta perspectiva, tanto a corrente evolucionista com suas características unilineares e unidirecionais da nossa história, que nos classifica a partir de um mito racial, de uma prática colonial e dualista que impõe a uma natureza europeia como modelo, será descolonial na medida que propomos novos horizontes epistemológicos para sua desconfiguração política, social e econômica (QUIJANO, 2005). Esse olhar endógeno nos permitiria ser o que somos e deixaria de ser o que não somos. Assim, é o olhar nesse trabalho sobre Casamansa. Nossa visão independentemente das visões que nos foram impostas ao longo dos séculos.

Estudar Casamansa, os grupos étnicos que lá vivem, suas culturas, suas relações sociais e comerciais passam necessariamente por aquilo que Carlo Ginzburg (1989) no seu livro intitulado *Sinais: raízes de um paradigma indiciário* chama de “fragmento

indiciário”. O paradigma indiciário proposto pelo Ginzburg (1989) tem a contribuir como base metodológica na medida que, entender alguns fatos sociais, culturais e econômicos na região da África ocidental, principalmente em Casamansa, o exige. E isto faz de nós um pesquisador atento para um olhar minucioso para os pequenos fragmentos, ora desprezados pelos pesquisadores, mas que servem de linha mestra para alcançar os objetivos da pesquisa. Quando o autor, na sua perspectiva, tenta estabelecer a relação entre paradigma indiciário e semiologia médica, ele propõe que os processos de investigação, de observação que os médicos apropriam nas suas buscas por respostas sobre determinado caso, tem uma relação com a forma de um pesquisador da área das ciências humanas busca respostas para suas teses. Porque ambos fazem uso de razão para interpretar os dados ou indícios, seguindo-os para se chegar ao resultado. De modo geral, entender a apropriação da oralidade pelos autores e viajantes publicados no Boletim Cultural nos seus relatos e estudos, faz com que o pesquisador siga pequenos indícios absconditos nas raízes étnicas por meio das interpretações dos saberes locais por assim entender a história de vida, suas práticas, suas culturas, sua religiosidade e modo de vida cotidiano.

Há séculos esses povos usam a oralidade como forma de preservação das memórias de diferentes formas de conhecimento e tradições, e que muitas pesquisas ignoram esses saberes. Isso não quer dizer que não reconhecemos os avanços no campo científico no que tange à relação das fontes escritas e orais estabelecidas, mas ainda chamamos atenção sobre os erros cometidos pelos historiadores, sociólogos, antropólogos, filósofos e outros na tentativa de desqualificar ou menosprezar a análise e interpretação rigorosa das fontes orais para compreensão dessas sociedades. Essa atitude é resquício da relação entre os etnógrafos, administradores coloniais, viajantes e memorialistas com as sociedades que eles denominaram primitivas, bárbaras. Entre os elementos que justificavam essa inferiorização entre as sociedades estudadas e as de origem dos escritores era a falta de escrita. Portanto, nessa relação, a oralidade foi completamente desmerecida, incompreendida, negligenciada e mal interpretada.

As histórias dos povos que ali vivem, às vezes, são apresentadas nos livros como povos sem escrita e isso, segundo esta perspectiva, dificulta obter conhecimento a respeito das suas origens, suas culturas, suas crenças e principalmente suas relações sociais seculares. Ou seja, essa forma de abordagem nega peremptoriamente o conhecimento ao homem africano, limitando assim a escrita como única e exclusiva forma de pensar e produzir saberes. Posto isso, percebe-se que muitas vezes houve equívoco em algumas

interpretações e nas análises historiográficas publicadas, tanto a respeito dos povos ali presentes, quanto as fontes orais nos estudos africanos pós-coloniais, principalmente no que diz respeito às regiões conhecidas como costa ocidental da África. Esse equívoco transplantou vazio epistêmico e rasgou os saberes sagrados destes povos, ao mesmo tempo que se constata um conjunto de obras escritas, transcritas das oralidades que no fundo só serviu de enfeite para as ciências humanas.

Nesta perspectiva, tanto as fontes orais quanto as escritas devem ser tomadas como elementos ou pequenos indícios fragmentários para compreensão das pesquisas sobre determinado povo. O escritor Boubacar Barry (2000) também chamou atenção para o fato de as fontes escritas terem privilégios sobre as fontes orais. No entender dele, os pesquisadores têm mostrado suas fraquezas em relação à análise conjunta das fontes escrita e oral na medida que usam a segunda simplesmente para confirmar suas análises, baseadas na primeira,

Essa história construída em cima do aprendizado da tradição oral transmitida de geração em geração foi nos últimos anos aprofundada pelos historiadores modernos que aprenderam nas universidades a escrever a história com base no confronto dos documentos escritos com os documentos orais. Mas, nós temos hoje a sensação de que esses historiadores privilegiaram as fontes escritas, cujas informações foram simplesmente corrigidas ou confirmadas pelas tradições orais. Os historiadores, na maior parte dos casos, não analisaram suficientemente a lógica interna dessas fontes orais, elas próprias como um outro discurso histórico que teria sido transmitido com o objetivo bastante preciso de contar a História. (BARRY, 2000, p. 5).

Quer dizer, muitos intelectuais desconsideram a oralidade como uma outra narrativa histórica que conta a história de seus povos. E pelo que sabemos historicamente, os africanos sempre adotaram a oralidade para suas comunicações, apesar de em alguns momentos “os negros africanos passarem a utilizar textos escritos ao lado dos documentos orais de que já dispunham para conservar sua história” (FAGE, 2010, p.4). E isso é recente em termos dos estudos africanos, ao mesmo tempo que não justifica a banalização da outra fonte. As fontes orais e escritas devem ser conjugadas na medida que os problemas da pesquisa nos apresentam. Quando a fonte oral é deixada de fora, deixa-se também séries de fatores sociais, culturais, políticos e econômicos, enquanto, se tivesse conjugado os dois fatores, o trabalho do pesquisador tornaria mais eficaz. Segundo Jan Vansina, em sua obra intitulada *A tradição oral e sua metodologia*, como base teórica e perspectiva metodológica, afirma que,

As civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita; como na África ocidental a partir do século XVI, pois muito poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da sociedade. Seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados [...] (VANSINA, 2010, p. 139).

Há sociedades em que a forma da oralidade é reconhecida não apenas como um meio de comunicação, mas, sim, como forma de preservar suas memórias e sabedorias dos seus antepassados, ancestralidade, aquilo que Jan Vansina chama de elocuições-chave, ou seja, a tradição oral, pois a fala em si como meio de comunicação é também um arquivo vivo da memória. Nesta perspectiva, a tradição oral pode ser definida como testemunho transmitido verbalmente de um grupo para outro, de um povo para outro ou de uma geração a outra, de uma cidade à outra, de uma forma organizada e sistematizada como registro histórico.

## **2.2 Boletim Cultural: Centro de Estudos (1945-1973)**

Antes de um maior aprofundamento acerca do BCGP, apraz-nos cumprimentar esse argumento de que o dever de memória diz respeito à consideração devida aos que nos precederam assim como seu legado. Nessa memória, se destaca o conhecimento. De um lado o saber se referindo ao tempo – a história e, do outro, o ligado ao espaço – ao viver junto. A filosofia caracterizando esse último é o que nas sociedades africanas é comumente chamado de: sabedoria.

Através da socialização, a maturidade faz apelo à sabedoria, cimento da vida comunitária, alicerce da cidadania. Nesse sentido, de acordo com a idade, aquilo que é requerido a todos. A mesma socialização se dá através da construção da identidade social. O ancião colocado no cume da organização social é distinguido por ser detentor do conhecimento: a história e a sabedoria profunda. É a respeito desse conhecimento que o presente capítulo versará, colocando também à luz, seus diferentes protagonistas, neste caso, os grupos étnicos de Casamansa.

Nesse contexto, é importante lembrar a divisão socioprofissional das sociedades da África ocidental (HAMPATÊ BA, 2010). Tal organização social diz respeito também à história da Casamansa e dos impérios e reinos nos séculos passados, respectivamente aos impérios do Mali (século 13 a 15) e do Songhaï (século 16), os últimos mais destacados da região; história que exploraremos através tanto das fontes orais (história

oral) quanto das escritas (o árabe, o aja'mi, o N'ko<sup>5</sup> (KANTÉ, 1961) – mais recentemente em 1949.

Os séculos XV-XVI se caracterizam por trocas comerciais e negociação das terras para a implantação das primeiras feitorias em Guiné-Bissau, incluindo Casamansa. O século XVII marca a chegada das primeiras missões evangelizadoras em Cabo Verde e em Casamansa (ESTEVES, 1988). A instalação da missão evangelizadora é importante para a compreensão da dinâmica histórica desde então. Diante disso, para a compreensão geral da realidade no qual estamos estudando neste capítulo, as análises dos documentos serão feitas levando em conta tanto os períodos em que foram escritas, assim como os quais se referem.

Nos últimos anos da colonização portuguesa na atual Guiné-Bissau, o governo colonial tentou implementar novas reformas em Guiné. Essas iniciativas coloniais tinham como objetivos proporcionar uma maior integração dos povos nativos por meio de políticas públicas, como aquela conhecida em crioulo como programa “Guiné Mindjor”. Esse foi um dos maiores programas voltados para o desenvolvimento rural na província, denominado de: Problemas e Perspectivas do Desenvolvimento Rural na Guiné. Era também chamado “Programa Guiné Melhor” e liderado pelo então governador general António Spínola - que era representante do Governo Central - e pelo capitão tenente Manuel Maria Sarmiento (DJAU, 2019, p. 166). No mesmo bojo, a política de integração cultural criou revista, museu e centro de estudos. Durante dois anos o governo colonial realizou um conjunto de celebrações em relação ao quinto centenário da presença portuguesa em Guiné Portuguesa, foi neste período de tempo que se criou o Boletim Cultural de Guiné Portuguesa, em 21 de julho de 1945 e cinco meses mais tarde se criou também o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa pelo então governador capitão tenente Manuel Maria Sarmiento Rodrigues. De acordo com a *Casa Comum*<sup>6</sup>, a criação do Centro

---

<sup>5</sup> N'ko que em mandinga, bambara e diula significa: eu digo. Esta nova língua escrita usa tanto as letras latina quanto as árabes para escrever as línguas africanas cujas pronúncias nem sempre são contempladas por essas línguas. Foi desenvolvida pelo guineense (Conakri) Souleymane Kanté [1922-1987].

<sup>6</sup> A plataforma Casa Comum disponibiliza a reprodução e descrição de documentos custodiados pela Fundação Mário Soares, assim como de documentação existente em outros arquivos, organizações e instituições parceiras que integram o projeto. Pretende-se dar acesso centralizado a catálogos e outros instrumentos de descrição de fundos e coleções, permitindo a pesquisa simultânea de documentos de diferentes proveniências e potencializando a descoberta de complementaridades e relações entre eles. Disponível em: <http://casacomum.org/cc/arquivos>. Acesso em: 06/03/2020.

de Estudos da Guiné Portuguesa se formaliza no contexto das comemorações oficiais do V Centenário:

O Centro de Estudos da Guiné Portuguesa surge na sequência das comemorações do V Centenário da Descoberta da Guiné, que decorreram de 23 de julho de 1945 a 31 de outubro de 1947. Num esforço de desenvolvimento da colônia a que não é alheia a tomada de posse do novo governador, o Capitão Tenente Manuel Maria Sarmento Rodrigues, posteriormente Ministro das Colônias/Ultramar, é no âmbito destas que, a 13 de dezembro de 1945, é criado o referido Centro, cujo objetivo era o de «promover o desenvolvimento cultural da Guiné Portuguesa, proceder à organização do «Museu da Guiné Portuguesa» e dirigir a publicação do «Boletim Cultural da Guiné Portuguesa». (CASA COMUM, 2020).

O governador Sarmento Rodrigues criou o *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, um órgão de informação que diz respeito à vida na, então, colônia. No lançamento do Boletim, Marcelo Caetano, então ministro das colônias de Portugal afirmou que a criação do *Boletim Cultural* era um passo significativo para os povos da Guiné, no sentido de se adequarem ao mundo literário, científico e artístico, o que permitiria um desenvolvimento dos valores espirituais que demandam saber ler e escrever a língua portuguesa. Os discursos que seguiram expressaram igualmente à vontade em instituir uma política cultural portuguesa, a partir da qual deveria se pensar a Guiné Portuguesa. Vale salientar que neste contexto colonial, uns dos critérios de “civilizado” era saber ler e escrever português; ser alfabetizado e “socializado” à cultura portuguesa. É perceptível o quanto esta política intrínseca ao projeto colonial vislumbra a negação, assim como a alienação dos diferentes grupos étnicos na Guiné naquele momento e suas culturas.

Segundo Victor Andrade de Melo (2017), no período da criação do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, existia já o jornal *Arauto* criado pela igreja católica em 1943 na ilha de Bolama dos Bijagós, antiga capital da colônia que foi transferida [a capital] posteriormente para Bissau. O seu foco de atuação era religioso. Apesar das poucas vezes que entrava em banca com suas publicações, era importante pois era ligado ao Papa, auxiliava no governo colonial até 1968, data ao qual parou sua produção.

De 1946 a 1973, o *Boletim Cultural* publicou cerca de 110 números normais de acordo com suas políticas internas e algumas excepcionais. É importante frisar que ao longo dos 28 anos de funcionamento, as publicações do *Boletim Cultural* abrangeram diferentes informações a respeito da atuação dos diferentes atores do projeto colonial português em Guiné Portuguesa. A partir da independência da atual Guiné-Bissau, o *Boletim Cultural* continuou publicando, porém, sob uma outra forma. Foi integrado ao Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas da Guiné-Bissau (INEP), que foi criado.

Através das publicações do *Boletim Cultural* é possível encontrar um conjunto de textos a respeito da Guiné-Bissau em diferentes momentos históricos.

Após a Conferência de Berlim (novembro de 1884 - fevereiro de 1885), consagrando as lógicas da ocupação efetiva da África, os territórios do continente passaram por novas configurações, o que teve uma profunda implicação em suas sociedades. Além das próprias fronteiras colônias que foram criadas, outros equipamentos desse sistema foram implementados, tais como as ocupações militaristas, construções da estrada de ferros, criação de novas indústrias, bolsas de estudos, criação de imprensas nacionais/coloniais para difusão das informações da administração colonial. No caso específico da Guiné, pouco os portugueses construíram como equipamento colonial, diferente daquilo que aconteceu em outras colônias, por exemplo, em Angola e Moçambique, que se construiu estradas de ferro e a criação de indústrias (NETO, 2005). No caso da Guiné, o investimento pode ser numerado, algumas estradas no centro da capital (atual capital da Guiné-Bissau) onde residia o governador e uma e única imprensa colonial já nos finais da colonização, a criação do *Boletim Cultural* da Guiné Portuguesa.

O *Boletim Cultural* servia de meio de informação para os oficiais militares e funcionários da administração portuguesa, de um lado e a metrópole do outro, levando as notícias sobre a vida na colônia ou sobre as realidades culturais locais. Na nota publicada no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, em 1945, o Ministro das coloniais, Marcelo Caetano, afirmou que a presença da revista ocorre num momento propício e sua contribuição em publicação de novos estudos sobre a Guiné e será divulgado para um público maior em metrópole afim que conheça a civilização portuguesa em Guiné, África ocidental. Argumentando nesse sentido, Marcelo Caetano afirmou:

Que esta revista seja, a partir de hoje, o registro fiel de um progresso incessante, a crônica nova da conquista da Guiné para a civilização e para a ciência, sempre dentro das concepções tradicionais da política colonial que soube casar a fé e o império: a necessidade do mando com a fraternidade cristã! (CAETANO, 1946, p. 7)

Os assimilados<sup>7</sup>, apesar de serem em um número não muito significativo na Guiné Portuguesa, durante o período colonial, participaram significativamente nas pesquisas e divulgação das culturas locais.

---

<sup>7</sup> Os assimilados eram pessoas nativas (guineenses, africanos) que cumpria conjuntos de requisitos coloniais como saber ler, saber falar português, vestir como os portugueses vestiam, professar a mesma religião dos colonos, deixar suas tradições, suas crenças seu modo de vida familiar e adotar por completo o modelo europeu de Portugal. A partir desse pré-requisitos passa-se a ser considerado assimilado ganhando alguns direitos em relação aos que negaram se assimilar.

O *Boletim Cultural* servia os interesses coloniais através um discurso ideológico celebrando o pertencimento dos guineenses à nação portuguesa. Foi um instrumento de propaganda colonial. A comunicação feita no dia 01 de janeiro de 1947, no qual o governador Sarmiento Rodrigues discursava para a população em Guiné, na sua “mítica nação” era explícito compreender essa lógica colonial de propaganda. Para ele, “nesta terra portuguesa há união de almas e boas vontades, há trabalho, há sacrifício, há entranhado amor ao engrandecimento de Portugal” (FONSECA, 2016, p. 129). Uma forma de vangloria aos valores coloniais contra os grupos étnicos tidos como inferiores em relação aos europeus.

Para os portugueses, a Guiné e a região de Casamansa representava zona estratégica de comercialização, tanto que suas etnias passaram por processos de muita aculturação.

### **2.3 As fontes: os autores do Boletim Cultural**

Como fontes para essa dissertação, serão analisados os textos dos autores que publicaram no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* e, em parte, nos auxiliaram outros textos. Os textos dos autores que não foram publicados no Boletim Cultural, mas que são importantes para nossos estudos, pois abordam entre os séculos XVI-XIX, trazendo questões da região em estudo e da África ocidental em geral. Os desafios que eles nos colocam é atenção em relação a pequenos detalhes que mostram as histórias da região. Ou seja, há uma relação entre quase todas as etnias costeiras africanas e isso, em certo ponto, nos permite compreender Casamansa, quando olhamos para uma perspectiva macro, a partir de relações sociais entre diferentes grupos étnicos.

Nosso argumento aqui se insere nas fontes dos textos publicados no Boletim Cultural como citamos anteriormente e eles são importantes para compreendermos o estudo nesta dissertação. Estas pesquisas feitas pelos diferentes agentes coloniais, entre eles, etnólogos, historiadores, antropólogos, agrônomos, dentre outros, constituem acima de tudo uma importante ferramenta metodológica para estudos africanos e, principalmente da colonização. Daí, eis alguns autores que irão ser analisados ao longo do nosso estudo. Jorge Faro, que, naquele período, desempenhava a função de Secretário da Seção Portuguesa da *Internacional Commission for the History of representative and parliamentary Institutions* sociocorrespondente do Instituto Vasco da Gama de Goa. No seu texto intitulado: *Duas expedições enviadas à Guiné anteriormente a 1474 e custeadas*

*pela fazenda de D. Afonso V; A organização Administrativa da Guiné*, (FARO, 1957) disponível no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, que trata questões relacionadas às embarcações e relações diplomáticas em África ocidental, principalmente com os anciões e os comerciantes da época, por outro lado, traz conjunto de informações no que concerne à compra e venda de produtos nos atuais territórios da Guiné-Bissau, de Cabo Verde, Casamansa e Serra Leoa, dos relatórios, das despesas das viagens à África e das negociações e cedência de espaço entre eles.

Outro escritor que também publicava no Boletim Cultural é o Henrique Pinto Rema (1968) com seu tema *A primeira missão franciscana da Guiné (séculos XVII-XVIII)*, (REMA, 1968), um texto que aborda questões relacionadas com as viagens, os relatórios dos missionários e as relações com as comunidades autóctones e importantes informações das descrições e mapeamento que os missionários faziam em Guiné em relação aos grupos étnicos que haviam se convertidos ao islã e das religiões autóctones e das constantes viagens dos missionários que foram enviadas para as regiões costeiras africanas no século XVI-XVII com o objetivo de intensificar contato com os grupos étnicos, pois percebiam a influência cada vez maior do islã na região. Nota-se que estes textos trazem informações importantes a respeito das missões franciscanas, a evangelização e fortificação das relações em Guiné (Casamansa) e sua evolução em relação aos grupos étnicos autóctones e as suas religiões autóctones; os mapeamentos das tabancas, que eles denominam de aldeias, das produções que cada grupo fazia, suas culturas, tradições e crenças, suas atividades agrícolas, pesqueiras e a forma de comércio. A missão por meio da sua política racistas nesta época, tentava menosprezar as religiões locais por meio de violência, ou seja, destruição dos símbolos religiosos dos povos autóctones e dos grupos islâmicos, como aponta o padre Baltazar Barreira<sup>8</sup>, que os chamava de mafamede. (SANTOS, 2012).

Outros autores que chamaram nossa atenção e estão no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa são António da Cunha Taborda (1950), Teixeira da Mota (1950). Nestes

---

<sup>8</sup> Foi um importante personagem atualmente para estudar o contexto histórico da Guiné-Bissau. Em 1569, o padre Baltazar Barreira se afiliou à Companhia de Jesus e desde aí dedicou sua vida a serviço da companhia. Antes de viajar para Guiné em 1604, o padre Baltazar juntamente com seu colega de missão Paulo Dias de Novais foram para Angola cumprir a missão na qual Baltazar foi designado como responsável. Durante sua estadia em Angola, trabalhou como chefe militar e usou da mão de obra escravocrata para construir a igreja São Paulo de Luanda em 1575. Em 1603, retornou à Europa onde ocupou a pasta de chefe dos noviços, um ano depois foi indigitado à missão em Cabo Verde, Guiné Portuguesa e Serra Leoa. Já com 66 anos de idade o padre Baltazar Barreira viajou a estes países onde participou na evangelização destes povos, nas quais enviava os relatórios e cartas para o reino de Portugal e para seus amigos informando a respeito do trabalho.

textos, buscaremos compreender como esses autores abordaram questões relacionadas às cidades, religiões e mobilidades dos povos de Casamansa. Para tal, os textos intitulados *Apontamentos etnográficos sobre os Felupes de Susana* de António da Cunha Tabora (1950). Um texto que busca relatar a história destes grupos étnicos, suas relações com o sagrado, suas formas de convivência (fanado, cerimônia, dança, casamento etc.) no século XX, no período da publicação, e pode se configurar em um trabalho etnográfico. Daí a necessidade de um outro texto de Teixeira Mota cujo tema é *A agricultura de Brames e Balantas vista através da fotografia aérea*, (1950). Este texto, semelhante ao outro, discute questões dos grupos brames ou Mancanhes e dos Balantas (balante nas traduções francesas). O texto traz informações a respeito de diferente forma de manifestação cultural e política desses grupos étnicos. Nele é possível entender a mobilidade destes ao longo das suas histórias no período em análise.

O texto *A Guiné no último quartel do século XIX*, de autoria de Fausto Duarte (1953), também disponível no Boletim Cultural, aborda as estruturas políticas de vários grupos étnicos nessas localidades, ou seja, tanto em Guiné, neste caso, incluindo Casamansa no século XIX, quanto à nova reconfiguração nos territórios e das divindades de algumas etnias.

Maioria das fontes do nosso trabalho se encontram publicados no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. Todos eles serão analisados e com eles queremos entender esse olhar dos escritores africanos e não africanos, suas abordagens a respeito dos povos, por último, trazer nossas perspectivas endógenas sobre a visão de Casamansa, pois compreendemos que a história como ciência é construída a partir dos elementos históricos que nem sempre facilitam o fazer História, mas ao mesmo tempo torna a tarefa dos historiadores importante na medida que ela se constrói nesses elementos históricos. E nessa complexidade que nós nos comprometemos em construir nossa visão a respeito dos povos que habitam a região de Casamansa, focando na produção sobre ela a partir de textos publicados no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa entre os anos de 1946 a 1973.

### **3. NARRATIVAS E VIVÊNCIAS SECULARES EM CASAMANSA**

As fronteiras definidas pelos colonizadores que deram continuidade nos períodos pós-independência são um dos grandes imbrólios de Casamansa na atualidade, apesar da enorme dinâmica social que a região vivenciou em tempos pretéritos. Os estados pós-

coloniais movidos pela ideia de uma África unida propuseram criação de federações e confederações com objetivos de criar uma maior integração nos espaços africanos. Em África ocidental, em fins do período colonial (1959), essa ideia motivou o estado de Mali a se aliar com Senegal numa federação, cujos objetivos eram de criar um espaço econômico comum, livre circulação de pessoas e bens (SILVA, 2015), fortalecimento de laços históricos e controle das fronteiras e, por vários motivos, a federação não durou mais de dois meses, 1960. (DIALLO, 2011; DJAU, 2019). Diante desse vazio, Senegal, mais tarde, optou pela Gâmbia, país vizinho, num acordo celebrado como confederação de Senegâmbia. Em princípio, o acordo previa a criação de uma união econômica, a integração parcial das forças armadas dos dois países, criação de órgãos administrativos comuns, mas sempre levando em conta a soberania de cada Estado, (DIALLO, 2011). Esse acordo, que respeitava a soberania dos estados, conduziu a política dos dois países até os anos de 1989. Nove anos depois da assinatura do acordo, Gâmbia reivindicou o fim do acordo, pois entendia que havia uma interferência de Senegal nos assuntos internos do país, que violava a soberania da Gâmbia, decidindo, assim, desfazer do acordo.

Essas dificuldades de coabitação territorial definidas pelas fronteiras vindas da colonização são os obstáculos que a região tem, atualmente, como desafios. Os interesses antagônicos dos estados são heranças de diferentes agências coloniais, em que os estados africanos se veem como “filhos dos países europeus” subjugando os outros como estranhos. Em texto sobre a Senegâmbia, Boubacar Barry traz algumas afirmações interessantes e que colocam os pesquisadores atuais em profunda reflexão no que diz respeito às fronteiras herdadas da colonização e a ruptura com esse pensamento colonial e restabelecimento da cultura africana com seus valores e convoca um debate nacional para pensar o modelo adequado a cada povo, para além dessa visão colonial segregacionista. Para Barry,

A reflexão sobre as fronteiras recoloca com agudeza o debate sobre os limites atuais das tentativas de construção do Estado- Nação na África. É preciso sair da conferência de Berlim pela porta da frente, retomando a dinâmica interna das populações, recriando espaços econômicos e geográficos viáveis, capazes de assegurar a segurança e o desabrochar cultural. Ao invés de fazer o diabo dos problemas étnicos, ou fugir diante das exigências da unidade, é preciso instaurar um debate sobre a nacionalidade e sobre a relação Estados-Nações. (BARRY, 2000, p.84).

Pois entende que as raízes de conflitos, tanto em Casamansa, assim como em Guiné-Bissau e demais países africanos muitas vezes não tem a ver com disputas entre grupos étnicos, mas sim estruturas capitalistas deixadas pela colonização que subjuga o povo e causa revoltas. A exploração de recursos naturais para servir os interesses ainda

coloniais, como é o caso das reclamações do Movimento de Forças Democráticas de Casamansa, que reclamam do governo de Senegal o fim da exploração dos recursos da região sem contrapartida em termos de investimentos.

Isso em certo ponto pode ser entendido como projetos coloniais que foram deixados e que atualmente destroem essas sociedades. Por isso, nós entendemos que tornar-se-á complicado compreender o presente de Casamansa e os países vizinhos, Guiné-Bissau e Gâmbia, sem primeiramente conhecer o passado destas regiões. Pois a história nos mostra que a resistência e persistência faz parte das experiências passadas e presentes destes grupos étnicos, e isso nos coloca a olhar essa região como espaço de muita memória dos povos da África ocidental.

Estas complexidades em relação à história de Casamansa nos faz ter um olhar diferenciado, tanto das obras produzidas pelos agentes coloniais, como algumas produzidas nos períodos pós-coloniais por alguns pesquisadores que partiam de mesmo viés que os ocidentais. Diante disso, estudar Casamansa, tanto no passado, quanto no presente, é reafirmar primeiramente que existe um grupo de autóctones que reivindicam seus direitos hoje, como nos séculos passados. Estudar essa região no passado é um desafio importante para contribuir nas próximas pesquisas que olham Casamansa por meio das diferentes culturas, que se reconhecem em suas diversidades e convivências entre as dezenas de grupos étnicos.

### 3.1. Toponímia Casamansa

Atualmente, existem vários estudos que buscam entender a origem do nome Casamansa, apesar de origem não ser nosso foco, mas é importante situar por onde falamos, daí traremos três exemplos explicativos. De acordo com o texto de Maria Luísa Esteves, intitulado *a questão do Casamansa e a delimitação das fronteiras da Guiné* (1988), referindo o texto de Luís de Cadamosto, o veneziano que em 1456 fez viagem a esse rio, afirmava:

[...] descobrimos a boca de um grande rio, parecendo-nos segundo os meus cálculos ser um pouco menor que a já citada boca do rio Gambia (atual Gâmbia). Duma parte e outra do dito rio apareciam-nos belíssimas árvores, verdes e altas; pelo que, nos aproximamos, e aí surgimos, junto à dita boca. E cada um de nós lançou fora o seu barco. Conferenciando, determinámos mandar dois dos nossos barcos com os nossos turgimãos, a terra, a saber de coisas novas da terra e do nome deste grande rio, e [aa] saber quem era o senhor destas partes. E assim fizemos. Em pouco tempo, os barcos foram e voltaram. E disseram-nos que este rio se chamava o rio de Casa Mansa, que é o mesmo que dizer o rio de um senhor chamado Casamansa, preto, o qual vivia para dentro do dito rio cerca de 30 milhas; o dito senhor, porém, lá não estava, [pois] tinha ido para a guerra contra um outro seu vizinho [...] (ESTEVES, 1988, p. 16).

Percebe-se que não foram os portugueses que deram o nome à região, mas sim os próprios nativos que confirmaram o nome. Isso é mais um argumento para mostrar como algumas fontes versam sobre esse assunto, afirmando que foram os portugueses que deram o nome ao rio e à região. De outro lado, o pesquisador senegalês Mamadu Alpha Diallo (2011), na sua dissertação intitulada *A construção do Estado no Senegal e integração na África ocidental: os problemas da Gâmbia, de Casamance e da Integração Regional*, traz um importante argumento a respeito da etimologia do nome Casamansa. Para esse pesquisador, o nome não foi dado pelos portugueses, mas, sim, é um nome autóctone, vem de um grupo étnico que vivia e vive na região. Nesta perspectiva, Mamadu Alpha Diallo afirma,

Os argumentos etimológicos desrespeitam a origem do nome Casamance que é no idioma Jola “Kassamou”, que significa os moradores do país das águas, se referindo, neste caso, a toda a população da região situada entre o oceano atlântico e o rio falemé (Tambacounda). Ou seja, é a região que inclui além das atuais regiões de Ziguinchor, Sediou e Kolda, a região de Tambacounda, que conforme o argumento histórico pertenceu no passado às entidades políticas da Casamance como o império fulo de Moussa Molo, no fim do século XIX [...] (DJALLO, 2011, p. 131).

Esse argumento histórico, apesar de ser feito em uma perspectiva endógena, levanta muitas questões, pois o reino de Moussa Molo no século XIX não se limitava só aos territórios de Casamansa, mas estendia-se até partes da atual Guiné-Bissau e Gâmbia e ainda sem destacar que, o reino de Gabu tinha supremacia em toda essas regiões ainda na primeira metade do século XIX. Se a perspectiva histórica traz essa visão de recorrer os tempos remotos para a compreensão de certas experiências históricas, então tornar-se compreensível e válido a ideia de que, tanto o nome Casamansa, como a extensão territorial de cada diferente momento histórico. O fato mais importante é de que o nome Casamansa não surgiu com os portugueses como tem aparecido em historiografia que preferimos chamar de África-Europa<sup>9</sup>. Tanto o texto da Maria Luísa Esteves (1988), apesar de ser implícito, assim como do Mamadu Alpha Diallo (2011), reconhecem a

---

<sup>9</sup> Nos próximos capítulos, falaremos em como a historiografia africana foi e é fortemente influenciada pelos vieses ocidentais e em consequência disso, tanto os nomes das regiões, das cidades e vilas, nomes das árvores, animais e objetos e a própria história africana foram mudadas ou invertidas pela colonização. Nos períodos pós-independência da África alguns pesquisadores têm providos esse pensar ocidental em nossa história, o que na realidade só tem o mesmo objetivo que a colonização, que é a negação da nossa história, da nossa memória.

etimologia do nome Casamansa na língua dos grupos étnicos e esta é a origem do nome que acreditamos.

Ainda que não descartemos a outra posição que afirma que, o nome Casamansa vem da composição de dois termos Casa e mansa. O termo mansa significa, em língua mandinga, rei e com a supremacia política mandinga naquele tempo, esta nomenclatura foi sendo atribuída a outros grupos que tinham configurações sociais semelhantes aos mandingas. Por exemplo, os Cassangas por terem adotado a organização social dos mandingas, conjugaram o nome da etnia com o nome mansa (rei) para denominar a região, significando assim mansa dos Cassangas, ou seja, rei dos povos Cassangas. Essa explicação é reforçada por Yves Person (2010) no seu capítulo no volume da História Geral da África, intitulado *Os povos da costa- primeiros contatos com os portugueses de Casamance às lagoas da costa do Marfim*, que afirma portugueses terem atribuído o nome ao local, mas, no entanto, não deixa de fazer referência à conjugação de Mansa (rei) com Cassanga (povo Cassanga) e explica que essa conjugação é dada, devido à forte influência dos mandingas na região, que fez com que muitos grupos acabassem adotando sua forma política. O nome da região de Casamansa e dos povos que nela vivem ficaram conhecidos na historiografia africana pela importância que tiveram na resistência contra os comerciantes Árabes, europeus e, por último, na contemporaneidade, a resistência contra o governo senegalês, sediado em Dakar<sup>10</sup> - Casamansa atualmente é uma das regiões de Senegal. A região foi anexada ao Senegal por meio de um acordo entre Portugal e França nos finais da colonização, mas ao longo dos tempos os cidadãos de Casamansa vem mostrando suas indignações em relação ao governo do Senegal, acusado de não investimento na região; reclamam de que o governo de Dakar se apropria dos recursos naturais da região e não investe em um retorno. Desde a década de 1980, esse conflito é armado, vários fatores podem ser elencados à volta do Movimento de Forças Democráticas de Casamansa (MFDC) e a força do governo central de Dakar. É importante salientar que esse conflito armado começou em 26 de dezembro de 1982 quando um grupo de mulheres da região de Casamansa tentaram erguer uma bandeira branca no palácio do governador. Sem sucesso, o evento levou apreensão de várias destas mulheres e alguns homens. Um ano depois foram condenados pelo tribunal mais de 25 membros

---

<sup>10</sup>Ver: DIALLO, Mamadou Alpha; FERNANDES, Lito Nunes. O conflito de Casamansa: uma questão de segurança regional na Senegâmbia. *Tensões Mundiais*, Vol. 7, 2011, pp.117-136; GONÇALVES, Adolto. Casamansa, um grito de liberdade sufocado. A situação dramática vivida por uma província do Senegal é mais um exemplo da herança deixada pelos colonizadores europeus. *Revista Fórum*. São Paulo, 2006, pp.42-43.

do movimento. O descontentamento provocou uma revolta dos povos de Casamansa que deixou mais de 25 mortos em confronto com as forças militares do governo de Senegal. Mais tarde esse movimento se denominou de Movimento de Forças Democráticas de Casamansa (MFDC) fundado pelo Emile Badiane de Bignona, Ibou Diallo de Sedhiou, Ansou Mandian de Velingara, Eduard Diatta de Oussouye e Yero Kandé de Kalda jovens autóctones da região de Casamansa.

A unidade dos povos de Casamansa pelo bem comum vem há séculos. Sabe-se que nos períodos que enfrentaram contra os árabes e posteriormente os europeus, os grupos étnicos se aliavam para defenderem seus territórios contra qualquer ameaça, isso não foi diferente nos períodos pós-coloniais. Logo nos primeiros momentos da chegada portuguesa, essa resistência foi sentida com a morte à flecha de um dos navegadores portugueses pelos casamanses. Diante dessa complexidade histórica marcada pela luta e resistência pelas suas terras, culturas, religiões, economias e sua independência, fez de Casamansa mais forte e unida, apesar das negociações regionais para uma maior integração dos espaços que culminou com a criação de Federação de Mali e Senegal (Casamansa) no século XX. (DIALLO, 2011; DIALLO e FERNANDES, 2011).

### **3.2. Poderes seculares em disputa**

A região da África ocidental, assim como a África no seu todo ao longo dos tempos, dispõe de vários estados e reinos<sup>11</sup> com suas mais diversas relações diplomáticas, comerciais e culturais que floresciam com os povos de outras regiões do mundo. Lembrar os reinos, certamente, é um convite ao retorno aos ancestrais que por meio das forças vivas e divinas preservaram as memórias, as tradições milenares até chegar a nós. Interessa-nos neste olhar, contar e recontar sobre essa gente do passado que permanecem nos nossos cotidianos em forma do vento, do sol, da chuva, do ar, da fauna e floresta, da reencarnação, também em formas de aves e outros animais, de peixes e répteis. Todas esses seres formam o mundo africano e é neles que se encontram a força do ser, a forma do viver, a forma da natureza cósmica do homem da África ocidental.

---

<sup>11</sup>Queremos deixar, aqui, nossa posição em relação ao termo reino. Esse termo é geralmente invocado em diferentes contextos políticos, sociais e ou culturais e seu significado varia em função do lugar e da história por onde ele é inserido. Em outras palavras, nós atribuímos o termo no sentido que, a região em estudo tinha reinos e ou estados não no sentido ocidental do termo. Pois várias vezes assistimos debates no sentido de legitimação do termo com exclusividade para significação europeia.

Os africanos da África ocidental fazem parte desse universo político, social e econômico que traz nele essas simbologias permanentes que evocamos e ao mesmo tempo que nos proporcionam a ontologia do ser no tempo e espaço. O mundo conhecido pelos nossos ancestrais representa nossa história e contagia nossa mente de liberdade de um povo que olha seu mundo por meio dos ancestrais e dos anciões. Estas motivações históricas nos impulsionam a trazer aquilo que foi contado a respeito dos grandes reinos que existiam em África ocidental e das suas relações com outras civilizações além atlântico.

O reino de Uagadu<sup>12</sup>, também conhecido como reino de Gana<sup>13</sup>, em África ocidental, é um elemento *sine qua non* para a compreensão do período do século XVI ao século XIX em relação à cultura e poder e a vários grupos étnicos que se concentram nos dias atuais nos países como Guiné Conacri, Guiné-Bissau, Senegal, Gâmbia, Mauritânia, Gana, Costa do Marfim, Nigéria, Niger, Serra Leoa, Togo e Cabo Verde, constituídos por meio da colonização europeia. (PAIGC, 1974).

O reino de Gana foi, segundo algumas pesquisas como as de PAIGC (1974) e a de Alberto da Costa e Silva (1992), fundado pelos grupos étnicos Magas e Soninquês<sup>14</sup>. Existe contraversia quanto ao século de seu surgimento. Nivaldo Santos Arruda (2008), PAIGC (1974), SILVA (1992) e Ricardo Costa (2009) se contradizem em relação ao

---

<sup>12</sup> Era, também, chamado de Uagadu (país dos rebanhos). Nessa época, o clima era bastante úmido, o que favorecia a criação de gado e a agricultura. Por volta do século IX, viviam na região do Hodh e do Auker pastores de origem berbere e cultivadores negros sedentários que, com o passar do tempo, se mesclaram reinos (COSTA, 2009, p. 21). Em 876, outro cronista muçulmano, Iacub, escreveu: O rei de Gana é um grande rei. No seu território encontram-se minas de ouro e ele tem sob sua dominação muitos reinos. Reinos negros do Sul, como o Tekrur, o Sosso, e a leste os países do delta central nigeriano. Principalmente berberes como os de Walata e Awdaghost (citado por KI-ZERBO,2009, p.135).

<sup>13</sup> (KI-ZERBO,2009)

<sup>14</sup> Era formado por várias comunidades soninquês, isto é, povos do grupo linguístico mandê, que habitavam o território localizado entre as bacias do alto Níger e do Senegal. Os mercadores soninquês eram importantes chefes das caravanas de burros. Quando o reino do Mali se desenvolveu a ponto de sobrepujar Gana, alguns soninquês formaram um grupo maior, de língua mandê e muçulmano, chamado diula. Estes eram comerciantes de ouro, tecidos e noz-de-cola, que abasteciam os territórios desde o deserto, passando pelos da floresta até o país dos haúças. A noz-de-cola, obtida nas matas da região entre o sul da Guiné- Conacri e o rio Volta, tinha um valor alto no Senegal, no Sael e na África do Norte. Era muito apreciada por suas propriedades medicinais e estimulantes, utilizada para combater a dor de cabeça e a impotência, reduzir o cansaço, a fome e a sede. As primeiras informações a respeito do reino de Gana foram encontradas na obra do escritor árabe Al-Fazari, no século VIII. Esse autor relata que, no Marrocos, Gana já era conhecida como “a terra do ouro” desde o século VIII, por conta da existência de reservas desse metal e do comércio estabelecido com o Norte da África, que trocava, entre outros produtos, o ouro por sal. In: As sociedades africanas. Disponível em: <http://www.martinsfontespaulista.com.br/anexos/produtos/capitulos/253990.pdf>. Acesso em: 13/01/2020

século. Nivaldo Santos Arruda (2008) afirma que o império<sup>15</sup> surgiu no final do século X devido forte avanço migratório de pessoas oriundas de outras regiões africanas, principalmente as que migravam por razões comerciais ou por questões das instabilidades políticas ou por causa das secas que em vários momentos históricos assolou aquela região costeira. Mas, para o PAIGC (1974), o reino de Gana não surgiu no final do século X, pois ele foi mencionado nos textos dos autores e viajantes Árabes desde começo do século VIII a quando das suas chegadas a esta terra em contato comercial com os povos que ali se viviam. “O Ghana é o primeiro Estado da África ocidental conhecido na história. Ele é mencionado desde o século VIII pelos árabes que o caracterizam como o «país de ouro»” (PAIGC, 1974, p. 27). Além de Gana, várias regiões africanas foram descritas nos conjuntos de textos destes viajantes que percorriam o continente em contato com os africanos. E com a islamização dos grupos étnicos berberes se intensificou mais as relações comerciais, como é o caso de comércio transaariana que representava maior número de mercadores. Ricardo da Costa (2009) aponta que,

Graças a essas regulares rotas de comércio transaarianas estabelecidas pelos berberes islamizados é que se tem notícia escrita das civilizações negras ao sul do Saara. Um viajante e geógrafo muçulmano chamado al-Bakri (século XI) escreveu a principal fonte para essa região, um livro chamado Descrição da África (de 1087). Abu Ubayd al-Bakri, filólogo, poeta, geógrafo, historiador e erudito religioso, viveu em Qurtuba (Córdoba), Al Mariyya (Almeria) e Ishbiliya (Sevilha), onde morreu em 1094. (COSTA, 2009, p. 17).

Enquanto que alguns apontam para a ideia diferencial quanto a esse mesmo assunto. Nisto, Alberto da Costa e Silva (1992, p.245), contrariamente à posição dos outros, não definiu uma posição clara em relação ao assunto, mas mesmo assim se posicionou afirmando que o reino talvez tenha surgido no século IV, argumentando que, foi nessa época que os grupos soniquês formavam seus vilarejos próximo ao sael. Contudo, eles comungam o fato de que todos reconhecem a existência do reino e a sua importância nesse período histórico, ao mesmo tempo que reconhecem sua destruição pelos Almorávidas. Essas dificuldades em termos das fontes têm a ver com abandono da história africana pelos pesquisadores. Para isso, Hrbek (2010) afirma que tantos os

---

<sup>15</sup> Preferimos usar o termo Reino de que império, por razões da própria desconstrução do termo em território não europeus, neste caso, o continente africano. Essa explicação não se justifica. Tanto reino como império são conceitos oriundos de uma epistemologia eurocêntrica.

viajantes árabes assim como os europeus tiveram importantes papéis no que diz respeito às fontes a respeito das regiões africanas na medida que tantas escritas assim como as faladas devem ser tomadas em considerações a respeito da África, seus reinos e suas origens. Para isso, afirma:

A partir dos primeiros contatos com a África, os viajantes europeus passaram a acrescentar, como atitude de bom-tom, às suas narrativas de viagens e outros relatórios, listas mais ou menos longas de palavras nas línguas locais. Os mais antigos vocabulários datam do século XV, e, até o século XIX, raramente encontramos um livro sobre a África sem esse suplemento, às vezes até acompanhado por uma breve gramática. Embora a ortografia quase nunca seja sistemática, não é difícil identificar as palavras e línguas. A publicação mais notável desse tipo é a grande coletânea publicada por Koelle, de vocabulários de 160 línguas aproximadamente 118. Curtin, Vansina e Hair demonstraram que o valor da obra é mais que linguístico. Especialmente favorecido nesse aspecto é o antigo Reino do Congo: trabalhos que tratam do Kicongo têm sido publicados desde o século XVII – uma gramática de Brusciotto (1659) e um dicionário de Gheel (morto em 1652). Além dessas obras impressas, existem outras em várias bibliotecas e arquivos (Vaticano, British Museum, Besançon etc.). Seu valor documental para os historiadores é maior que o das listas de palavras, pois são mais completas, permitindo um estudo diacrônico da nomenclatura social e cultural. Fontes escritas, narrativas e arquivísticas, nas línguas africanas, orientais ou europeias, representam um conjunto imensamente rico de material para a história da África. Embora abundantes, os documentos de todo tipo, registros, livros e relatórios conhecidos constituem, muito provavelmente, apenas um fragmento do material existente. (HRBEK, 2010, p. 137).

Como afirmamos na introdução, essas discrepâncias de fontes e informações em relação à África e seu povo em geral, suas culturas, tradições, suas formas politicamente seculares, vem comprovar a ausência de estudos em relação às fontes orais e arqueológicas capazes de reprová-las, aprovar várias obras publicadas que desconhecem as experiências africanas e ao mesmo tempo trazem à sociedade novas epistemologias africanas em diferentes campos científicos. Por isso, compreender história de Casamansa no período em estudo far-se-á necessária para pensar o reino de Gana e seus vários grupos de populações que mais tarde migram para as regiões em estudo nesta dissertação.

Como se sabe, o reino de Gana surgiu como primeiro estado conhecido da África ocidental. O Gana, em curto espaço de tempo, tornou-se um centro comercial, um lugar de concorrência mercantil devido à quantidade de ouro que tinha, como explica o viajante muçulmano Ibn Hawkal em 970, citado por Joseph Ki-Zerbo “é o mais rico do mundo por causa do ouro” (Ki-Zerbo, 2009, p. 133). Em consequência das relações comerciais e a instabilidade que gerava em conflito com outros grupos étnicos, o reino entrou em decadência provocando, assim, revoltas entre os grupos étnicos que ali conviviam e

consequentemente abriu-se espaço para a invasão dos bérberes (Almorávida) do deserto de Marrocos, aliados aos Árabes, no ano de 1076.

É importante entender a relação existente entre as cidades criadas ao longo destes períodos em referência, ou seja, desde a origem do Gana até o último reino da África ocidental que é o reino de Gabu e perceber que sempre que houve fuga das populações para outros territórios fez-se surgir novas cidades e novos reinos, como é o caso de Mali, que surgiu após a queda do Gana.

De acordo com Djibril Tamsir Niane (1982), na cidade Tumbuctu, que mais tarde se tornou parte do reino do Mali, apareceu uma lenda, um personagem-salvador, conhecido com nome de Sundjata Keita que conseguiu derrotar o rei Sumaoro Kantê e libertar seus parentes; este foi o mito fundador dessa cidade e ao mesmo tempo que anuncia uma linha histórica e sociológica de caráter familiar desse grupo étnico. A partir de então, o reino passou a ser dirigido pelos mandingas, provocando, assim, cisão e a supremacia destas sobre as outras etnias. Segundo algumas pesquisas que iremos abordar em seguida, os grupos étnicos que viviam ali se conformavam com os reis mandingas que assumiam o trono.

Ao longo de tempo, essa hegemonia provocou instabilidade no reino e forçou a fragmentação política, econômica, cultural e em especial a fragmentação dos povos assim como aconteceu no Gana antigo. A crise forçou a migração de vários povos que ali viviam, entre os quais temos os povos Diolas, que mais tarde se instalarão em Casamansa.

Apesar de haver contraditório em relação a essa afirmação, mais ainda, assim, há aqueles como Carlos Lopes (1999), Costa e Silva (1992), Amaral *et al* (2013), Mango (2017), que concordam em dizer que, o reino de Mali governado pelos mandingas e exercendo sua hegemonia sobre outros povos, acabou enriquecendo, principalmente os sucessores do rei Sundjata Keita, os mansas<sup>16</sup> e não souberam negociar o poder entre si, provocando, assim, a cisão no reino. Salienta-se que, no período que os mansas governavam esses reinos e estados anexados a eles, os mansas já se tinham convertido ao islã por meio dos comerciantes árabes, egípcios e bérberes que estabeleciam relações comerciais e diplomáticas<sup>17</sup> com os soberanos locais.

---

<sup>16</sup> O nome ou título Mansa é um nome atribuído ao soberano mandinga no reino do Mali e, em províncias que pertenciam àquele território e, em outras regiões da África Ocidental da qual se vigorava sua autoridade. Ver o BARRY, Boubacar. Senegâmbia: O desafio da História Regional. SEPHIS- Centro de Estudos Afro-asiático, Rio de Janeiro, 2000. Ver, também: SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII, São Paulo, 2008.

<sup>17</sup> Para entender essa relação entre os líderes africanos e a religião islâmica, torna-se pertinente entender como se deu esse evento a partir do século VII. o Islã é a religião anunciada no século VII da era Cristã

Em relação à conversão dos líderes africanos ao islamismo, tem acontecido ao longo de séculos, principalmente após os líderes africanos fortalecerem suas relações comerciais com os árabes. Essa relação comercial,

Apesar das dificuldades naturais de se atravessar o deserto, muitas caravanas de muçulmanos cruzavam o Saara a oeste para comerciarem escravos, sal, cavalos e metais (ouro e cobre) com as populações negras. Os bérberes também compravam dos negros marfim, peles de animais, plumas de avestruz e sementes de cola (com cafeína); em troca, traziam cobre, espadas decoradas de Damasco, louças e talheres finos. Partindo-se do Magreb (de Fez, mais a oeste, ou mesmo de Trípoli), os viajantes islâmicos utilizavam quatro rotas conhecidas através do deserto para chegar a quatro importantes pontos de comércio ao sul. (COSTA, p. 2009, 16).

Dessa convivência com o islã através de comércio e religião, os líderes africanos se converteram. Mas diferentemente da população que continuava fiel a suas religiões endógenas ou religiões africanas. No entanto, os líderes africanos com a sua supremacia não tentaram converter o povo para não provocar revolta popular e perder autoridade das cobranças de impostos aos agricultores, pois muitos destes líderes converteram por razões econômicas ou seja, para manter suas relações comerciais com os Árabes (DRAMANI-ISSIFOU:2010, p. 113 – 142 e SILVA,2015). Portanto, essa relação comercial permitiu o islã propagar com maior dimensão em África ocidental através do reino de Mali.

O reino de Mali, diante de um território gigantesco, organizado a partir das suas zonas de influência, que abrange os países que hoje correspondem ao próprio Mali, a Guiné Conacry, a Gâmbia, o Senegal, a Guiné-Bissau, a Mauritânia e outros na quais eram nomeados alguns generais e príncipes ligado ao trono para governarem as terras em nome do mansa, soberano de Mali. O Carlos Lopes (1999) e Alberto Costa e Silva (1992) fundamentam que, após a morte do Mansa Mussa, aquele que foi historicamente reconhecido pelas pesquisas como o líder com mais tesouros na África ocidental nessa época, entra em profunda crise política e por conseguinte, conflito entre as dinastias, ou seja, tanto o grupo tido como hegemônico assim como os vassallos começavam disputas quanto ao sucessor do trono que se localizava na sua capital conhecida como Mani, nome

---

pelo comerciante árabe conhecido entre seus companheiros como Muhammad (nomeadamente Maomé em português) no território que situava entre dois grandes impérios da época, o império romano de oriente e o império Persa Sassânida. Após a morte do Maomé, os califas iniciaram expansão para outros territórios não islâmicos. Foi nesta expansão que chegaram a África de norte através do Egito para depois outras regiões africanas. De acordo com Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek (2010) e Ivan Hrbek (2010), o islã penetrou em África logo no primeiro século da sua criação e essa expansão se deu graças ao Egito devido sua situação geográfica. Egito liga península arábica com interior da África, enquanto, Marrocos liga África com a península Ibérica e isso acabou exercer influência importante na expansão islâmica para outras regiões africanas. A conquista árabe do magreb no século VII e suas invasões à hilali no século XI foi graças ao Egito. Esse grupo dos árabes tinham em mente a ideia de islamizar os africanos principalmente no Norte e com o tempo impô-las a língua árabe. E foi isso que aconteceu na África do Norte até os dias de hoje muitos desses países silenciosamente têm adotado a língua árabe como parte dessa história.

este mais tarde denominado pelo viajante árabe Ibn Battuta no século XIV de Mali. Hoje, por falta de estudos arqueológicos, torna-se difícil localizar essa cidade do mansa, apesar das tentativas de vários pesquisadores como aponta Alberto Costa e Silva,

Onde ficava a Mali de Sundiata e de Ibne Battuta? Não se sabe. Houve quem sugerisse que se erguia à margem esquerda do Níger, a meia distância entre Segu e Niamina, e quem propusesse que deveria estar onde hoje é Niani, sobre o rio Sancarani, na fronteira da atual Guiné. Esta última é a localização mais favorecida, embora se avenge também que pudesse situar-se mais ao norte, na confluência do Sancarani com o Níger, ou entre Bamako e Niamina, ou finalmente, em algum ponto à margem direita do alto Gâmbia. (SILVA, 1992, p. 292).

Essa dificuldade anunciada pelo Silva (1992) em localizar a capital do mansa Sundjata, que, no nosso entender tem a ver com a falta de estudos arqueológicas voltado à esse assunto e torna-se um desafio aos pesquisadores. É provável que a cidade não se localiza no atual país Mali, isso porque, naquela época, a maioria daquele povo vivia praticamente da agricultura, da pesca e da criação de gado. Isso pode ser umas das razões para que as localizações das cidades serem ou estarem mais próximas aos rios e pântanos, a exemplo da cidade de Casamansa, Cacheu, Geba, rio Niani. O mar, os rios da água doce e salgada tiveram importante papel na vida desse povo por razões das suas atividades agrícolas. Nesta perspectiva, pegando os territórios delimitados no século XIX pelos europeus que corresponderiam atualmente aos países Guiné-Konacri e Mali, certamente, a capital do mansa ficaria no nordeste entre Mali e Guiné-Konacri. Pois ali, tendo zonas úmidas facilitava assim a vida agrícola, criação de gados e a pesca para os habitantes arredores da cidade e assim permitir a continuidade da cidade através de pagamento de imposto ao soberano. Também, a localização dessa capital pode ser entendida por fatores climáticos que nessa época a seca no Sahel dizimava aquele território forçando assim a migração para lugares mais férteis à sobrevivência, e isso vai permitir a formação de novas cidades como aconteceu com a cidade de Casamansa. Também, é uma das formas de evitar invasão dos povos almorávidas e bérberes convertidos ao islamismo que tentavam saquear os povos não convertidos à sua religião, lembrando que os líderes converteram mas o povo continuava ligado à religião endógena. Essa aproximação da capital do reino de Mali com os atuais territórios de Guiné e Mali permitiu o general de mansa se expandir para as regiões vizinhas. Na perspectiva do escritor guineense Carlos Lopes “A gênese do Kaabú está igualmente associada à epopeia de Tiramakhan Traoré, que teria sido enviado pelo mansa do Mali para conquistar as terras do Oeste”(LOPES, 2005, p.12).

Sendo localização oeste do reino de Mali corresponderia a Casamansa, Guiné-Bissau, Senegal e Gâmbia após a delimitação de fronteiras.

Portanto, crise política que destruiu o reino de Mali e suas regiões administrativas devido interesse dos príncipes quanto à sucessão do trono e constantes ataques dos seus territórios, como descrevem os escritores, Adriano Luiz Amaral *et al.* (2013) sobre a decadência desse reinado no início do século XV. Para esses pesquisadores, “O reino do Mali entrou em decadência no início do século XV devido aos sucessivos conflitos dinásticos, aliados às constantes invasões de seus territórios por rivais ambiciosos” (AMARAL *et al.*, 2013, p. 212). Desse conflito, o reino entra em colapso no século XVI.

Nos importa bastante trazer esses relatos como forma de levar ao público leitor a uma reflexão sobre a região e a migração forçosa dos grupos étnicos devido à instabilidade nessa região e das formas como em alguns escritos narram acontecimentos a respeito das suas origens, das culturas, políticas, tradições e saberes dos povos que ali habitam. Justificados por razões da falta de documentos escritos, menosprezando todo tipo de conhecimento desses povos, que eram reproduzidas através da oralidade, nos séculos remotos e particularmente no século XV, também já se contava com várias escolas do reino de Mali. Este reino, além de ter vários sábios de anciões e djilis, contava com escolas marabus no século XV que complementava na formação quadros técnicos para administração do mansa (SILVA, 2015) e (NIANE, 1982).

Nessa perspectiva, o Mali enquanto reino e centro de poder do mansa e todas as suas regiões tiveram um sistema de educação. Esses elementos tornam-se importantes na medida que o pesquisador busca entender alguns fenômenos descritos pela historiografia sobre aquelas regiões e em particular compreender fatores migratórios ocorridos na região de Casamansa entre os grupos étnicos que hoje se convivem e principalmente entender seu cotidiano em relação aos seus sistemas de educação.

Esta região da costa da África ocidental em particular o Casamansa contava com vários grupos de populações distintas em suas características culturais, políticas, religiosas que se articulavam entre si. Yves Person afirma que, todo aquele território, incluindo Casamansa, se designava de Guiné<sup>18</sup> e este se estendia desde a foz do rio Gâmbia até ao delta do atual Níger. Ainda explica que, essa designação de Guiné é

---

<sup>18</sup> Esse nome só serviu em certo período histórico, dado que a própria região foi chamada de outros nomes dependendo do período histórico e do autor do texto. Ou seja, a própria configuração dos territórios e sua ocupação por diferentes agentes sociais nas suas descrições mudavam o nome da região em função do tempo.

sinônimo da palavra Etiópia que significa país dos negros. O nome foi usado primeiramente pelos portugueses nas suas narrativas sobre a região costeira africana, como explicou Person. Ainda afirma que todas as civilizações do Sahel tiveram como bases as culturas de Sudão<sup>19</sup> e isso, pode ser percebido desde os séculos VIII a IX (PERSON, 2010). Algumas fontes como por exemplo de (LOPES, 1999 e SILVA 1992) reconhecem esses territórios como Yves Person (2010) propõe, mas, tem outras como as de Ricardo da Costa que colocam como centro o Senegal. Ele afirma no seu texto a respeito das Civilizações negras ao sul do Saara, a Terra dos Maqzara, que:

No extremo oeste da África setentrional, entre os atuais países de Mali e da Mauritânia, ao longo do rio Níger até mais a oeste, na escarpa do Tagant, com limite ao sul nos rios Senegal e Bakoy, desenvolveram-se as primeiras civilizações negras conhecidas: os Maqzara, o reino de Tekrur, e os famosos Impérios de Gana (Wagadu), ou o “Império do Ouro”, como ficou sendo chamado, e o de Songai (ou de Gao). Essas culturas negras que giravam em torno do Baixo Senegal (nome de toda essa região) foram o resultado de um desenvolvimento autóctone bastante recuado (e de natureza pagão-animista), iniciado provavelmente na era cristã, aliado ao avanço berbere-islâmico em direção ao sul do Saara no século IX. Essa expansão berbere havia se dirigido tanto no leste ao sul do Egito, para obter o controle das minas de ouro do Sudão, quanto no oeste ao sul de Magreb, e aqui no Baixo Senegal a expansão basicamente tivera como motivação o desejo de dominar as rotas cada vez mais desenvolvidas dos tráficos de ouro, de sal e de escravos, este último um tráfico que nunca parou de crescer desde então até meados do século XIX (KIZERBO, s/d: 130). O tráfico de escravos – escravos que eram utilizados em sua maior parte no serviço doméstico ou como soldados – acontecia tanto no sentido do sul para o norte do Saara quanto o inverso [...] (COSTA, 2009, p. 15-16).

Daí, torna-se perceptível, que a região da costa da África ocidental, no caso da Guiné (Casamansa), sofrera alteração de nome em função do tempo. A própria configuração dos territórios e sua ocupação por diferentes grupos fez-se mudando os nomes em função dessas ocupações como explica Yves Person (2010) e Ricardo da Costa (2009). Ao mesmo tempo, tornar-se-á necessário explicar que, com o apogeu de Gabu e sua anexação de várias regiões, sua supremacia atingia a Casamansa, ou seja, Casamansa fazia parte das zonas administrativas do reino de Kaabu<sup>20</sup>, de acordo com Carlos Lopes

---

<sup>20</sup> Kaabu foi um império mandinga em África Ocidental. Sobre isso conferir: LOPES, Carlos. Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. trad. de Maria Augusta Júdice e Lurdes Júdice, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. Ver também MANGO, Calido. Kansala: O embrião do poder mandinga na Guiné-Bissau. Disponível em: <[http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:oXlGoSFmhEQJ:www.pordentrodaafrica.com/cultura/kansala-o-embriao-do-poder-mandinga-na-guine-bissau+&cd=2&hl=pt\\_BR&ct=clnk&gl=br.](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:oXlGoSFmhEQJ:www.pordentrodaafrica.com/cultura/kansala-o-embriao-do-poder-mandinga-na-guine-bissau+&cd=2&hl=pt_BR&ct=clnk&gl=br.)> Acesso em 16 de fev. 2017.

(1999), o reino conhecido com o nome de Kaabú ou Cabo, Gabu, Guabbu, se localizava entre os contrafortes de Futa-Jalo a oeste, o rio Gâmbia a norte, o atlântico e as ilhas Bijagós a leste, e o rio Corubal e Nunez ao sul e era província do reino do Mali. De acordo com Francisco Aimara Carvalho Ribeiro, o Gabu era um reino mandinga fundado em fins do século XIII após a migração deste povo desde o Arco-do-Níger até essas terras. Eles eram tributários do mansa<sup>21</sup> do Mali, principalmente os generais do mansa que saíam suas campanhas de expansão de territórios, na qual conquistavam as terras e fundavam novas cidades como é o caso de Gabu que foi governado pelos generais e mais tarde pelos seus descendentes e o faziam em nome do mansa de Mali (RIBEIRO, 2013). Mas, ao longo do tempo, dada a crise política constante em Mali, o Gabu acabou se tornando independente administrativamente, formando suas estruturas e controlando as cidades próximas as quais pertenciam ao antigo reino de Mali. Gabu permaneceu forte na região, dominando e dirigindo os outros grupos étnicos, até a sua destruição pelos Fulas e Futa Toros convertidos ao islã, que tentavam sobrepor principalmente às mandingas dominantes naquele território por vários séculos. Nesta ótica, falar de Casamansa é também falar de Gabu.

### **3.3. Estrangeiros em disputa de Casamansa**

Entender os motivos das disputas entre duas ou mais potências europeias pelo território de Casamansa, como é o caso de Portugal e França, que começou desde o século XVI e com maior intensidade a partir de século XVIII e início do século XIX, nos remete a um período antecedente da história europeia e seus avanços e relações com outros povos. Para tal, sabe-se que muitas civilizações antigas, que baseavam suas relações por meio escravagista, tinham se desagregado, no caso dos romanos, isso aconteceu após os constantes saqueamentos dos seus territórios pelos povos bárbaros<sup>22</sup>. Enquanto do outro lado arábico, os árabes conquistavam uma parte da bacia do mediterrâneo berço desta

---

<sup>21</sup> O termo Mansa é o título dado ao soberano mandinga do império do Mali e em províncias do Mali em outras regiões da África Ocidental. Ver o BARRY, Boubacar. Senegâmbia: O desafio da História Regional. SEPHIS- Centro de Estudos Afro-asiático, Rio de Janeiro, 2000. Ver também: SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII, São Paulo, 2008.

<sup>22</sup> É o nome dado pelos Romanos aos povos estrangeiros, sobretudo aos povos germânicos da Europa central, que segundo a história invadiram o império Romano a partir do século IV. Ou seja, todos os povos não romanos eram chamados de bárbaros pelos romanos.

civilização antiga, sobretudo das regiões africanas do Egito e do Marrocos (LEWIS, 1982). Enquanto na região asiática entre Síria e Palestina, que abrangia a bacia mediterrânea, onde apareceu uma nova civilização europeia tendo em conta os contatos entre os Romanos com outros povos e das suas conversões por completo ao cristianismo (BASCHET (2006); BROWN (2010)).

A chegada dos árabes ao continente africano mudaria por completo a história religiosa, cultural, política e econômica do Egito e Marrocos e uma parte da península ibérica na Europa, que também foi dominada pelos árabes por vários séculos (LEWIS, 1982; HRBEK, 2010). Na medida em que o tempo passa, os europeus expulsam os árabes e mais tarde, no século XV, decidem em uma aventura marítima conhecer outros pontos terrestres via oceano, e não via terrena como era feito até então. Sabe-se que foi em uma destas “aventuras de reconhecimento” – sem permissão – aos territórios africanos, que o português Nuno Tristão<sup>23</sup> perdeu sua vida no século XV com uma flecha dos povos de Casamansa na tentativa de defenderem seus territórios invadidos pelos portugueses, (LOPES, 1999).

Diante disso, entendemos que do século XVI ao século XIX pode-se destacar dois grandes momentos de tensões europeias em África: primeiro começa com as disputas econômicas entre os europeus nas costas da África ocidental (XVI-XVIII) e o segundo é a disputa territorial principalmente entre Portugal e a França nas regiões que compõem atuais países, Guiné-Bissau, Senegal e Guiné Conacri (XIX).

As disputas econômicas que envolviam os países europeus, neste caso, Portugal e França do século XIX marcam profundamente as estruturas políticas dos atuais estados pós-coloniais. As divergências se agudizam a partir do momento em que cada um deles desejava maior público para suas trocas comerciais, o que dificultava suas relações devido à fraca concorrência. Ou seja, aglomerações dos europeus em um mesmo território com os mesmos produtos dificultava suas trocas e isso causou problemas de défices econômicos nas suas atividades econômicas com os africanos, tanto que permitia a balança africana ter mais lucro. Pois os mercadores africanos orientados pelos soberanos

---

<sup>23</sup>Nuno Tristão foi um navegador, explorador e mercador de escravos na costa ocidental África. Segundo a história foi o primeiro cidadão português e europeu que se sabe ter atingido o território da atual Guiné-Bissau, no século XV. Sabe-se que foi morte pela flecha dos povos de Casamansa quando tentava saquear o território para obter mais ouros e escravos. Os povos dessas regiões além de serem agricultura, pescadores e criadores de gados também eram caçadores, sabiam usar flechas e outros instrumentos de defesa. Ver: *Nuno Tristão*. Disponível na Internet: [https://www.infopedia.pt/\\$nuno-tristao](https://www.infopedia.pt/$nuno-tristao). Acesso em: 03/07/20. Ou O nosso patrono: Nuno Tristão. Disponível em: <http://cursont.pt/pdf/patrono.pdf>. Acesso em: 03/07/20.

e com uma vasta experiência em comerciar produtos, souberam aproveitar esse momento com os europeus para lucrar. A disputa pacífica e em alguns momentos violentas entre os europeus fortificou as bases de alguns grupos étnicos que também se interessavam em dominar outros, aproveitaram para comprar armas, pólvoras e outros produtos com preços acessíveis. Percebe-se que estas disputas e perdas de lucros por parte dos ocidentais também é umas das consequências para a convocação da tal conferência em Berlim.

O segundo momento diz respeito à disputa territorial entre Portugal e França, o que mostra claramente que a relação entre os europeus não foi totalmente pacífica no território africano. Apesar dos Portugueses chegarem primeiro na região de Casamansa, isto é, entre 1445/1446 e a França, só quatorze anos mais tarde, em 1459. A França procura Portugal para definirem as fronteiras comerciais da região. A partir destas intensas relações entre Portugal e França e outros países europeus interessados nestes territórios africanos levaram à conhecida conferência de Berlim, realizado entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, onde os europeus criaram regras que deveriam ser seguidas entre eles para a efetiva ocupação do território africano. Durante os períodos em que Portugal e a França se envolviam nestas disputas de espaços de Casamansa, os dois sempre usaram estratégias de “dividir para reinar”. Com isso, franceses souberam aproveitar administração portuguesa de Ziguinchor, Geba e outros lugares, juntamente com alguns grupos étnicos ou líderes de grupos religiosos, tanto os autóctones, como os alógenos em Casamansa para a atacar as bases dos portugueses, como é o caso dos confrontos entre os Balantas e os navegadores portugueses de porto de Cacheu, que tentaram de canoa acessar ao porto de Ziguinchor.

De acordo com Maria Luísa Esteves (1988, p.106-107), a chamada de guerra de Selho é um confronto entre os Balantas e os portugueses no porto de Selho, arredor de Ziguinchor motivada pelos franceses; provocando ataques constantes de Mussá Móló mansa de Firdur uma aldeia em Casamansa às cidades de Geba, Chemecunda, Cacheu, Farim (ESTEVEES, 1988). Tanto os portugueses, assim como os franceses se aliavam aos soberanos locais como estratégias para ganhar privilégios na região. Estas situações que aconteciam repetidas vezes intensificaram a instabilidade e a negociação que vinha há tempos acontecendo entre estados europeus e, “O governo português tentava, apesar de tudo e sem prescindir dos seus direitos, apaziguar as tensões e não agudizá-las”, (ESTEVEES, 1988, p.210), pois as duas potências já se sentiam esgotadas devido aos constantes conflitos que aconteciam desde os séculos XVI e das dificuldades que ambos

sentiam como fraqueza econômica e controle financeiro dos mercados de troca, já no século XIX.

Em 1886, Portugal e França fizeram um acordo conhecido como “Acordo Luso-Francês” (LOPES, 1994), acordo que visava delimitar as possessões de cada um na África. E, em 1908, com a contínua pressão da França contra Portugal, sobretudo da Casamansa, Portugal decidiu ceder a tal região no Norte da atual Guiné-Bissau (Casamansa) à França e em troca recebeu Casine, que fica no sul da Guiné-Bissau. (GONÇALVES, 2006; DIALLO e FERNANDES, 2011).

#### **4. MOBILIDADES E PRÁTICAS AGRÍCOLAS DO SÉCULO XVI A INÍCIO DE XIX**

Nos parágrafos anteriores, abordamos a respeito dos diferentes momentos históricos em relação a África ocidental, entre os argumentos construídos temos a de migração que no nosso entendimento foi provocada por três importantes fatores: primeiro tem a ver com a instabilidade política devido à guerra da sucessão de trono de mansa; segundo tem a ver com as questões climáticas, devido forte avanço do deserto, seca na região, provocando, assim, as fuga de pessoas para outros lugares mais propícios à adaptação da vida; e terceiro elemento é a procura de terras férteis à prática da agricultura, pois estes povos, antigamente, sempre usavam da agricultura como base das suas sobrevivências.

Neste capítulo, nossa reflexão será a análise dos aspectos da produtividade agrícola do século XVI ao XIX. Desse modo, esperamos compreender as migrações dos povos da região, a partir das zonas das influências camponesas, que eram as zonas climáticas que mais proporcionavam aglomeração de povos, para entender a formação populacional e as relações culturais e de poder em Casamansa.

##### **4.1 Território fértil: migrações étnicas**

Sabe-se que as situações climáticas nem sempre facilitaram a habitação em todas as regiões do planeta. De igual modo, na África, particularmente na África ocidental, as precipitações da chuva não ocorrem de forma homogênea devido à vários fatores naturais. Nesta perspectiva, T. Shaw (2010) mostra que as precipitações sazonais são nítidas principalmente na África ocidental. Ainda argumenta que as precipitações predominam com frequência, nos meses de abril a outubro, no Sul, e, no Norte, entre junho a setembro.

Muitas vezes, essas chuvas ocorrem devido a fortes ventos vindos de sudoeste e enchem de humidade o oceano atlântico. Enquanto, na zona intertropical, o vento e as precipitações cortam a África ocidental de leste a oeste. A partir do mês de janeiro, as precipitações ficam no extremo sul, em relação a África ocidental, desta forma os ventos alísios do Nordeste trazem ar seco e descem na costa da Guiné-Conacri provocando declínio de humidade em alguns momentos, pois que estas regiões em África ocidental são úmidas devido a essa variação climática (SHAW, 2010). A partir destas zonas úmidas da África ocidental, entre elas a Casamansa, os grupos étnicos destas regiões e demais regiões próximas beneficiam-se da terra úmida e fértil para suas atividades agrícolas, pesqueiras e de pastagens.

Para Ricardo da Costa: “Na época de Sundjata, Mali era um reino essencialmente agrícola. Os malinqués desenvolveram a cultura do algodão, do amendoim e da papaia, além da criação de gado” (COSTA, 2009, p. 36), além da criação de gado, pesca, faunas e florestas para caça e cerimônias de iniciação. Estas foram razões fundamentais para entender o forte fluxo das populações nesses territórios de Casamansa, somando-se à questão da exuberância florestal.

É importante lembrar o papel que as florestas têm para esse povo. Floresta como espaço físico, como um território que conforma vários mundos e várias territorialidades, carregando com eles um conjunto de símbolos e simbologias que orientam as vidas de diferentes pessoas em diferentes instâncias sociais. Neste sentido, pensar o território em relação a esse período histórico é compreender as múltiplas relações binárias entre o mundo físico e o mundo cósmico, uma relação do homem com um ser supremo. Então, as terras, mares, pântanos, bolanhas, matos (florestas, savanas) têm uma ligação permanente com os homens e os deuses que ali se habitam e se movem em relação ao mundo. Nesta perspectiva, torna-se importante a fala de sábio Amadou Hampate Bâ em relação à forma como os homens lidam com o ser supremo e como se escolhem espaços físicos para se residir. Tudo tem um significado que nem todos entendem.

Neste sentido, Amadou Hampate Bâ acrescenta que existe forte ligação do homem com Deus, já que o homem foi a criação de Deus que reúne partes de todas as outras onze primeiras criações. O homem, nessa perspectiva é responsável pela comunicação. Pois, na argumentação de Amadou Hampate Bâ é possível compreender a forma como o homem se relaciona e inter-relaciona com seu criador na medida que este o fez. Isso mostra a significação que a sociedade dá a esse ser supremo, que na perspectiva dele afirma que,

Na tradição bambara, Maa-nala (Deus-Mestre), se autocriou, depois criou vinte seres: ele se deu conta que nenhuma, dentre as vinte primeiras criaturas, estava apta para se tornar seu interlocutor, kuma-nyon. Então ele retirou “uma porção” de cada um dos seres existentes, que constituíam a totalidade do universo. E misturou tudo. Ele serviu-se disto para criar um vigésimo segundo ser híbrido, o ser humano, ao qual deu o nome de maa – ou seja, a primeira palavra que compõe seu próprio nome divino. Maa, o ser “tudo em um”, não podia ser contido por qualquer invólucro. Também Maa-nala concebeu um corpo especial, capaz de conter ao mesmo tempo uma porção de todos os seres existentes. Este corpo, chamado de tari, foi ajustado de maneira vertical e simétrica. Ele simboliza um santuário onde todos os seres se encontram em inter-relações. Maa, lugar de encontro de todas as forças do universo, investido do nome de Deus – portanto participante dele – mas igualmente constituído de elementos mais densos, tem então por vocação essencial ser “o interlocutor” de Maa-nala. Mas se ele pode se tornar um ser essencialmente religioso e adorador, e assim encontrar o caminho de sua vocação primária, ele é igualmente capaz de amar ou de odiar com uma paixão muito grande, pois tudo está nele (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p. 5).

Nesse sentido, um dos desejos primários dos seres humanos é o de adorar o seu criador, de tornar-se um religioso. Cada grupo étnico tinha sua especificidade própria de lavar, de colher e até de lidar com a terra seguindo a orientação dos seus deuses. Portanto, o ato de lavar não representava a exclusividade de um ato só de virar a terra, mas, também, de todo ritual feito pelos anciões. Ou seja, a terra representava, tanto no mundo dos mortos, como dos vivos, na medida em que dela se relacionava com outros seres (deuses) por meio dos ancestrais. A terra (chão) era lugar sagrado, lugar de lavoura, comunicação, sacrifício e ao mesmo tempo que ela também serve de lugar de proteção aos vivos. Entende-se que as disputas que travavam ali por questões da repartição da terra fértil, também incluíam essas manifestações divinatórias. Portanto, a terra tem vários significados.

Casamansa, nos séculos XVI ao XIX, tinha como povo majoritário os Diolas, estes, por sua vez, influenciaram a região através dos seus costumes e das suas atividades agrícolas, pesca e cria de gados. Despertaram o comércio com povos arredores das suas cidades e com povos das cidades mais distantes. Igualmente, Yves Person (2010) afirma que, “Nessa região os Joola [Diola] provavelmente estabeleceram, desde muito cedo, uma rede de comércio de nozes-de-cola, que incluía uma zona de corretagem, onde se faziam contatos com os produtores das florestas, considerados “bárbaros”[...] (PERSON, 2010, p. 353).

Posto isto, dir-se-á que, o sistema agrícola em Casamansa teve impacto significativo na relação aos grupos étnicos da costa da África ocidental, pois ele servia como elemento *sine quo nom* para fortificação da relação, tanto com as outras regiões africanas, como com os estrangeiros, neste caso os árabes e os europeus. Não se cultivava a

terra sem permissão dos ancestrais ou dos deuses da terra, deuses da lavoura. E, não se vende produtos extraídos da terra sem permissão dos ancestrais e dos deuses. Tudo tem um propósito, por isso, o ato de lavrar não pode ser visto como simples atividade de um camponês e simples relação de compra e venda dos produtos conseguidos na lavoura. Existe um conjunto de rituais que fazem a terra brotar o fruto e que devem ser reconhecidos para que se exalte os agentes (os deuses/ancestrais) envolvidos no processo. Diante disso, os grupos étnicos que habitam os territórios da África ocidental em particular a Casamansa escolhem suas habitações levando em conta lugar de adoração, pois, para eles não basta ter terra fértil, mas sim os conjuntos de fatores que conjugam suas vidas espirituais ao ser supremo (Deus) e suas necessidades terrestres. A necessidade de o homem estar ligado a um território no qual vão se criar relações sociais carrega um sentido simbólico como explicam o Rogério Haesbaert e Ester Limonad (2007). Estes autores nos colocam à profunda reflexão a respeito daquilo que muitas vezes parece como dúvida no meio dos intelectuais, às questões de território. Nesta perspectiva, afirmam que,

De fato, o território não deve ser confundido com a simples materialidade do espaço socialmente construído, nem com um conjunto de forças mediadas por esta materialidade. O território é sempre, e concomitantemente, apropriação (num sentido mais simbólico) e domínio (num enfoque mais concreto, político-econômico) de um espaço socialmente partilhado (e não simplesmente construído, como o caso de uma cidade-fantasma no deserto norte-americano, exemplificado por Souza (1995), (HAESBAERT e LIMONAD, 2007, p.42).

O território envolve uma relação pessoal e coletiva, ele sempre tem um sentido histórico e social na medida em que as relações de poder foram e são construídas neles. Portanto, o território que os Diolas ocupam nos séculos XIII e que passou pelo domínio do Mali e Gabu é permeado desses vieses espirituais, simbólicos e físicos, concomitantemente se alimentam de ligações com os seres que convivem nos seus meios. A migração dos grupos étnicos Diolas e outros que ali vivem levam em conta esses elementos da natureza e espirituais, em consequência disso, novas fragmentações e novas configurações regionais vão ocorrendo na medida em que os espaços são ocupados e os povos se adaptam às circunstâncias históricas de cada período. Foi nesta mobilidade que os Diolas, os Fulas, os Mandingas, os Balantas, os Brames (Mancanhes), os Banhuns, os Papel, os Cassangas, os Felupes, os Djacancas, entre outros, se chegaram ao reino de Gabu em diferentes épocas.

O mapa a seguir apresenta a configuração dos povos nessa região no século XVI<sup>24</sup>. O século XVI apresenta-se em relação aos povos da costa da África ocidental como momento de forte contato diplomático, tanto para os Árabes, assim como para os europeus que se instalaram nas margens dos rios nesse tempo. De acordo com o mapa extraído no texto de Carlos Lopes, intitulado “Kaabunké<sup>25</sup>: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance<sup>26</sup> pré-coloniais” na qual se configurava os grupos étnicos Malinké<sup>27</sup>, Niomi, Kassanga<sup>28</sup>, Peul<sup>29</sup>, Jarakolé, Sarakolé<sup>30</sup>, Tenda, Malinké, Diola, Bagum, Brame, Balanta, Kokoli, Padjadinka, Nalu, Susu, Baga, Bijagu<sup>31</sup>, Byafada<sup>32</sup>, Landuman todos eles estavam habitados ao sul em relação ao rio Casamansa no século XVI e esta configuração vai se mudando com o tempo. (LOPES, 1999, p, 252).

**Figura 01:** Distribuição étnica nos rios do Sul (séc. XVI).



**Fonte:** LOPES, Carlos. Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, (LOPES, 1999 p.252).

<sup>24</sup>No entanto, atualmente estes mapas têm passado por problematizações que nesta dissertação não será objeto de análise devido a própria natureza do trabalho em pesquisa.

<sup>25</sup> É uma construção de dois nomes, ou seja, de Kaabú + Nké. Segundo Carlos Lopes, transmite a ideia de nação em malinké, por isso, ter-se-á malinké, fulanké, dianinké, jalonké soninké que indica ideia de nação. Ver LOPES, Carlos. Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

<sup>26</sup> Casamance em versões da língua francesa;

<sup>27</sup> Mandinga em língua portuguesa;

<sup>28</sup> Cassanga em língua portuguesa;

<sup>29</sup> Fula em língua portuguesa;

<sup>30</sup> Saracolé em língua portuguesa;

<sup>31</sup> Bijagó em língua portuguesa;

<sup>32</sup> Biafada em língua portuguesa;

Assim, retoma-se a ideia da prática da agricultura naquela região, tendo em conta a aglomeração de diferentes povos com línguas<sup>33</sup>, costumes e tradições diferentes e principalmente com a potencialidade da região em termos dos recursos naturais muitas vezes vindas das lavouras, pesca e criação de gados. Os comerciantes africanos, árabes e europeus começaram a interessar em reforçar as suas relações comerciais com a Casamansa com objetivo de fazer troca dos principais produtos agrícolas como por exemplo arroz, mancara (amendoim), milho, manfafa, malagueta do mato, inhame, batata, noz-de-cola, óleo de palma e em relação aos animais, trocavam couros, chifres, ossos e outros. No entanto, os moradores da região de Casamansa envolveram-se numa relação de troca através dos portos com os europeus nos primeiros momentos, e em sua cidade onde residia o soberano trocavam com os árabes e comerciantes do norte da África. Contudo, percebe-se que esses povos que viviam de uma agricultura de subsistência em certos momentos históricos passaram a participar ativamente no comércio com outros povos. Em relação às trocas com os europeus e mesmo com os povos do norte da África, o comércio e a riqueza que esse comércio produzia servia de ostentação dos soberanos que se fortaleciam e se consolidavam diante das suas nobrezas e súditos, perdurando assim uma imagem gloriosa para as suas histórias. Situação essa que os comerciantes europeus souberam aproveitar em algumas regiões da África ocidental para assim conseguirem dominar e escravizá-los.

Os chefes dos grupos étnicos, tidos como donos das terras, são senhores de tudo que há nas terras sob sua jurisdição, mas isso não impedia as pessoas de terem seus campos para suas atividades, ou seja, todo mundo tinha espaço para suas atividades e pagavam namo (imposto) ao soberano. Essa forma de relação construída na base de parentesco e hierarquização nas zonas de Casamansa tem permitido uma convivência entre os grupos da mesma localidade. Para Samir Amir essa forma de vivência e modo de produção na África negra ou África ocidental em algumas partes se apresentam umas estruturas diferentes das outras como, por exemplo, aquilo que ele chamou de hierarquizada e outros apresentam formas desiguais em suas formas de produção,

A África negra apresenta uma gama variada destes modos de produção, uns relativamente pouco hierarquizados – nomeadamente no território banto –, outros fortemente desiguais como entre os tucolores no Vale do Senegal, os achânti do Gana, os hauçás do norte da Nigéria, etc., mas sempre o camponês tem acesso à terra; por pertencer a um clã, tem direito a uma parcela do território deste. (Amin, 1976, p. 10).

---

<sup>33</sup> Muitos dos nomes que são chamados a estes grupos étnicos correspondem as suas línguas, ou seja, os Mancanhas ou Brames falam a língua mancanha, os Balantas falam língua balanta, os bijagós falam língua bijagó assim sucessivamente. Em outras palavras percebe-se que os nomes são atribuídos de acordo com a língua, as línguas são nomes dos grupos étnicos.

A partir do olhar de Samir Amir, preocupado em entender as possibilidades de um proletariado africano, podemos entender a relação do camponês com a terra. Essa relação é baseada na ocupação e cultivo da terra e no vínculo de clã da família. Assim, o ajuntamento das populações pertencente a diferentes grupos no território de Casamansa, tendo em conta a possibilidade de acesso a uma terra fértil, a região passou-se a ser disputada por grupos étnicos tanto residentes, como nômades, que chegavam da região do Sahara tentando se fixar nesse espaço principalmente os Fulas.

Nesta ótica, Yves Person (2010) argumenta que a região era propícia à prática da agricultura “A costa é de modo geral baixa e pantanosa, com áreas de vasa muito propicias a rizicultura; e recortada por inúmeros cursos d’agua provenientes do Futa-Djalón, que se lançam no mar após percorrerem algumas centenas de quilômetros” (PERSON, 2010, p.338). Tanto os pântanos, quanto os mares tiveram um importante papel nessa região embora a maioria da população se dedicava fundamentalmente a agricultura que era a base das suas produções locais,

Na zona da alta Guiné fronteiriça a Senegâmbia, em meio a uma rede de braços de mar e aos estuários do rio Casamance e do Rio Cacheu, encontravam-se os Balante, os Joola (Diola) e os Flup, povos rizicultores, que viviam em comunidades rurais autônomas. (PERSON, 2010, p.339).

Essas regiões facilitavam as práticas referidas, conduzindo uma vida estável para os habitantes e muito mais para suas pastagens. Com a valorização dessas áreas, os diferentes grupos ali residentes se organizavam por meio de acordos com a intenção de evitarem ataques e sequestros dos seus bens; ao mesmo tempo que estes acordos serviam de base para suas lutas de conquistas de novos territórios para lavouras e mercados.

O mapa em seguida ilustra as zonas onde acontecia grandes trocas comerciais entre os povoados autóctones, mercadores do norte da África, os Árabes e os europeus nos séculos XVII e até final do século XVIII, apresentando ao mesmo tempo o crescimento dos grupos étnicos; diferente da configuração do mapa I que ilustrava os grupos que habitavam nas regiões próximas aos rios.



estrangeiros. Contudo, importa frisar que essas sociedades nem sempre tiveram uma convivência pacífica devido aos interesses de cada grupo, pois que, essa aglomeração populacional era marcada pelas relações hegemônicas entre etnias e, com isso, não faltavam resistências e revoltas, culminado em invasões de uns contra os outros, o que faziam os povos se deslocarem com as suas famílias e gados em busca da segurança, a exemplo dos Fulas. Estes eram pastores das ovelhas e tinham uma cultura de nomadismo; assim é fácil identificar sua migração (LOPES, 1999). Este grupo étnico era visto como “povo sem-terra”, pois seu modo nomadista o fazia não se fixar em um território e isso provocava conflitos com outros grupos étnicos que se identificavam como sedentários.

Importa destacar que, os rios Casamansa ligam o rio Cacheu e o rio Gâmbia. Portanto, os rios, além de serem importantes para produção agrícola local, também foram usados em várias ocasiões pelos saqueadores para atingir o interior da região, onde residia o soberano, que por causa do próprio rio controlava a riqueza do mar e da terra. O soberano de Casamansa exercia sua majestade em toda a região por meio dos seus representantes em outras cidades. Diante desse controle de território, alguns grupos étnicos foram dominados, como exemplo os Banhuns, (PAIGC, 1974), e em consequência muitos perdem seus territórios. Esse processo de dominação de território, às vezes, levava a negociação, resistência e acomodação em relação às antigas tradições. Isso quer dizer que, mesmo os deuses, de certa forma entraram nesse processo de, ora serem abandonados temporalmente, ora serem exaltados, ou seja, os grupos étnicos aceitam ou lutam para preservar suas tradições (PERSON, 2010).

E é precisamente nesta dinâmica que se rearticula o contato entre os grupos étnicos para assim promover a reestruturação dos diferentes grupos interessados naquele espaço em disputa, pois os poderes das lideranças locais se baseavam nas arrecadações de tributos, nos trabalhos compulsório, bem como nos confrontos políticos pelo controle das riquezas da região.

Percebe-se que, nessa altura, todos viviam praticamente da agricultura a partir da plantação de inhame, batata, mandioca, manfafa, tifá entre outros; da pesca e da criação de gados. Toda aquela região que os mandingas historicamente controlavam através de mansa, na qual Alberto da Costa e Silva (2010) chega a afirmar que o soberano de Gabu (Caabu-Mansa<sup>35</sup>-Ba) tinha sua zona de influência desde a costa da foz do Gâmbia até

---

<sup>35</sup>O termo Mansa é o título dado ao soberano mandinga do império do Mali e em províncias do Mali em outras regiões da África Ocidental. Ver o BARRY, Boubacar. Senegâmbia: O desafio da História

Nudez e no interior, entre os rios Gâmbia e Corubal, de Casamansa à rio Cacheu e de Geba a Bissau, controlando a região através dos niantios<sup>36</sup>. Ainda assim, em Casamansa, alguns grupos étnicos tinham seus mansas a modelo dos mandingas (PAIGC, 1974, p.60) e estes lutavam para controlar seus territórios para poderem pagar namo ao mansa de Gabu antes de ser destituído pelos fulas.

Apesar desse domínio de um vasto território pelo mansa de Gabu e de Casamansa, ainda sim os grupos étnicos não desistiram de lutar para suas liberdades em termos de não pagar tributo ao soberano, daí que formavam alianças em forma de resistência.

Além da pressão que os povoados sofriam de pagar impostos ao soberano mandinga, eles também lutavam entre si para o controle de certos lugares, nisso, os Sossos despojaram os Bagas e por outro lado, os mandingas continuavam a imposição de sua soberania aos Bagas e Bulons. Do outro lado do rio, os Sossos e Diolas<sup>37</sup> se tornaram protetores militares do rei Bulom e guardavam para si papel de intermediário no comércio entre o litoral e interior (SILVA, 2010). Essas alianças entre os grupos étnicos não serviam só para proteção da vida, mas também dos seus territórios, seus lugares sagrados, suas riquezas e suas identidades culturais, suas atividades agrícolas. A prática da agricultura em Casamansa está diretamente ligada à formação das aldeias, ou seja, da ocupação da região por diferentes grupos étnicos. Em razão disso, podemos afirmar que a prática da agricultura, além de ser histórica, acompanha todas as civilizações.

Levando-se em consideração diferentes momentos históricos, o Jaime Pinsky (2011) no seu texto intitulado “As primeiras civilizações” em um dos capítulos sobre o metal na África convoca-nos a reflexões sobre a prática da agricultura na região de Casamansa. Se o metal, ou seja, a fabricação do ferro como explica Pinsky desenvolveu-se muito cedo na África ocidental e oriental antes mesmo dos europeus, então é provável que a prática da agricultura tenha desenvolvido nessa região muito mais cedo em relação a outras regiões da África e Europa, o que permitiria compreender a importância da agricultura, do comércio e da relação com outros povos durante séculos no que diz

---

Regional. SEPHIS- Centro de Estudos Afro-Asiático, Rio de Janeiro, 2000. Ver também: SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII, São Paulo, 2008.

<sup>36</sup>Niantios eram representantes do mansa e comandavam as províncias com uma feroz aristocracia. A cavalo - Niantios e coringos eram grandes predadores de gente, conseguiam cobrar impostos a todos e as vezes abusavam de poder razão que fez crescer mais o ódio para com a administração do mansa. Sobre isso conferir Alberto Da Costa e Silva. O Jihad do Futa Jalom. In: RIBEIRO, Alexandre; GABARA, Alexander; BITTENCOURT, Marcelo. (org.). África: passado e presente. II encontro de estudos africanas da UFF. Niterói: UFF, 2010, p.8-20.

<sup>37</sup>Os Diolas são e continuam a ser grupo étnico maioritário em Casamansa até os dias de hoje.

respeito às compras e vendas de produtos agrícolas, assim como do surgimento de nossas aldeias.

Em consequência dessas mobilidades, surge, assim, novas cidades como o próprio Jaime Pinsky (2011) relata que a origem das cidades de muitas regiões do planeta em certo modo tem a ver com a prática da agricultura. Segundo ele, umas das razões para o surgimento das cidades nas regiões, por exemplo, do Egito, Líbano, Síria ou Israel; o que pode ser dito para os reinos de Gana, Mali e Gabu, tem a ver com a fertilidade do solo, devido a regularidade da chuva e da temperatura. De igual modo que as regiões debaixo do Saara constituem umas reservas naturais importantes para os povos. Todas as regiões próximas ao Sara passaram pelo sistema agrícola tradicional, que também constitui a base das sua sustentabilidade e permanência em certos lugares. Algumas contribuições, como as de Nivaldo dos Santos Arruda (2008), a respeito da agricultura em épocas antes do reino de Mali e Gabu nos permitem em certo ponto compreender o quão importante era o sistema agrícola para os povoados e para os mercadores que faziam trocas nesses territórios.

Estas regiões, pelas suas posições geográficas privilegiadas, possibilitam não só o comércio, mas, também, o desenvolvimento de uma agricultura com produção farta, permitindo um alto padrão de vida a todos, tanto para os agricultores quanto aos pastores. O povo não padece de miséria - cada um participa do contexto social de forma igualitária. (ARRUDA, 2008). Isso mostra como as terras férteis às margens do rio atraíam agricultores, assim como a navegação pelo rio atraía comerciantes. E, estas condições climáticas permitiram o desenvolvimento de uma rede de comércio muito antiga na região, pois alguns autores como Yves Person (2010) atribuem isso há séculos VIII. Para tal, afirma que,

A civilização do Sahel sudanês, que tem no Manden [mandingas] uma de suas principais bases, constituiu-se a partir dos séculos VIII e IX por populações camponesas autóctones confrontadas com os problemas do comércio transaariano, reorganizado naquele momento, após a islamização da África setentrional. Uma rede de comércio de longa distância logo recobre toda a zona sudanesa; seus agentes mais conhecidos são os célebres comerciantes Maninka (Malinke). Esta rede já estava suficientemente organizada no século XII para permitir a exportação, para a África setentrional, de nozes-de-cola, fruto silvestre eminentemente precíval (PERSON, 2010, p. 338).

A história da África ocidental está atrelada ao movimento de povos no interior do continente por longos períodos históricos. Deste modo, tanto os reinos de Gana, quanto de Mali, como do Gabu tiveram como base uma agricultura de subsistência e as relações econômicas com outros povos, em outras palavras, estes povos viviam tanto da

agricultura assim como de comércio, e isso fazia, tanto as cidades aumentavam, como as populações camponesas cresciam, principalmente dos Fulas pastores. Contudo, o texto de David Martinho de Lima Júnior (2014) destaca que essa aglomeração de várias populações nessa região da costa da África ocidental permitiu um elevado número de trocas comerciais, que causavam vários conflitos entre os povos locais e as vezes com os mercadores árabes e europeus.

Aglomeração populacional, tanto fez crescer o comércio dos produtos agrícolas, como também fez crescer algumas divergências, devido à repartição das terras pelos espaços para as pastagens como no caso dos Fulas (Madina Ly-Tall, 2010).

Nessa perspectiva, um estudo minucioso sobre essa região pode, certamente, colaborar no entendimento sobre a prática da agricultura em Casamansa no século XVIII e, posteriormente, no início do século XIX pelos Diolas, Cassangas, Balantas, Mancanhes, Manjacos e demais povos que compartilhavam esses territórios.

#### **4.2. Os Diolas de Casamansa**

Buscamos nessa reflexão entender as mobilidades ocorridas na África ocidental para assim compreender como os grupos de Diolas chegaram à Casamansa, pois é um dos grupos mais importantes da região.

Nesta perspectiva, PAIGC (1974) afirma que os grupos étnicos foram empurrados para o litoral em uma época antiga (sem dúvida, séculos XIII e XIV). A história e tradições dizem que, vários dos grupos étnicos que até os dias atuais ocupam as regiões como por exemplo a Casamansa, vieram do interior do continente (África ocidental) onde ocupavam antigamente seus territórios. Alguns deles são aparentados aos Mandingas e muitos afirmam terem derivados da mestiçagem de clãs Mandingas vindos do vale do Níger no século XIII para Mali e mais tarde para o Gabu, a partir das suas migrações. Para Carlos Lopes (1999) e PAIGC (1974), a atual Guiné-Bissau, inclusive a Casamansa, regiões administrativas do império do Gabu naquela época contava com vários grupos étnicos semelhantes aos Mandingas e que a maioria deles era semelhante em culturas, línguas e religiões endógenas. Viviam da agricultura, criação de gados e pesca ou comércio entre si ou com o norte da África, com os árabes e mais tarde com os europeus.

Para Lopes (1999), os grupos étnicos eram categorizados de acordo com as semelhanças e tradições baseadas nas classificações daquela época. Neste sentido, o próprio Carlos Lopes tenta organizá-los de seguinte maneira: os Diolas eram constituídos pelos próprios Diolas, Felupes, Biotés e Balantas; em seguida, temos os grupos de

Manjacos, formados pelos Manjacos, Brame ou Mancanhe e Papel. Os grupos dos Banhuns eram compostos pelos Banhuns, Cassangas e Cobianas; e, por último, grupos de Biafadas; Nalus; Bijagós; Cocoli e Padjadincas. (LOPES, 1999, pp.57-72). Estes não tiveram ramificações como as outras devido às suas particularidades linguísticas, e em termos numéricos são menores em relação aos outros.

Yves Person (2010), Carlos Lopes (1999) e Boubacar Barry (2000) se aproximam mais das nossas suposições a despeito dos grupos étnicos que viviam no Casamansa e em geral nos territórios que eram conhecidos como Senegâmbia<sup>38</sup> e que constituía em meios de redes de braços de mar de que eram agricultores, pescadores e criadores de gados, a exemplo dos Diolas, Felupes, Balantas, Banhum e outros que viviam mais da agricultura, enquanto que os Fulas, Mandingas, Biafadas viviam também da criação de gado. Mas, entende-se que muitos destes grupos foram fortemente influenciados pelas culturas dos Mandingas.

A distribuição equitativa das populações nessas regiões e a fertilidade do solo que permitia a prática da agricultura, a pesca e a criação de gados fizeram com que a maioria dos povos que ali se viviam principalmente os Diolas se transformaram em grandes comerciantes locais.

Não é de estranhar quando em certas análises nos textos já publicados se constata a concorrência que ali se vivia em termos de comércio, isso tem a ver com a própria configuração da região no século XVIII e por isso que, compreender a mobilidade ali passa também pelas relações sociais políticas, culturais, econômicas e religiosas entre os Mandingas e demais povos sedentários e nômades, como o caso dos Fulas que foram denominados por Godelier como povos em trânsito (GODELIER, 2007). Neste sentido, esse período histórico em Casamansa e as regiões vizinhas representavam um espaço de encontro, um espaço de produção econômica, um espaço de trânsito para alguns como, por exemplo, os comerciantes do norte da África, os Árabes e os europeus. Também percebemos que a corrente migratória permitiu a criação de novas cidades de redes comerciais. Para isso, Maria de Lurdes Pires Gomes Martins Reis Leitão argumenta que,

---

<sup>38</sup> O texto de Boubacar Barry é do início do século XXI, o que possibilita a utilização da demarcação territorial constitutiva da Conferência da Senegâmbia, de 1990, no pós-independência dos países Senegal, Mauritânia, Mali, Gâmbia, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri para tratar das relações política e econômica de povos da costa africana dos séculos XV ao XIX; incluindo aqueles que constituem Casamansa. Ver BARRY, Boubacar. A senegâmbia do século XV ao século XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. Soronda: revista de estudos guineenses, v.9,p.3-21,1990

Por outro lado, parece que também os lugares, os vestígios pré-históricos e os dados fornecidos pela tradição oral permitem pensar que o povoamento do território do Senegal, em épocas anteriores à chegada dos europeus, se efetuou a partir do Norte e do Leste com a chegada de muitas vagas migratórias (LEITÃO, 2007, p.13).

Essas vagas migratórias forçadas devido à instabilidade anunciada a partir dos declínios dos impérios anteriormente expostos contribuíram para as fragmentações e as deslocamentos das populações às regiões diferentes. No entanto, quanto a grupos étnicos existentes na região de Casamansa, os Diolas se destacam com mais detalhes. Apesar do papel que tem na região, até hoje as pesquisas têm dificuldades em saber origem desse povo, como poucos estudos foram realizados nesse viés, as narrativas orais, veiculadas às regiões circunvizinhas são a maior parte das informações. Pensar o Casamansa é também considerar as lendas, os contos e fábulas que alimentam as histórias orais nessas sociedades desde épocas anteriores ao período em estudo e são bases da resistência cultural e principalmente da fortificação das identidades locais entre os Diolas. Por isso, é difícil, hoje, afirmar a origem exata desse grande povo que dominou Casamansa há séculos, se levarmos em conta apenas os documentos escritos, estes são ausentes. Neste sentido, cada pesquisa traz reflexão diferente da outra a respeito do surgimento desse grupo étnico. Traremos, aqui, algumas delas que de alguma forma contribuíram em criar pistas para a compreensão deste assunto. Nesta ótica, PAIGC (1974) afirma que as origens dos Diolas muitas vezes são atribuídas às lendas veiculadas nessas regiões a partir das histórias das duas irmãs.

Os Diolas parecem ter um parentesco com os Sérères do Senegal; existem entre eles laços de parentesco particulares<sup>39</sup> (Senankuya) e a lenda atribui as suas origens respetivas a duas irmãs. É possível que vindos do interior do continente, eles se tenham primeiramente estabelecidos com os Sérères no Sine-Salum, em seguida se tenham separado deles para atravessar o Gâmbia e estabelecerem-se nas margens do Casamansa (PAIGC, 1974, p.58).

Enquanto, no olhar de Flora Pereira da Silva (2019), reconhecendo, desde logo, a ausência de informação ou de estudos arqueológicos sobre o caso. Em relação a esse assunto, ela considera a história dos Diolas, afirmando que,

A origem do povo Diola é pouco conhecida, uma vez que a história da comunidade é considerada confidencial, conservada a sete chaves pelos seus guardiões, que fazem questão de preservar a tradição em segredo. A sociedade ocupa a região da Baixa Casamance, território que abrange toda parte sul do rio, e é conhecida e respeitada por ter conseguido fazer prevalecer sua estrutura fundamental, perpetuar antigas normas e manter vivos os numerosos costumes locais. (SILVA, 2019, p. 1).

---

<sup>39</sup>O parentesco de que se fala não é de laços de sangue mas um parentesco simbólico, convencional, que se estabelece às vezes entre duas famílias e que dava a cada uma delas o direito de proceder de uma certa forma para com a outra, com todo o à-vontade, toda a “familiaridade” entre elas.

O Collectif des Historiens de L'observatoire (Observatório de Coletivo de Historiadores), um blog de historiadores tenta ir mais longe na sua declaração em relação a origem dos Diolas, partindo desde a sua linhagem. Contudo, é possível perceber a continuidade da pista apresentada pelo PAIGC (1974) em relação à corrente de migração que trouxe vários destes grupos até as regiões da África ocidental. Perante isso, estes historiadores afirmam que,

Os fazendeiros de povos berberes chamados Adjamak foram os primeiros a deixar a Líbia por causa da seca. Eles teriam deixado a Líbia em 784 aC e teriam 896 anos no deserto para finalmente se estabelecer ao norte de Aoudaghost por volta de 112 a.J. Seu primeiro local Tagant é indicado na saída oeste da vila de Lekhcheb, não longe de cidade de Tichit. [...]. Durante a formação do império de Gana, os Adjamak viviam em Guidimaka e Assaba, onde eram defensores da dominação dos imperadores berberes sobre o império. Quando os negros assumiram o poder no império ganense, o Adjamak desceu ao rio Senegal. Quando a dinastia Cissé tomou o poder em 1056, os descendentes de Adjamak viviam na margem esquerda do Falémé, mas, para fugir das tropas muçulmanas, alcançaram o Wouli (Tambacounda) e o rio Gâmbia. No final do império de Ghana, os Adjamak são perseguidos pelos soldados de Djollof e é por isso que eles eram aliados do império de Mali para a conquista de Djollof. Durante os séculos de casamento entre os soldados Adjamak e populações negras (Malinke, Wolof, Serer, Peul), os Adjamak eram descendentes como Diola, Balante, Manjaque e a maioria dos grupos que falavam a língua Bak. (COLLECTIF DES HISTORIENS DE L'OBSERVATOIRE, 2019).

Apesar da carência de estudos que permitem encontrar um consenso sobre a origem dos Diolas, nós entendemos que, é mais fácil pensar sua chegada no Casamansa do que propriamente sua origem e isso nos permitiria dizer que os Diolas migraram para Casamansa devido ao forte fluxo migratório que acontecia ao longo dos séculos passados, devido às instabilidades e questões das repartições das terras, forçando, assim, muitos grupos étnicos a migrarem tanto para outras regiões como as de Gambia, Cacheu. Geba, Fulacunda, assim como para Casamansa reuniam condições necessárias para a sobrevivência qualificada dado que se localiza entre as margens da água doce e salgada e que permitia a criação de gados, pesca e atividades agrícolas.

A nossa ideia a respeito de toda essa situação de ausência de fontes arqueológicas e pesquisas com caráter desse tipo de olhar sobre a origem dos grupos étnicos, entendemos que, o mais certo e determinante nesse assunto é afirmar que todos os grupos que ali perfilam maioria deles são de origem africana e sempre se descolavam e deslocam em busca de melhores espaços para suas atividades agrícolas ou, às vezes, são forçados a

migrar por questões da seca em algumas regiões, ou por questões comerciais, ou, às vezes, devido à guerra territorial, ocorridos no continente africano ao longo da sua história.

A convivência entre os Diolas e demais povos não foi totalmente pacífica ao longo dos tempos históricos. Os Diolas conseguiram dominar alguns grupos de populações, “Eles [Os Padjadincas, os Felupes, os Mancanhes, e outros] foram pouco a pouco, expulsos e absorvidos, a oeste pelos Diolas, ao sul pelos Manjacos e a leste pelos Balantas” (PAIGC, 1974, p.60). Além dos Diolas, havia os Cassangas que também tinham seu rei e viviam nesta região. De acordo com Carlos Lopes (1999) e PAIGC (1974), estes eram fração dos Banhuns e formavam um reino segundo modelo dos Mandingas, cujo rei conhecido como Kassa-Mansa, da qual nome lhe é atribuído ao rio Casamansa e à própria região. No entanto, a capital do reino, cujo rei era Casamansa, era chamada de Birkama e ficava na margem esquerda do rio.

Sabe-se que, até o século XIX, os povos de Casamansa (os Cassangas) conservava e venerava ainda a insígnia de ouro dos seus antigos reis, eles expunham na margem do rio das suas cidades as pedras sagradas que eram usadas nos tronos nos momentos da cerimônia da coroação. Então, faziam isso em memória dos seus ancestrais. Os reis dos Cassangas não tinham só o poder sobre o seu povo Cassangas, mas, também, sobre os Banhuns e Balantas, Mancanhes, Felupes, Padjadincas, e outros povos que viviam sob sua jurisdição em certos períodos históricos. Ou seja, não só os Mandingas que tinham reis (mansa), mas, também, quase a maioria dos grupos étnicos naquela região tinham os seus soberanos, mas eram administrados a partir do sistema dos Mandingas. Lembrando que essas estruturas políticas não tinham uma organização como dos estados modernos, mas, sim, tinham leis que eram baseadas nos consensos dos anciões e do poder religioso.

Podemos afirmar que, tanto os Diolas, como a maioria dos povos que hoje vivem em Guiné-Bissau, Casamansa, Senegal e Gâmbia migraram para essas regiões possivelmente devido a três fatores importantes: a instabilidade e perseguição dos mandingas em relações a outros grupos étnicos, por razões da seca no sahel, daí saíam à procura de melhores territórios para suas atividades agrícolas, pesqueiras e pastório, ou por razões comerciais.

## 5. O SILÊNCIO DOS TEXTOS COLONIAIS

Cada trabalho científico parte de um objeto de pesquisa; e, cada pesquisador tem objetivo a atingir e um olhar diferente em relação à pesquisa que desenvolve e o que se escreve sobre seu objeto. Neste capítulo, buscaremos trazer análises minuciosas das descrições, na maioria, etnográficas feitas pelos pesquisadores afeitos à instituição colonial sobre os territórios de Casamansa e Guiné-Bissau. Nosso foco de análise serão documentos produzidos por autores que foram publicados no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa entre os anos de 1945-1973. (Da fundação do Boletim até a independência da Guiné-Bissau).

Nem sempre o trabalho da etnografia foi fácil no campo, pois exige, por mais imparcial que o pesquisador queria se colocar, envolvimento com seu objeto de pesquisa. Tomando em conta o período da colonização nem sempre houve a rigorosidade metodológica em relação a estes pesquisadores e seus contatos com as pessoas que compõem seu objeto no campo, pois, muitas descrições que se faziam em relação à vida, cultura, política, ou seja, as formas das relações sociais dos grupos étnicos que habitam a Guiné e a Casamansa coincidem com as descrições feitas pelas demandas coloniais<sup>40</sup>. As descrições e as caracterizações dos grupos étnicos eram apresentadas a partir da interpretação colonial para o auxílio à dominação. Daí a urgência e a necessidade de revermos as publicações do Boletim Cultural nesta perspectiva de desconfiar de tudo que foi escrito e publicado neste período.

Amílcar Lopes Cabral (1954): no seu texto publicado no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa com o título: *Acerca da contribuição dos “povos” guineenses para a produção agrícola da Guiné*, chama atenção no sentido dos historiadores e antropólogos terem cuidados na qualificação dos grupos étnicos, pois, estes, segundo Cabral:

Aqui se encontram e vivem (e se vão fundindo apesar do hermetismo que os caracteriza) diversos povos afronegros, cujas origens são ainda hoje de um problema no campo histórico-etnológico. Diversidade flagrantes: da cor da pele à forma da habitação e do povoamento; do idioma à religião ou crenças; da indumentária ao regime alimentar; do instrumento agrícola às leis do casamento; da divisão do trabalho à repartição da riqueza- da infraestrutura econômica à superestrutura social. (CABRAL, 1954, p. 1).

---

<sup>40</sup> Consideramos demandas coloniais todas as formas de representação, descrições feitas pelas instituições da colonização pelos seus pesquisadores que não correspondem à real realidade daquele povo. Ao longo deste capítulo iremos trazê-los com mais detalhes.

O agrônomo Amílcar Lopes Cabral, antes de tudo, reconheceu a diversidade na região e incluiu em um parêntese “ (e se vão fundindo apesar do hermetismo que os caracteriza) ” a crítica à visão primitiva, imutável, fora do tempo, ou parada nele, que era dada às tradições desses grupos étnicos observados. Amílcar Lopes Cabral tinha um olhar endógeno, daí a chamada de atenção no sentido de os pesquisadores reconhecerem a complexidade da realidade onde faz a pesquisa e que cada caso a pesquisar deve ser vista como única em relação às outras. Isso não muda em nada a situação do Boletim Cultural que publicava as etnografias dos pesquisadores, fossem agrônomos filho da terra, fossem antropólogos europeus ou administradores coloniais que eram contratados para viajar à colônia e descrevê-la.

Estas inquietações de Cabral Lopes Cabral não foram levadas em conta devido à estrutura colonial que já definia de antemão um olhar colonial de análise. Olhar para objeto de pesquisa como simples objeto sem significado próprio, sem protagonismo ou agenciamento de suas vidas e cotidiano era corriqueiro. Pois quem dava significado a pesquisas eram os europeus através de modelo civilizacional. Muitas vezes, consideravam os nativos bárbaros, incivilizados, sem história, sem cultura. Tudo que o africano sabia segundo esta perspectiva, aprendeu com os europeus, é claro, esta perspectiva ignora todos os impérios e reinos que existiam em África. O *Boletim Cultural “Colonial”* faz parte da história colonial, reiteram a negação da oralidade como campo de conhecimento, mantendo-a apenas como lugar do primitivo, silenciam as identidades diversas da colônia e validam as propostas etnográficas feitas pela administração colonial. Contudo, alguns pesquisadores, como Eduino Brito, são pontos fora da curva, reconhecem as dificuldades e erros que podem acontecer ao logo do trabalho feito com povos das colônias e, ao mesmo tempo, denomina-os de incivilizados.

É flagrante o preconceito. Eles continuam trazendo o cânone da ciência, apresentando esses povos impróprios para a pesquisa, já que esses povos não têm dados comprobatórios dos fatos relatados, portanto, impossível de fazer uma análise rigorosa. Parece-me que a justificativa de Eduino Brito para poder introduzir seu texto não passa do mesmo sistema que a própria colonização utiliza, cujo instrumento principal era a apresentação dos povos colonizados como incivilizados. Assim, ele afirma que,

E quando, então se trata de agir entre populações incivilizadas, a questão ganha muita acuidade pela diversidade de problemas que suscita e que por vezes se mostram pouco viáveis pela carência de dados base donde extrair premissas para uma caminhada consciente sem os nevoeiros das marchas às apalpadelas ou das exageradas estimativas. (BRITO, 1953, p. 418).

Ainda continua afirmando que há um conjunto de erros que podem ser cometidos devido à escolha da pesquisa por esses povos, como erros técnicos, erros de expressão, erros de informação, erros de preparação dos conteúdos e assim das próprias pesquisas. Quando Eduino Brito reconhece o conjunto de erros nas pesquisas feitas com relação aos povos de Guiné, deixa claro sua posição sobre a existência de posteriores erros que aparecerão ao longo do seu trabalho. Mas, o que nos importa aqui não é julgar os nossos antecessores neste trabalho de pesquisa, mas, sim, chamar atenção de alguns textos que apesar de saberem e reconhecerem as culturas, as tradições e a forma de viver daqueles grupos étnicos, os colocam na posição de inferiores em relação aos europeus e os julgam de incapazes, os tratam como bárbaros.

Chamo ainda atenção pelo que, ao longo do período no qual o Boletim Cultural funcionou, teve sempre trabalhos etnográficos que seguiam as orientações do projeto colonial. Isto nos permite dizer que o que fizeram foi intencional e orquestrado. Apesar dos contextos e análises diferentes entre Eduino Brito e Jorge Faro, eles partem de uma visão colonial que se apresenta no seu todo, isto é, desde suas atividades monetárias, viagens e as suas relações com os grupos étnicos colonizados em África ocidental.

Jorge Faro trata do tema *Duas expedições enviadas à Guiné anteriormente a 1474 e custeadas pela fazenda de D. Afonso V* (1957). Neste texto, Faro analisa os documentos produzidos durante todo o período da expansão marítima portuguesa. Nisto, o autor apresenta sua indignação em relação às discordâncias de fatos nos documentos oficiais da coroa portuguesa, daí afirma,

Quanto às datas em que as viagens se realizaram e, dado que a disposição dos sucessos no documento, não acompanha a sua sequência na vida histórica real apenas uma conclusão se pode tirar: a de que se efetuaram posteriormente a 1438 (visto que as despesas com «armadas» incontestavelmente se reportam à época de D. Afonso V, que foi aclamado como Rei em 10 de setembro de 1438), e anteriormente a 1474 (FARO, 1957, p. 75).

Faro procura organizar cronologicamente os fatos que encontram dispersos sobre as viagens portuguesas. A dificuldade de estabelecer essa linha temporal das viagens, pode ser vista como uma denúncia de Faro em relação às falsificações de informações dadas pelos europeus sobre a África e sobre os africanos. Ou ainda, as incoerências nas

informações mostram as evidências de que essas etnografias produzidas no período colonial, ou mesmo antes fazem parte de um contexto extremamente viciado no que diz respeito à ideia que se tinha dos povos locais.

As construções dos modelos coloniais para civilizar os negros em África ocidental mostram-se como fracassos desde os planos traçados na Europa, particularmente em Portugal, que enfrentava grandes desafios em termos da pressão política interna e externa, além das dificuldades financeiras vividas ao longo dos séculos XVII e XVIII, como na imposição de uma cultura exógena àqueles grupos étnicos. Os custos das viagens eram elevadíssimos e o endividamento crescia, causando assim maior obstáculo aos lusitanos em termos de organização nas colônias. Portugal precisava informar ao mundo velho sobre as colônias e os povos negros. Percebe-se que, diante disso, as narrativas que faziam vinham na tentativa de mostrar uma imagem destorcida das coloniais para assim ganhar privilégio diante das sociedades europeias que também disputavam mesmos interesses coloniais com Portugal. Nesta ótica, Faro aponta que mesmo as definições dos territórios que Portugal apresentava aos seus adversários europeus em África carecia de comprovações, pois analisando os documentos percebe-se que os territórios informados existem, mas não eram do domínio total de Portugal. No caso específico da Guiné Portuguesa, Faro afirma que,

Relativamente à região visada, a referência «a Guiné» é demasiadamente genérica para que \_\_\_ em vista da grande amplitude da zona geográfica que era designada, tanto nas fontes documentais régias e pontifícias, como nas fontes narrativas (8), por Guiné (a qual, anteriormente a 1474, compreendia toda a costa ocidental de África ao Sul do Cabo Bojador até ao ponto que cada viagem de descobrimento ia permitindo reconhecer e que em 1474, com a expedição de Lopo Gonçalves, já ultrapassava o Equador) \_\_\_ possa ser identificada a região alcançada pela viagem do comendador-mor e Cide de Souza, e pela de Fernão Nunez Mascarenhas sem esclarecimentos fornecidos por fontes documentais ou narrativas (FARO, 1957, p. 75).

A historiografia africana na contemporaneidade, além de buscar entender estas incoerências nas formas de documentos destorcidos, também tenta reorganizá-los para assim compreender as situações políticas subentendidas nas produções dos textos. Isto é, os dados apontam para uma manipulação e intencionalidade em relação às descrições e mapeamentos ao longo dos anos e principalmente em relação aos documentos inscritos com fins informativos. Ao nosso ver, este comportamento é base para a História Colonial, o que a torna uma História de um único ponto de vista, ainda assim enganoso em relação aos costumes dos povos locais. Segundo Carlos Lopes, há uma inversão da história, há umas distorções, uma má intenção em termos das formas como as histórias africanas foram escritas ao longo do período da dominação europeia em África (1995).

A atitude do poder colonial em relação aos africanos das regiões da Senegâmbia sempre foi de menosprezo e isso se apresentava todas as vezes que os dois lados se encontravam. Por exemplo, em 26 de fevereiro de 1456, o Calisto III reinveste o rei D. Afonso V do poder de negociar com os negros, definindo as proibições necessárias, pois no entender dele, os negros eram bárbaros, selvagens, infiéis. Podiam negociar com eles ou prendê-los, escravizá-los caso ainda não aceitassem o evangelho. Esta autorização continha informações de proibições de venda de objetos como madeiras, cordas, navios ou qualquer tipo de gênero de armaduras, que segundo ele, pelo caráter bélico destes materiais, os bárbaros, incivilizados, infiéis, poderiam apoderar deles para fazer guerra contra pessoas santas, cristãs e europeus (civilizados) (FARO, 1957, p. 79). Percebe-se o choque que Faro tem ao acessar a documentação e ele descreve no seu texto. Isso porque Faro está vivendo os meados do século XX e percebe o quanto de político havia nessas informações. O envolvimento da igreja em condenar, escravizar os negros africanos além de negar suas identidades e culturas. Além das questões que envolviam a igreja, assistia um padrão de olhar que descrevia os povos da Guiné (Casamansa) como problemáticos e incivilizados.

A longo dos períodos da colonização tentou-se aculturar os vários grupos étnicos ali existentes e com a falta de interesse destes em adotar cultura europeia, foram tratados como incivilizados e bárbaros. E, segundo Eduino Brito (1953), alguns grupos étnicos, como exemplo dos Brames, tentaram adaptar os modelos europeus às suas culturas,

Enquanto o brame no seu movimento de vai-vém entre diferentes povos, estreitando relações culturais, procura copiar motivos sociais da civilização europeia adaptando-os ao seu *modus vivendi*, desenvolvendo esforço persistente no sentido de se civilizar, o balanta é mais inculto, mais bravo, mais bicho do mato. Fecha-se na sua tabanca e só vem até nós chamado ou para tratar dos seus negócios, não mostrando qualquer interesse em ascender a um estágio de civilização superior. (BRITO, 1953, p.422).

O modelo colonial baseado na persuasão, intolerância, massacre e divisão tinha como intuito melhor dominar e forçou alguns grupos menos potentes a aliarem-se com a colonização como forma de se proteger. Isso tem acontecido ao longo da história da colonização. Os Brames que também são conhecidos como Mancanhas, os Fulas, mandingas, muitas vezes são vistos como grupos mais próximos ao poder colonial nos últimos anos da presença destes últimos nestes territórios (BRITO, 1953, p. 422). E isso pode ser entendido pelos fatos anteriormente elencados: primeiro, o medo da repressão; segundo, a violência sofrida pela colonização ao não aceitarem o modelo civilizacional

colonial português ou francês. As consequências das desobediências eram graves, podiam chegar à queima das aldeias dos povos nativos, mutilações e aprisionamento de familiares.

Mas, além das violências físicas, também há violência epistêmica e era uma constante. Os métodos da escrita da história funcionavam muito bem até aqui, isto porque o olhar exógeno, caricatura todos os grupos étnicos como primitivos, incapazes de produzir história. Mesmo as marcações dos territórios, estudos que exigiam maior rigor em termos de análises dos dados, eram desprezados. Atentemos para os próximos parágrafos para analisarmos um estudo realizado pelo Teixeira Mota.

Em uma das missões coordenadas pelo Manuel Pereira Crespo através da brigada aérea da Missão Geo-hidrográfica da Guiné, brigada essa chefiada pelo Sr. 1º Tenente J. Freitas Ribeiro, tendo como adjunto o Sr. 2º Tenente C. de Almeida Pinheiro e o fotógrafo Alfredo Ferreira, citado por Teixeira Mota na nota de rodapé do seu texto intitulado *A agricultura de Brame e Balantas vista através da fotografia aérea*, (1950), no qual, tenta explicar os motivos da utilização da fotografia aérea de escala de 1:20.000 para estudo da geografia humana que devia ser de 1:10.000 com ampliação para 1:3.000 que são normalmente pedidos para este tipo de estudo. O autor justifica que, “Mas em territórios pouco desenvolvidos e com pequenas densidades de população, como sucede em quase toda a África, a escala de 1:20.000 deve servir na maioria dos casos” (MOTA, 1950, p. 132). É muita arrogância acadêmica, base do genocídio epistêmico pelo qual esses povos passaram. A África e em particular a região cuja fotografia se refere sempre foi identificada como não desenvolvidas para os europeus.

A pergunta que se coloca nestas ondas de adjetivações é o seguinte: em qual perspectiva se define o desenvolvimento? O conceito do desenvolvimento ou atraso, ou como nos dias atuais o globo está dividido em Norte e Sul não passa de um olhar colonial e preconceituoso para com outras regiões e que pensa o desenvolvimento a partir de um modelo europeu que não reconhece outras linhas de pensamento que não a sua. Recorre-se ao Boaventura de Sousa Santos (2010) no seu crítico pensamento de linha abissal que continua presente, tanto nos períodos coloniais, quanto atualmente.

Ao pensar reduzir a escala da imagem fotográfica aérea de um determinado território, mesmo reconhecendo sua ineficácia em matéria de estudo, está se menosprezando um território, um povo, uma cultura, uma política. As escalas que definem as fotografias no campo de estudo da geografia humana definem-se a partir de uma certa magnitude cânone da ciência e ao ser negado esta perspectiva, automaticamente

esse território é identificado como diferente, no caso não passível de cientificidade, por isso classificado como território não desenvolvido. A partir dessa visão única, dos olhares negativos dos colonos, é possível ver as representações dos grupos étnicos estereotipadas no mapeamento feito em território como a de Guiné-Bissau em 1949, ano no qual foi apresentado pela primeira vez o trabalho de Teixeira Mota a "Guiné "Portuguesa". Naquele momento, na maioria dos casos, as configurações dos grupos étnicos ainda eram mantidas, a partir das organizações políticas de lideranças locais, o que não era possível visualizar por meio da escala acima citada, tanto quanto no texto de Antônio da Cunha Taborda (1950) que em seguida se aborda.

A negação da identidade dos povos que hoje são parte da Guiné-Bissau, que claramente se mostra na sua obra, tem a ver com a própria citação no corpo do texto de que Portugal era o proprietário da região da Guiné e de todos os grupos étnicos que ali se viviam eram simplesmente moradores desse território português. Falar da negação de identidade tão diversa dos grupos étnicos dessa região, do seu silenciamento e do menosprezo pelos portugueses são características bem presentes nos textos publicados no Boletim Cultural. Antônio da Cunha Taborda no seu texto intitulado *Apontamentos etnográficos sobre os Felupes de Susana*, afirma "a fixação destas tribos no atual território português deve ter ocorrido há muitos séculos, não sendo possível averiguar a data exata em que tal sucedeu". TABORDA (1950, p. 187). Se estes povos são nativos ou vieram em um período muito antigo em relação aos colonos nestes territórios como é possível afirmar que o território é português? Estas afirmações nos levam a desconfiar dos textos e confirmar nossas hipóteses de que o Boletim Cultural servia como imprensa colonial, exaltando o interesse em dominar a região, patrocinava pesquisadores que construía seus textos sob uma perspectiva colonialista. A negação do protagonismo dos grupos étnicos Felupes, Baiotes, Diolas implica na ausência da história local, mesmo se seja reconhecida as origens antigas dos povos nessas localidades. Nesse sentido, mostra o quão suas raízes, suas crenças, suas identidades foram negadas pelo outro, europeu.

A tentativa de explicar a realidade dos povos de Suzana, região fronteira com atual Casamansa, Antônio da Cunha Taborda explica que, segundo estes povos, suas origens contam-se a partir dos números dos sacerdotes que na linguagem crioula de Guiné chamam de Djambakos<sup>41</sup>. Para eles, desde a criação dos primeiros casais pelo Deus

---

<sup>41</sup> Este nome, às vezes, é atribuído à pessoa curandeira ou a pessoa adivinhadora. Normalmente nestas sociedades pessoas com estas atribuições são responsáveis em curar enfermos das doenças ou problemas ligados à feitiçaria ou algo semelhante. Às vezes, também, são grandes adivinhadores.

Emit/Emities até o momento da pesquisa etnografia de Antônio da Cunha Taborda são 3.000 anos. Ou seja, para eles, o grupo étnico já tem mais de 3.000 mil anos desde a sua criação pelo Emit. Estes fatos narrados pelo Antônio da Cunha Taborda podiam servir de elementos para reconhecimento da história da localidade anterior à história portuguesa e sua chegada à região no século XV.

A questão levantada pelo Antônio da Cunha Taborda no que concerne aos mitos fundadores dos Felupes de Suzana em setor de São Domingos, região de Cacheu, Guiné-Bissau e Casamansa em Senegal é importante para os estudos destes grupos étnicos e os lugares que têm ocupado ao longo dos séculos da ocupação portuguesa na região. É importante reconhecer que todos os povos do mundo têm um mito fundador como bem reconheceu o Antônio da Cunha ao longo do texto. No capítulo anterior, citamos alguns deles como o mito da fundação de reino de Gabu pelo Tiramakhan Traoré um dos fieis generais do Mansa Mady Sundiata Keita (MANGO, 2020); mito do povo Diola de Casamansa (PAIGC, 1974) e do mito fundador do povo Bambara que, na perspectiva narrada pelo mestre da tradição oral, o pensador africano Amadou Hampate Bâ, afirma que: “O mito da criação do universo e do homem, ensinado pelo mestre iniciador do Komo (que é sempre um ferreiro) aos jovens circuncidados, revela-nos que quando Maa Ngala sentiu falta de um interlocutor, criou o primeiro Homem: Maa” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.170).

Nossa perspectiva, povos de Suzana, os Felupes e Baiotes, especificamente, que também se consideram Diola, seus mitos fundadores chamam atenção no sentido de que os fatos históricos neles apresentados trazem pistas singulares começando desde língua, cerimônia, migração, para compreensão da sua realidade tanto na época colonial quanto nos períodos pós-colonial.

Taborda (1950) não entrou em muito pormenor pois essas formas de mito nas publicações de Boletim Cultural são semelhantes. A maioria dos autores contratados para fazer essas etnografias dos “primitivos” não buscavam trazer informações sobre esses grupos étnicos, mas, sim, a preocupação era construir uma história aceita pela colonização ou a metrópole. Contudo, para os grupos étnicos de Suzana, a preservação das memórias que narram suas origens é sagrada e, por isso, o contato com o Emit ou Emitay aparece de alguma forma na descrição do autor colonial.

Emitay é Deus criador, o altíssimo que criou Annínau (homem) e Annarau (mulher) e estes dois seres criados tiveram Adjidayo e Adjurou (menino e menina). Este ser supremo guia seu povo a lugares certos para suas continuidades terrenas e, por isso,

sempre busca comunicar-se através dos seus mensageiros por meio dos rituais realizados pelos seus profetas. Na contemporaneidade assiste uma retomada da história, o que levou a homenagem da figura de Aline Siteo Diatta, figura considerada de profeta (Ata-metau) pelos Diolas, Felupes e Baiotes e demais etnias, tanto em Casamansa quanto em região de Cacheu<sup>42</sup>. Pois de acordo com a tradição, esta figura comunicava com Emit, para trazer chuva quando precisavam lavrar, colher os frutos da lavoura. Essa relação dos Felupes com o Emit é sagrada e até os dias atuais as relações sociais dão sentidos a essa cosmovisão. Hoje, há um estádio em Ziguinchor com seu nome como forma de homenagem.

O contato com o sagrado assume-se por uma hierarquização em que os anciões são consagrados ao nível superior desta escala. Essa hierarquização é representativa da sociedade de iniciação, uma estrutura presente em quase todos os grupos étnicos da costa da África ocidental, igualmente presente nos territórios dos Felupes. Nesta sociedade, há hierarquização em relação aos compromissos e responsabilidades para com atos considerados sagrados, assim a sociedade é carregada de sentidos simbólicos, marcando as tradições.

Chamamos atenção no sentido de não confundir essa sociedade de iniciação com a dos Awassenau, cujo nome dos sacerdotes se chamam de Alakau. Os Alakau são responsáveis pelos contatos com os Utchinou (deuses) ou Bantchinab (deus). Entre os Alakau também há um responsável e este é chamado de Ayeau, que também passa a desempenhar as funções de régulo ou seja, alto representante dos Felupes em território guineense (DJATA e DJEDJU, 2020) e, sempre com residência em seção de Suzana, aldeia de Hassuka, concretamente em Karruhay no interior do setor de São Domingos, região de Cacheu, Guiné-Bissau. Este, sendo representante da etnia, sempre tem a última palavra em seus rituais e tem o poder de nomear seus representantes em todas as localidades onde os Felupes e Baiotes de Guiné-Bissau se encontram.

Há uma situação interessante em relação à construção das histórias destes povos, refiro neste caso aos Felupes, Baiotes e Diolas em Casamansa e na região de Cacheu-Guiné-Bissau, onde o maior número deles residem. As distinções que fazemos destes grupos em termos dos nomes, não são reconhecidos por eles. Nas suas línguas, tanto os Felupes, quanto os Baiotes não se identificam com estes nomes, mas sim com o nome Diola. Isso ainda é um campo aberto para pesquisas que pretendem compreender como estes grupos construíram e constroem suas relações até formar uma tri-identidade na

---

<sup>42</sup>Notícia fornecida durante uma entrevista com Faustino Djata e Elbin Djedju, jovens da etnia Felupe da região de Cacheu, sector de São Domingos (Guiné-Bissau). Estes jovens atualmente residem no Brasil por motivos de estudos, Redenção, 2020.

contemporaneidade. Pois olhar Felupes, Baiotes e Diolas como única etnia só se apresenta entre eles, mas na historiografia colonial apresentam estes grupos como diferentes.

Isso nos coloca interrogações. Será que as várias obras publicadas no Boletim Cultural deram conta dessas complexas relações históricas, sociais e culturas construídas nestes territórios entre os grupos étnicos? Às vezes, é difícil responder, mas as pistas mostram claramente que o interesse nesta altura não era compreender as manifestações internas dentro das comunidades, ou seja, não era de compreender os laços políticos, econômicos, sociais, culturais entre as etnias, mas, sim, a perspectiva era de descrevê-las numa visão que congele os costumes dentro da chave tradições para que assim possam ser controladas, limitadas, e, portanto, estereotipadas, como afirma o professor Mahmood Mamdani. Para este africanista,

Onde o caráter nativo foi estigmatizado como prova de ausência de civilização e foi considerado razão suficiente para negar os direitos dos conquistados e o caráter estrangeiro foi valorizado como sendo um marco de civilização e o transformou numa garantia de direitos – na verdade de privilégios – para imigrantes, lá o “colonizador” e o “nativo” foram racializados como identidades jurídicas e políticas. (MAMDANI, 2016, p. 392).

Mahmood Mamdani manifesta sua preocupação no sentido de entender as dinâmicas coloniais e as suas categorias inventadas para estruturar e ou classificar os grupos étnicos na África. Isto nos leva à citação de Amílcar Cabral anteriormente, as relações sociais construídas entre as etnias há séculos devem ser cuidadosamente pensadas, ouvidas antes da tomada de qualquer posicionamento em relação a elas.

Importante realçar que no Boletim, quase a totalidade dos pesquisadores são portugueses ou funcionários da administração portuguesa, daí o lugar de fala dessa pessoa que permite compreender o comprometimento deles com a visão colonial, via suas escritas na época. Nesta perspectiva, Fátima Cristina Leister na sua crítica à visão colonial em relação aos pesquisadores e a forma como faziam e produziam seus inscritos, afirma “Recorrer ao Boletim Cultural, abre um caminho de possibilidades, mesmo tendo em conta tratar-se de uma fonte indireta onde articulistas, majoritariamente representantes da cultura do colonizador, intermedeiam e descrevem modos de vida que lhe são alheios”. (LEISTER, 2011, p.5). Ainda prossegue afirmando que,

De fato, os colaboradores do *Boletim Cultural* não possuíam ferramentas teórico-metodológicas que amparassem suas investigações. No entanto, apesar das fragilidades, podemos recorrer a Henri Moniot (1988:100-106) quando afirma que “certa história era feita, por um punhado de exploradores, militares, missionários, administradores [...] quase sempre empíricos e autodidatas, ainda mais, isolados, sem eco, sem suporte universitário”. (LEISTER, 2011, p.5).

Nos dias atuais é de opinião da maioria dos escritores e pesquisadores da história da África ocidental e particularmente as regiões de Senegâmbia –Guiné-Bissau, Senegal, Gâmbia, que o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa constitui uma importante fonte de pesquisa e não deve ser descartado quando o assunto se trata do período da colonização, mas, ao mesmo tempo, ele precisa ser analisado com cuidado, visto que não são os grupos étnicos residentes que falaram de si, mas, sim, os portugueses.

A linha de pensamento construído por Antônio da Cunha Taborda (1950) pode ser entendida também como elemento importante na medida que, segundo ele, o trabalho etnográfico feito permitiu-lhe conhecer de perto a realidade dos Felupes e Baiotes e pode trazer várias narrativas históricas, contadas pelos anciões, para o povo. Mas a pergunta que se coloca nesta perspectiva: como foi feito esse trabalho etnográfico? Sabe-se que a relação entre os nativos e o poder colonial sempre foi à base da força, pois os povos nativos não submetiam o poder colonial. O uso da força inclusive pode ser entendido de formas mais sutis, quando lhes faziam falar e, ao falarem, falavam o que o próprio colono queria ouvir. Esse comportamento nos leva a duvidar das informações o que não quer dizer que não são verdades, mas, sim, compreender o momento e a relação entre as partes, faz-nos criar algumas hipóteses em relação as informações.

Apesar do texto não abordar o lado francês de Casamansa, pois neste momento já havia definições dos territórios entre Portugal e França, as contribuições do Antônio da Cunha Taborda são fundamentais para os estudos dos povos da atual região de Cacheu. Podemos somar com o texto de Maria Luísa Esteves publicado pela primeira vez em 1988 com o título de *A questão do Casamansa e a delimitação das fronteiras da Guiné*. Neste texto, a autora também traz importantes contribuições em relação aos povos Felupes, Baiotes, Diolas e outros. Ao mesmo tempo que traz menção do Honório Barreto, um crioulo que exercia funções administrativas para o governo colonial na atual região de Cacheu. Segundo Maria Luísa Esteves (1988, p.110-115), foi o Honório Barreto que fez negociação das terras indígenas nas fronteiras. Ele aproveitou os anciões, comprou grande parcela de terras para Portugal. No entanto, a negociação descrita deve ser contextualizada. Quando se utiliza da palavra comprou parcela das terras para Portugal sabe-se que a venda não passava por uma consciência das consequências do acordo e, que na maioria das vezes, foi feito sobre medo da repressão. Estes questionamentos são

importantes para entendermos as relações na época e compreender a contra-vontade dos moradores, por causa do medo acabam assumindo uma ou outra posição em função da repressão colonial. Mas o argumento que queremos construir, em relação ao texto da Maria Luísa Esteves (1988), tem a ver com as dinâmicas coloniais em relação aos territórios atuais da Guiné-Bissau. A autora se interessou muito em apresentar importantes documentos das negociações entre França e Portugal no que diz respeito às definições das fronteiras da Guiné-Bissau e Senegal, que levou à troca de Casamansa para Senegal e Cacine para Guiné-Bissau. Essa preocupação da autoria nos impulsiona a reconhecer as disputas territoriais entre europeus sem consentimento dos grupos étnicos ali presentes.

Em seguida, mostraremos algumas fotos da época, que mostram uma família de Felupe de Suzana (TABORDA, 1950, p. 192), de uma adolescente da etnia papel situadas mais ao norte de Guiné-Bissau, próxima à capital Bissau e de dois jovens da etnia Manjaca apresentando-se sem roupas no corpo. Pode-se perceber que nem sempre estas pessoas se sentiam à vontade para participar de qualquer relação com os europeus. Fatos estes que mostram que, muitas vezes, foram expostos obrigatoriamente a se apresentarem para sessão de fotos. Ao mesmo tempo se constata que, não só a população Felupe passou por um processo de registro fotográfico, mas, sim, todos os grupos étnicos que estavam sob a dominação portuguesa.

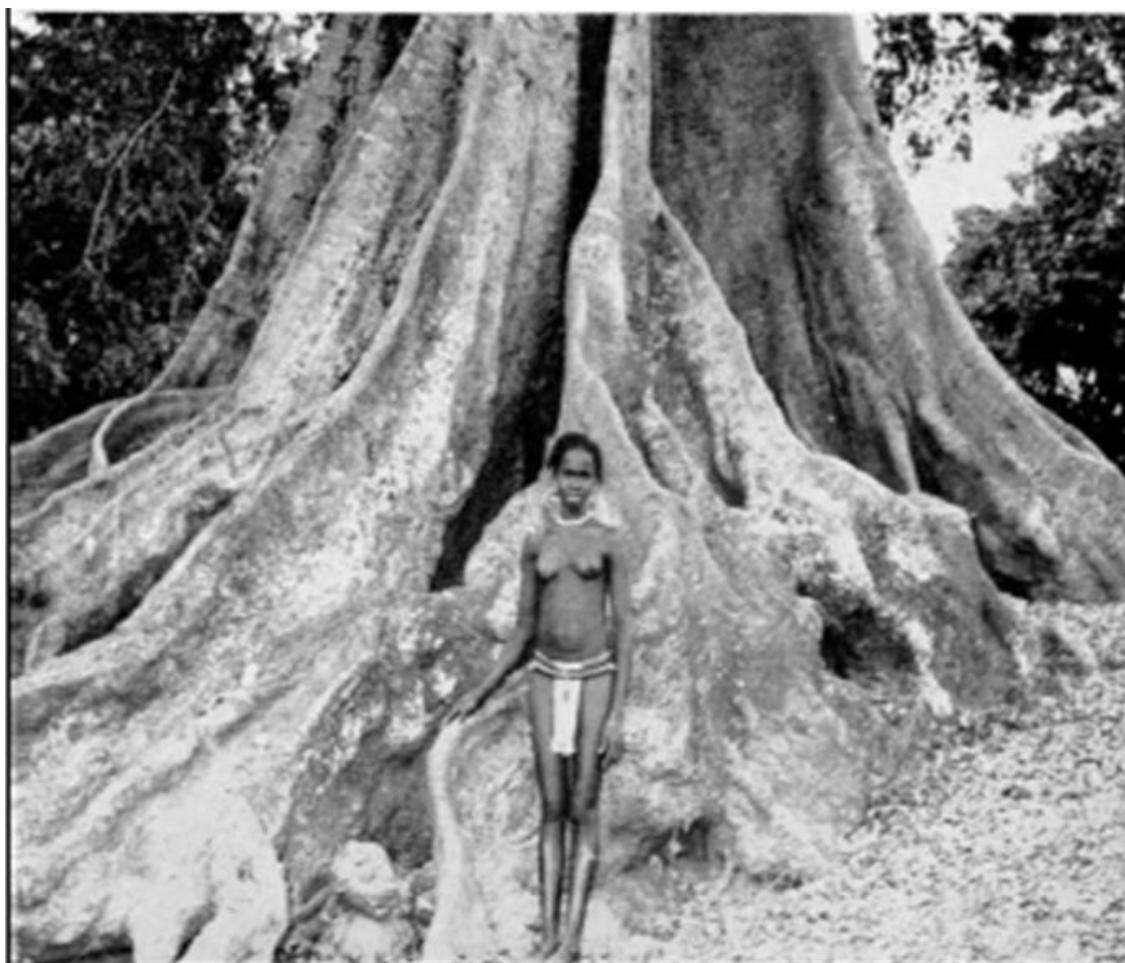
**Figura 03:** Uma família de Felupe de Suzana- Guiné-Bissau.



**Fonte:** TABORDA, Boletim Cultural, 1950, p. 192.

A foto, em seguida, de uma adolescente do grupo étnico papel exposta ao registro fotográfico quase nua. É importante aqui compreender a violência colonial que expunha pessoas ao seu regime independentemente da sua idade. Os europeus não respeitavam as faixas etárias na África, diferentemente daquilo que faziam com suas filhas e famílias na metrópole. Há uma intenção com estas fotos. A ideia colonial continua com os mesmos objetivos que já citamos em outros parágrafos que é apresentar estes povos como incivilizados. Um dos argumentos que justificam suas crueldades contra os africanos, principalmente nas regiões em estudo nesta dissertação.

**Figura 04:** Uma moça da etnia papel de Biombo, norte da Guiné-Bissau.

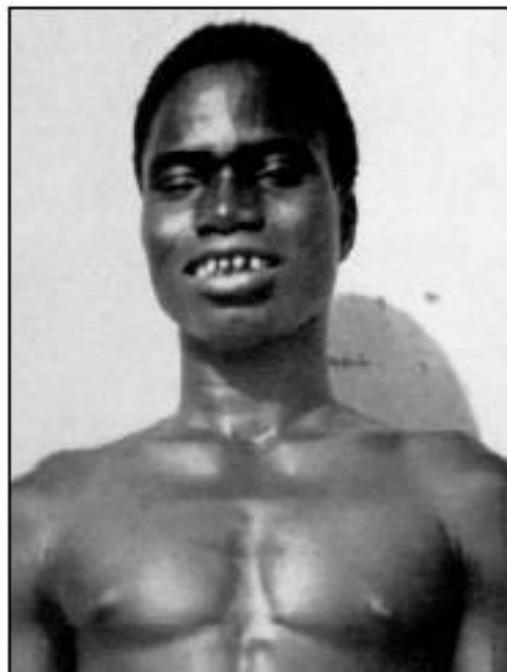
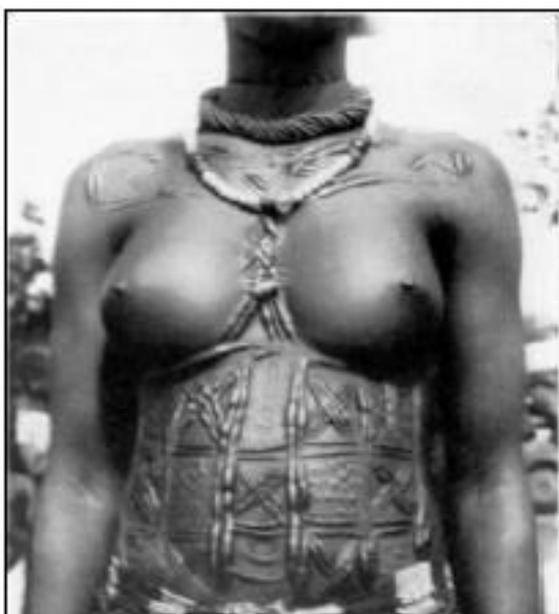


**Fonte:** LEISTER, Um Prefácio a Povos da Guiné-Bissau, 2012,p. 145

A foto que será apresentada agora, são dois jovens dos grupos étnicos Manjacos, também residentes na zona norte da Guiné-Bissau, concretamente na região de Cacheu que faz fronteiras com Casamansa. Impossível não se questionar sobre os objetivos dessas imagens. Marcas étnicas que são claros símbolos nas sociedades de iniciados,

descontextualizadas, acabam por reafirmar estereótipos preconceituosos. Em relação aos dentes afiados, podemos lembrar facilmente as descrições e argumentos do padre Baltazar Barreira, citado pela professora Vanicléia Silva Santos (2008), como já citado em parágrafos anteriores de que estes povos eram canibais, viviam da carne humana. É claro que todas estas mensagens tinham um significado e ainda têm em relação aos discursos coloniais.

**Figura 05:** Dois jovens da etnia Manjaca da região de Cacheu, norte da Guiné-Bissau.



**Fonte:** LEISTER, Um Prefácio a Povos da Guiné-Bissau, 2012.p. 165

Além desta perspectiva, também havia recenciamento da população ao jeito colonial, muitas vezes baseadas em senso comum. Fátima Cristina Leister chama atenção ao fato que, segundo ela, “[...] é preciso destacar que os elementos considerados seguiam a ótica europeia e os resultados, provavelmente, apresentam equívocos por conta de interpretações eurocêntricas” (2012, p. 66). Ela se referia a uma tabela de ofícios divulgada pela imprensa colonial “Boletim Cultural”. Apesar da inconsistência que viemos discutindo sobre as descrições etnográficas publicadas no Boletim Cultural no período colonial em relação à visão de dominação imposta pelos portugueses sobre os costumes dos grupos étnicos, a mesma autora admite que é possível compreender que estes grupos étnicos se dedicavam a diferentes ofícios. Isso contraria as narrativas que colocam alguns povos como preguiçosos. A partir da tabela da Fatima Cristina Leister, é possível verificar que de acordo com o senso realizado pela colônia em 1950, a população

da Guiné Portuguesa tinha um total de 309.065 profissões, entre elas 161.423 eram realizadas por mulheres e 147.672 por homens. (LEISTER, 2011, p.66-68).

Notamos os ofícios como ferreiros, caçadores, pastores, agricultores, hortelões, lenhadores ou preparadores de carvão, nas quais as mulheres eram majoritárias, ourives, serralheiros, carpinteiros, tecelões, sapateiros, costureiros, pintores, pedreiros, comerciantes, que são trabalhos ancestrais dentro da perspectiva dos grupos étnicos da região e tratados seus trabalhos como incivilizados pela colonização.

No senso sobre as profissões dentro do quadro da guarda nacional uma fração é apresentada como função das mulheres (domesticas e domesticas rurais), em números bastante elevados, cerca de (153.863), essa função não é classificada como profissão. Enquanto os cipaios, que podem ser entendidos como escravizados, são classificados como profissão dentro das forças armadas. Eles também não são em poucos números, chegando à 179. Esse número apresentado no censo de 1950 varia em função do tempo, pois os próprios pesquisadores tinham dificuldades de mapear os territórios devido à resistência local. Mas, analisando as tabelas dos oficiais, percebe-se que há um número significativo de profissões que foram jogados pela colonização de que eram dos incivilizados, mas igualmente, muitos destes ofícios era praticado também pelos próprios colonos.

Estes números não devem ser desprezados, apesar de serem realizados em um momento da dominação, trazem uma fração da realidade econômica da região, como também a divisão de gênero instituída pelo sistema colonial, já que envolve homens e mulheres de diferentes grupos étnicos da região.

A leitura do censo de 1950 sobre as profissões apresenta, a partir das classificações utilizadas, a inferioridade a que os ofícios que sustentavam econômica e socialmente os grupos étnicos da região, antes são tratados como profissões desvalorizadas. Outra marca de inferiorização é em relação às mulheres, que enquanto mulheres negras foram colocadas na última hierarquia social do sistema colonial (OYEWÙMÍ, 2017) e sofreram um tipo de inferiorização cheia de especificidades em relação a seus corpos. A falta de liberdade, de possibilidade de escolha, de vivenciar seus próprios desejos fica claro com a existência tão importante numericamente dos cipaios e das mulheres. Assunto este recomendado para os pesquisadores, para revisarem os papéis das mulheres nos contextos coloniais e do BCGP.

O comportamento colonial que procura legitimar a todo o custo seu projeto civilizacional, justificava suas crueldades. O fato interessante a notar é a justificativa das

violências praticadas contra os povos nativos. De acordo com Fausto Duarte, referindo-se ao então governador da Guiné, afirma que “Pedro Inácio de Gouveia só recorreu à violência quando ela se tornou indispensável, pois sabia que o fortalecimento da soberania nacional teria de ser lento, mas incisivo”. (DUARTE, 1953, p. 113). Se formos enumerar as citações das violências perpetradas pela administração colonial contra os povos nativos, certamente que teremos ainda mais casos. Não é surpresa esse fato, o texto de Fausto Duarte serve para confirmar das várias barbáries cometidas ao longo da colonização como algo natural, necessário e intransponível. Contudo, é importante realçar que a violência denunciada por Fausto não muda nada em relação à política colonial na época, mesmo o próprio Fausto Duarte faz parte do sistema colonial e em certa medida concorda com a situação. Ninguém abandona o sistema enquanto funcionário.

O próprio Amílcar Cabral, pai da nacionalidade da Guiné-Bissau e Cabo Verde, teve que se desvincular do poder colonial para criar o movimento anticolonial. Essa corajosa atitude custou-lhe exílio em vários momentos do século XX. Então, a questão à violência colonial naturalizada em relação aos povos nativos era base da colonização, os nativos eram tratados como simples objetos. Contudo, o caso específico de Casamansa/Guiné Bissau muitas vezes vistas como desobedientes às normas coloniais, pois não aceitavam ser dominados ou controlados pelos colonos, ou pagar qualquer tipo de impostos, o que resultava em mortes em vários momentos da história da dominação portuguesa e francesa na região. Podemos citar vários exemplos, o Infali Sonco régulo dos Biafadas de Cuor que decidiu cortar a navegação entre Bissau, capital do governo colonial com a região de Bafata, onde o Infali Sonco residia (PAIGC, 1974, p. 102). Esta situação ainda ficou mais caótica quando das expedições realizadas pelos agentes coloniais portugueses, para isso PAIGC afirma o seguinte:

Por volta de 1900, as autoridades portuguesas conseguem obter, tratando com os chefes feudais, a submissão dos povos da savana (fulas, mandingas e biafadas). Ao contrário, o litoral onde não existe nenhuma autoridade com quem tratar, continua livre, e as expedições militares continuam. Muitas vezes derrotadas, elas contentam-se, em caso de sucesso, em incendiar e pilhar as aldeias, para em seguida se retirarem sem terem podido ocupar o terreno por falta de efetivos. O que explica que elas tenham de recomeçar constantemente (1900, expedição contra os bijagós da ilha de Canhabaque; 1901, expedição contra os Felupes; 1902, expedição no Oio- vingança da derrota de 1897- e submissão do Oio; 1903, ataques aos Felupes; 1904, expedição contra os Papéis que bloqueiam o posto de Cacheu; 1906, expedição à Formosa (Bijagós), etc.). A maioria das revoltas que provocam estas expedições, são devidas à recusa de pagar o imposto de palhota exigido pelos portugueses (PAIGC, 1974, p. 102).

Os colonos se consideravam donos da terra e tratavam os grupos étnicos nativos de estrangeiros ou simples animais do território português. O comportamento colonial que se coloca como superior se legitimava por meio da coerção: uso da força, controle da circulação populacional, de saída e entrada das zonas regionais do país. Olhando particularmente para o caso de Casamansa, percebe-se que, apesar das disputas entre Portugal e França, ainda assim ambos concordavam em controlar os povos nativos por meio de uso abusivo da força.

No texto de Fausto Duarte, vê-se um conjunto de cartas enviadas ao ministro de ultramar explicando a situação na colônia. Cartas estão cheias de denúncias de ataques dos povos nativos aos colonos ou à administração colonial, como por exemplo a carta escrita em 02 de março de 1883 pelo governador em Bolama para o ministro e secretário de estado dos negócios da Marinha e Ultramar, Pedro Ignácio de Gouvea, (DUARTE, 1953, p. 128) como se vê em seguida.

**Figura 06:** Carta enviada ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar. **Fonte:** DUARTE, 1953, p. 128.

<p>GOVERNO DA PROVINCIA DA GUINÉ PORTUGUESA</p> <p>Serie de 1883</p> <p>N.º 128</p> <p>OBJECTO</p>	<p>3-7º-84 1ª R. Nº 239</p> <p>Ill<sup>mo</sup> e Ex<sup>mo</sup> Snr</p>
<p>Pede um navio de guerra para castigar antes de julho, severamente o gentio que atacou a chalupa «Honorio Barreto»; explica como os factos se passaram em que parece haver grande responsabilidade da parte do patrão e expõe que procura com os pequenos recursos da provincia re-adquirir a chalupa, tentando reaver a parte que poder do roubo feito nessa occasião.</p>	<p>Se há dias tive a honra de dirigir-me a V Ex<sup>a</sup>, expondo a necessidade de ser enviado para aqui um navio de guerra, afim de castigar severamente os manjacos de Caió pelo roubo praticado à embarcação de Emilio Menut, hoje aumenta essa necessidade, pois aquelle gentio acaba d'atacar e roubar a chalupa da provincia <i>Honorio Barreto</i>, quando se dirigia para Cacheu. Esta necessidade torna-se tanto mais instante antes que principiem as chuvas copiosas no mez de Julho.</p> <p>Os factos passaram-se assim: a chalupa em consequencia da maré, havia fundeado de noite proximo de Caió, e quando apontou o norte, velejou apesar da maré da vazante. Às 3 horas da noite por o vento acalmar encalhou, não podendo safar-se, no local proximo onde existe a povoação gentilica que já agrediu a embarcação Menut.</p>

Na carta percebe-se que os nativos são vistos como bárbaros, pois atacavam os colonos. Que paradoxo! Os nativos simplesmente se defendiam quando viram que a amizade com os portugueses ou franceses não é como pensavam. É normal que defendam seus territórios a todo custo, visto que o poder colonial nunca negociou com estes, os

achavam incivilizados, sem cultura e religião e, portanto, desprezíveis como seres humanos. Os consideravam seres inferiores.

Todos os nativos tinham consciência de menosprezo que os colonos tinham por eles e isso criava revoltas populares em diferentes localidades como forma de se proteger, mas não de atacar como foi dito nas cartas de correspondências coloniais. Em uma das cartas do Governo da Província da Guiné Portuguesa, em 20 de outubro de 1884, dirigida ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar traz a seguinte citação “Vejo, porém, que se vai tornando indispensável fazê-los entrar no verdadeiro caminho, ou então que sofram as consequências, quando não queiram ceder perante as ideias humanitárias e civilizadoras dos governos cultos”. (DUARTE, 1950, p. 147).

Neste parágrafo, é possível compreender a arrogância colonial em relação aos povos nativos. Arrogância etnocêntrica que concentra visões como incivilizados para os nativos que não tinham a mesma cultura que os europeus. De antemão, os grupos étnicos nativos (considerados indígenas) não se orgulhavam da cultura ocidental e em nenhum momento se gabavam por isso, salvo quando pensamos no sistema colonial que estrutura uma ideia de ascensão social e acesso a certos privilégios quando assimilados. O tratamento que os grupos étnicos recebiam eram diferenciados a partir das suas aceitações ou não ao modelo colonial, para isso, Maria da Conceição Neto argumenta que:

Ser “indígena” resultava duma classificação jurídica que dava estatuto legal distinto e oposto ao de “cidadão”, dentro da dualidade jurídica que, no caso de Portugal, foi imposta em algumas das suas colónias entre 1926 e 1961. Não era sinónimo de “aborígene”, “originário” ou “nascido em”: os brancos nascidos nas colónias nunca eram “indígenas” e nem todos os negros originários dessas colónias eram “indígenas”. A dualidade jurídica imposta na África colonizada refletia a ideologia da superioridade racial branca e foi utilizada por todas as potências colonizadoras, não obstante certas diferenças conceptuais e práticas. Assim, havia *indigènes* e *citoyens* nas colónias francesas, *subjets* e *citizens* nas colónias britânicas, “indígenas” e “cidadãos” nas colónias portuguesas e, durante algum tempo, *tribalisés* e *immatriculés* na colónia belga do Congo. Não era, portanto, apenas uma questão de status ou de situação de classe, mas sim uma definição formal de direitos (e da falta deles) com implicações nos vários aspetos da vida. A divisão jurídica, ao contrário do que argumentavam defensores do sistema colonial, não se baseava em primeira instância na cultura e nos hábitos: os “brancos” podiam ser criminosos condenados, analfabetos, muito pobres, bêbados, politicamente indesejáveis, mas eram sempre “cidadãos”. Os “negros” e “seus descendentes” tinham de satisfazer vários critérios económicos, culturais e políticos para deixarem de ser “indígenas” e se tornarem “cidadãos” – e muito poucos conseguiam. (NETO, 2015, p. 121)

Daí a grande dificuldade de coabitação entre as partes. Os colonos não permitiam que eles mesmo falassem sobre si, ou que protagonizassem suas vidas. Não tiveram direito de livre escolha. Hoje, percebe-se os motivos que levaram estes grupos étnicos a fazerem as lutas pela independência, pois nunca foram tratados com respeito, mas são cobrados respeito para com os colonos que saquearam suas terras. Nem sempre as

justificativas coloniais são no sentido de ajudar, dialogar, ouvir e considerar, mas sempre foi de impor suas ideias, suas culturas, sua civilização.

Na mesma perspectiva que abordamos alguns pontos que ao nosso ver mostram a linha mestra da ideologia colonial dentro dos textos publicados, aqui, em relação à agricultura, traremos o engenheiro silvicultor da Guiné Portuguesa, José Alberto Lemos Martins Santareno (1957), no seu tema *A agricultura na Guiné Portuguesa*, disponível, também, no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa.

Este texto é muito importante para quem tem interesse investigativo e acadêmico em conhecer a realidade cultural dos anos de 1940 até a independência da Guiné-Bissau. Nele, o José Alberto Lemos Martins Santareno buscou trazer o mapeamento das zonas consideradas importantes para as práticas agrícolas, no caso lembra as zonas como granja Pessubé, Prabis, Fulacunda, Bolama, Cacheu, o que compreende hoje todo o território nacional.

No texto de José Alberto Lemos Martins Santareno (1957), reconhece que as indígenas têm os seus métodos de cultura ou forma de praticar a agricultura, mas ao mesmo tempo coloca questionamentos em relação à qualidade dessa produção. O autor compara suas práticas agrícolas as europeias para si compravam a falta da civilização diante da falta de adequação aos modelos da época de produções como na Europa. A falta de uso de adubo e outros mecanismos na agricultura moderna principalmente ocidental e colonial nessa época não os dava direito de olhar para o outro como primitivo, ou como o diferente, aquele que a forma de praticar agricultura distingue hierarquicamente da sua.

A agricultura dessa região é, na verdade, a prática mais antiga da civilização humana, acompanha a civilização de cada povo, que tem sua forma de praticá-la diferente ou igual ao outro. Ou seja, a intenção de reconhecer carrega um sentido preconceituoso. A ideia era de dizer que, estes povos primitivos não seguem evolução do tempo, por isso são primitivos, incivilizados. Atrás do discurso há sempre uma intenção e cabe-nos descobri-la.

A intenção quando pensamos nos grupos étnicos de Casamansa, a intenção é mostrar o potencial da região para a agricultura, mas, também, mostrar que por esse mesmo motivo o poder colonial exerceu o domínio sobre os grupos étnicos nestas terras.

É a forma de mostrar o domínio e o controle total da região. Nisso, José Alberto Lemos Martins Santareno afirma,

Encontramo-nos numa época de transição. A organização tribal está em vias de desaparecer cedendo perante a organização administrativa provincial. A tribo desaparecerá para que os seus membros se integrem mais diretamente na nação. Nesta fase é imprescindível que aquilo a que os chefes tribais costumavam ocorrer seja suprido pelas autoridades administrativas e com a vantagem. Tem ainda as autoridades administrativas que se inteirarem das necessidades quanto a sementes e quanto ao mais necessário para as culturas e providenciar sobre a forma de dar satisfação a essas necessidades (SANTARENO, 1957, p. 368).

Esse trecho de Santarno aponta o cerne do pensamento colonial português em Guiné. A ideia principal era de acabar com as organizações políticas, sociais, culturais e religiosas dos vários grupos étnicos residentes naqueles territórios através de imposição, espancamento, assassinato.

Nos parágrafos anteriores, constatamos que há uma visão, um olhar de fora, uma desconfiança e menosprezo em relação às culturas e formas de ser e estar dos povos das regiões em estudo. Em termos da historiografia, sabemos que estes grupos não viveram suas relações sociais apenas nos laços familiares, mas, também, fundamentavam suas relações históricas no político e religioso como aponta o Maurice Godelier (2007). Estes povos sempre souberam que suas relações históricas vieram desde seus antepassados e é esta relação que ainda fundamenta ações nestes territórios, pois ao voltar para o passado destes grupos étnicos, fazendo um recorte a partir do império de Gana entre os séculos IX-XI e império de Mali entre XIII-XVI e posteriormente o reino de Gabu, compreender-se-á que tiveram suas relações profundamente marcadas pelo político e religioso dentro de uma dinâmica própria da região.

O não reconhecimento destes fatos por qualquer que seja pesquisado nas áreas de ciências humanas e sociais em relação aos povos que constituem a região de Casamansa e demais regiões pode ser visto como negação de identidade, de história, de cultura dos grupos locais pelo pesquisador, mas, também, como parte do genocídio epistemológico que silencia os registros, deixando a aparência de inexistência da história destes grupos étnicos. Nesta ótica, os argumentos construídos pelo antropólogo francês Maurice Godelier (2007), de que os fundamentos de uma sociedade é o político e o religioso, advém de sua pesquisa junto a alguns grupos étnicos em a Nova Guiné, em que mostra as sociedades de iniciação que lidam com a formação dos jovens em relação com o sagrado, os ancestrais, a lida com as mulheres, as responsabilidades para com a comunidade em

geral. Estas relações de poder e com o sagrado fundamentam sua tese sobre o político e o religioso. Mesmo que os autores dos textos publicados, como o Boletim Cultural, fossem na maioria autodidáticos, há sempre um método a seguir na ida ao campo e a alteridade necessária nesse tipo de pesquisa, em que o objeto são seres humanos com culturas próprias, negada aos grupos étnicos pesquisados naquele período. Essa negação de identidade, de cultura ou de qualquer forma de manifestação cultural não europeia nos textos publicados no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa se explica pela arrogância e barbárie ocidental para com os povos não europeus. Isso pode ser percebido, tanto na historiografia africana, como na americana e asiática. Os sistemas de repressão à barbárie, nas palavras dos colonizadores, podem ser traduzidos por sistemas de holocaustos, ou seja, de barbárie oriunda do colonizador e não do colonizado.

Esta forma de lidar com o outro era a forma que o europeu usava para justificar as crueldades cometidas contra outros grupos étnicos tidos como não civilizados. No texto de Tzvetan Todorov *Colombo e os índios* (2003), ao narrar acontecimentos voltados à viagem de Colombo à América, o autor explica como Colombo tinha uma visão preconceituosa em relação ao comportamento dos povos indígenas e de sua religião. A viagem do Colombo à América não era simplesmente por questões religiosas, mas também econômicas e civilizacional. É impressionante a semelhança com que se identifica a forma como os europeus caracterizavam os indígenas após suas chegadas na América com a forma que os europeus caracterizavam aos africanos: de ladrões, medrosos, sem religião. Essas formas de identificar, minimizar, menosprezar o outro é bem patente em quase todas as descrições das viagens europeias em territórios não europeus. Aqui é importante trazer a chamada de atenção do escritor Edward Said (1996) no seu texto *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* apresenta a visão de como o ocidente caracteriza, cria, distorce e destrói o outro em função da sua necessidade. Cria personagens no lugar do outro para ganhar proveito político, econômico e religioso.

Pode-se dizer que, de uma forma geral, continuamos a analisar as fontes no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, certamente, em cada obra teremos sinais que evidenciam a negação, o silenciamento, pois percebe que há uma ausência das suas falas no corpo dos textos publicados. Há elementos suficientemente para compreendermos a visão colonial nos textos do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, mas, também, é preciso reconhecer que as matérias primas dos textos podem nos levar a erros no desenvolvimento das pesquisas, como afirma Eduino Pinto (1953).

Escrever sobre o outro sem que o outro participe é antiético. Nos dias atuais, assistimos várias críticas da forma como os europeus trataram os africanos, americanos e asiáticos, particularmente, no caso das pesquisas em ciências humanas. Quando questionamos a historiografia africana, questionamos também as complexidades negligenciadas das sociedades que deveriam ter sido tomadas em conta. No caso da Casamansa e Guiné, cada grupo étnico apresenta várias complexidades dentro de si, pois existe um conjunto de significados especiais que cada segmento dentro de um grupo apresenta. Uma etnia, no caso das regiões em estudo, não é como simples grupos de pessoas, mas são pessoas que compartilham uma mesma língua ou tradição, só isso já representa bastante complexidade, além do político, o religioso, cultural ou econômico. Daí os trabalhos etnográficos do período colonial não levarem em conta o próprio sistema colonial que tinha seus métodos e formas das quais os pesquisadores deviam basear-se para descrever estes grupos étnicos. Acredita-se que os silêncios, as negações de identidades aos povos destas regiões marcadas pelas descrições preconceituosas, estereotipadas e racistas são linhas adotadas pela colonização e reflete nos vários textos publicados na imprensa colonial Boletim Cultural.

Qualquer proposta de pesquisa que ignora esta perspectiva também nega o protagonismo histórico a estes grupos étnicos. Nos dias atuais, são várias as vozes que questionam essa historiografia colonial, muitas vezes repetidas pelas histórias nacionalistas, que ignoram a própria história dos povos africanos independente das ações europeias.

As publicações feitas no Boletim Cultural não devem ser consideradas neutras. Hoje, sabemos que essa visão neutra representa a visão universal, que estamos em curso de desconstruí-la, pois elas foram pensadas com objetivos bem definidos para fins coloniais.

Diante disso, pode-se perceber a hegemonia colonial nas produções escritas da época. A hegemonia colonial anula qualquer visibilidade das realidades dos grupos étnicos ou interesse pelas histórias destas etnias. Os pesquisadores em serviço da colonização, ao observarem esses grupos étnicos, apenas identificavam o diferente, sinônimo de não civilizado, primitivo, a-histórico – conforme bem definiu Hegel em seus tratados sobre a filosofia da história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início da apresentação do projeto para essa pesquisa, tinha proposto fazer um mapeamento dos territórios e dos grupos étnicos que viviam na região de Casamansa e, em parte, compreender suas organizações sociais como forma de situar a respeito da geopolítica da região em estudo. Apesar disso, ao longo da pesquisa, compreendemos que era importantíssimo focar nossos trabalhos numa história com fontes documentais acessíveis desde o Brasil. Isso desembocou em um olhar para a historiografia colonial a partir do uso do Boletim Cultural Guiné Portuguesa – BCGP – (1945-1975) como fonte. A problemática que surgiu apresentou questões que versam sobre problemas sociais, políticos, culturais causados pelo sistema colonial que ignorou os protagonismos e dinâmicas dos grupos étnicos que vivem nestas terras há séculos.

Direcionar nossa pesquisa para a imprensa colonial denominada de Boletim Cultural, com seu Centro de Estudos também criado pelo governo colonial em Bissau, atual capital da República da Guiné-Bissau foi fundamental para escrevermos sobre Casamansa de forma mais endógena. Era importante falar do BCGP para nossos leitores a fim de compreenderem a versão colonial da história e a versão colonial dos grupos étnicos e de como seus saberes foram utilizados de forma preconceituosa para justificar o próprio projeto de civilização europeu.

No nosso entender, era necessário compreender a colonização em territórios hoje representados pelos países como a Guiné-Bissau, Senegal e parte da Gâmbia e Guiné Conacri. Pesquisar e estudar os documentos produzidos pelos próprios colonizadores; para, assim, compreendemos seus pensamentos e atuação nas terras africanas. Isto nos fez visitar as páginas do Boletim Cultural, hoje, disponível na plataforma digital “Memória de África e do Oriente”. O BCGP é um órgão de informação e propaganda do governo colonial em Guiné Portuguesa, um órgão que ao longo dos tempos funcionou como um instrumento importante na propagação enganosa de informações sobre diferentes regiões da atual Guiné-Bissau. Também, o BCGP, pode ser compreendido de maneira geral como um instrumento ou correios de mensagem à metrópole, neste caso, à Portugal. Pois, nesta altura, a participação, tanto do rei de Portugal quanto da igreja, era praticamente as mesmas nestas terras, mais tarde denominadas de ultramar. Ou seja, eram duas autoridades nestes territórios dominados, o que colocava os grupos étnicos numa

situação difícil de relacionamento com os invasores e com as suas propostas de evangelização em Guiné e Casamansa.

Os funcionários afeitos ao BCGP, vindos de áreas de formações diferentes, a maioria autodidáticas, foram colocados nos campos da pesquisa que envolvia áreas como antropologia, história, geografia, geologia, agronomia, física, filosofia e demais áreas de saber para descrever os povos que deveriam ser dominados. Estes pesquisadores atuaram antes e ao longo dos períodos que o BCGP funcionou e publicaram várias obras tidas atualmente como fontes para as pesquisas, principalmente da Guiné e Casamansa. Nossa chamada de atenção aos estudiosos que visitam esta fonte para suas pesquisas tem a ver com a “desconfiança”, é importante ter uma particular atenção nos conjuntos de textos publicados nesta imprensa colonial no que refere às análises dos acontecimentos em África- África ocidental.

A relação entre os colonos e os grupos étnicos nestas terras nunca foi de reciprocidade, pois a própria forma como os colonos construíram relações com os soberanos não permitiu uma boa convivência entre as partes. Para Peter Karibe Mendy no seu texto intitulado *Colonialismo português em África: a transição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*, publicado em 1994, o autor apresenta importantes argumentos referentes aos encontros entre os colonos e os grupos étnicos em Guiné, afirmando que nunca houve convivência sã entre eles, sempre havia choques, pois os portugueses se mostravam superiores culturalmente, utilizando de estratégias ilícitas para difundir essa crença. Na mesma linha de pensamento, Artemisa Odila Cande defende que dada as frágeis relações entre os colonos e os grupos étnicos, estes últimos escolheram criar movimentos de resistência em diferentes pontos daquilo que hoje é Guiné-Bissau contra as bases coloniais. (CANDE MONTEIRO, 2013).

A resistência dos grupos étnicos muitas vezes se apresentava, também, ao coabitar com os colonos e participar das pesquisas que esses tinham que fazer com eles. Por isso devemos ter desconfiança nas fontes do BCGP, pois, se a relação era tensa e com certeza não era fácil, com uma pesquisa adequada no campo, os métodos e as técnicas para uma pesquisa de etnográfica exige participação do pesquisador com seus objetos de estudo. Neste caso, construir uma boa relação para assim entender os fatos em estudo não era possível. Quando fazemos leitura das fontes do BCGP e principalmente dos grupos

étnicos apontados nos textos que analisamos ao longo da pesquisa aparentemente não é isso que os autores querem passar como ideia da pesquisa.

Estas situações nos permitem afirmar que os desafios dos colonos, em particular dos seus pesquisadores, quando iam ao campo, tinham como principais obstáculos estabelecer relações com os soberanos, principalmente os soberanos muçulmanos que resistiam ao cristianismo ocidental.

Era evidente os descontentamentos dos missionários que questionavam as autoridades dos muçulmanos na região e principalmente no que referia à conversão, remissão dos pecados e da salvação dos grupos étnicos, que de acordo com a carta papal citada pelo Carlos Lopes (1995) obrigava a conversão dos grupos étnicos ou senão, era necessária uma guerra e escravização de todos que resistiam à fé ocidental.

Os missionários que várias vezes efetuaram viagens à Guiné, alguns tentavam se adaptar à realidade local através de assimilação cultural e religiosa para assim infiltrar nas tradições locais e conseguir aos poucos convertê-los. Mas, mesmo assim, estes religiosos não conseguiram se adaptar devido seus preconceitos e estereótipos em relação aos africanos, principalmente seus usos e costumes. Para a professora Vanicléia Silva Santos,

Como se pode notar, os missionários loyolanos buscavam entender as práticas religiosas dos povos da Guiné e de Serra Leoa, principalmente dos reinos da costa, onde pretendiam fazer a missão. O objetivo dos padres era sobrepor tais práticas com a justificativa de se tratar apenas de idolatrias. Entretanto, ao tentar fazer as mesmas atividades de cura dos sacerdotes locais e imitar a maneira de conversão dos muçulmanos, os jesuítas realizavam ritos dos povos rotulados como idólatras. (SANTOS, 2012, p.194).

Para compreender esse comportamento colonial dos missionários, recorreremos ao argumento do Frantz Fanon (2008) no texto *Pele Negra, Máscaras Brancas* para quem a violência colonial parte do princípio de que os negros além do racismo, também passam por um processo de lavagem cerebral. O pensamento europeu caracterizado pela incompreensão das realidades dos africanos, segundo Vanicléia Silva Santos, nem sempre foi diretiva para os missionários. Neste caso, são os próprios brancos que em algum momento histórico tentaram se adaptar ao modelo africano e principalmente às suas atividades religiosas no que refere às cerimônias da cura dos enfermos.

É claro que é raro encontrar situações semelhantes devido ao que já relatamos, a partir do texto de Carlos Lopes (1995), sobre a inversão da nossa historiografia. São os

próprios colonizadores que pesquisaram, escreveram e publicaram os textos a respeito da colonização das terras africanas. Diante disso, os estudos atuais que revisam a biblioteca colonial e suas agências devem renunciar qualquer descrição ou citação nos textos de BCGP de forma literal e conseguir observar por traz das lentes do colonizador o diálogo, ou negociação, ou conflito, ou repressão, ou opressão, ou coerção presentes na realidade africana.

Os estudos deste gênero em BCGP devem primeiramente ter em conta a forma como foi construída a relação entre as partes, como são apresentadas as mulheres, homens e crianças que séculos habitam nestas terras. As suas crenças, tradições e organizações políticas. Assim, ficar-se-á dinâmico os argumentos que serão construídos para equilibrar os pontos contraditórios e sanar as dúvidas que ainda pairam sobre os campos dos estudos africanos e em particular da História da África em geral. É nesta perspectiva que os textos dos pesquisadores afetos à BCGP utilizados ao longo desta pesquisa foram analisados levando em conta nossa visão endógena, que pensa a realidade africana e sua dinâmica ao longo dos tempos passados até o presente.

É interessante apresentarmos alguns destes autores que foram analisados na dissertação e apresentar nossa proposta para os futuros leitores e pesquisadores que interessam para as temáticas deste gênero.

Eduino Brito (1953) com a temática *Aspectos demográficos dos Balantas e Brameles do território de Bula*, um texto que consideramos “olho do colonizador”, pois, nele, o autor, apesar de reconhecer os erros que poderão aparecer na pesquisa, ainda assim, qualificava os grupos étnicos de incivilizados. Uma forma clara da atitude colonial que apesar de saber sobre os costumes não bárbaros dos grupos étnicos, mesmo assim, os consideravam de bárbaros, sem cultura, sem história.

Amílcar Cabral também escreveu no Boletim e seu conhecimento endógeno levou-o a chamar a atenção dos colonos para não se enganarem em relação aos grupos étnicos que consideravam impotentes e incivilizados. As considerações de Amílcar Lopes Cabral não dialogavam com os interesses e os objetivos traçados pela administração colonial, pois alguns anos antes Marcello Caetano (ditador de Portugal) afirmara que era necessário que o Boletim Cultural, ora criado, fosse a voz dos povos civilizados na colônia. Essa era uma imprensa que levaria ciência, cultura, civilização e escrita aos povos do ultramar, um povo que ainda precisa civilizar. Era claro os objetivos imperiais nas colônias portuguesas e todas as vezes que os dirigentes visitavam as coloniais, os

objetivos eram simplesmente reforçados e difundidas por meio dos pesquisadores afetos à BCGP.

Era evidente que os planos da administração colonial nestes territórios em exploração eram registados nos documentos oficiais, mas o que nos torna estranho é o fato que Jorge Faro, um dos pesquisadores afetos à BCGP, questiona a veracidade dos documentos coloniais, ao analisar *Duas expedições enviadas à Guiné anteriormente a 1474 e custeadas pela fazenda de d. Afonso*. O Faro (1953) lamenta ter encontrado falsificação dos documentos oficiais, pois, tanto as datas das viagens realizadas à África, quanto as despesas realizadas ao longo destas viagens, não batiam com a época e nem com as registradas em outros documentos tão oficiais quanto os outros. Quando se pretende compreender os interesses coloniais e entender que os objetivos não eram o de construir uma relação sã com os grupos étnicos na África, mas sim de construir e criar falsos argumentos para justificar as crueldades praticadas contra os africanos, o texto de Faro nos ajuda a comprovar o fato. Por isso, tanto os textos do Eduino Brito (1953) quanto do Fausto Duarte (1953) em relação aos grupos étnicos Felupes e Baiotes e do A. Teixeira da Mota (1950) em relação às fotografias serviram de argumentos para uma perspectiva colonial, colocando, assim, as representações dos grupos étnicos como incivilizados.

Nota-se que o objetivo estava cumprido na medida que estes grupos étnicos eram colocados em silêncio, invisibilizados pelas mãos do projeto civilizatório europeu. O silenciamento era o objetivo traçado em quase todos os países colonizados. Era necessário torná-los invisíveis aos olhos coloniais, para assim declarar inaptos, inexistentes e ter o controle total da região. Felizmente, os seus objetivos foram atingidos apenas em partes, conseguiram criar fragmentações entre os grupos étnicos, mas não os destruir e retirar-lhes a voz. Neste caso, aqueles que se assimilaram ao longo dos tempos, formaram comandos africanos e demais postos criados com jovens colonizados. A iniciativa colonial de “dividir para melhor reinar” foi regra colonial e funcionou em vários casos. Foi importante fragmentar as estruturas organizacionais dos grupos étnicos, desta forma, conseguiram com certo resultado os objetivos de explorar estes territórios e seus povos. Também era necessário escrever, difundir uma história única para metrópole, pois isto facilitava empréstimos financeiros para seus pequenos negócios na África. É a partir destas demandas coloniais que é possível entender as críticas do Carlos Lopes em relação à colonização.

Carlos Lopes (1995) aponta que a História Colonial se baseava, tanto nos argumentos de Hegel, quanto nas cartas papais para a legitimação da escravidão. Os

interesses coloniais só podiam ser compridos se conseguissem virar a história, torcer a realidade local, transformar os grupos étnicos historicamente habitados nestas terras em estrangeiros, precisando assim de autorização para viajar entre as regiões. Foi necessário criar impostos, confiscar as terras e todos os bens materiais e imateriais existentes e transformá-los em classes subalternas em relação à posição de um europeu para pôr em prática a dominação ocidental.

Diante do exposto, cabe lembrar dos textos de Henrique Pinto Rema (1968), quanto do José Alberto Lemos Martins Santareno (1957) que de fato ajudam a compreender essas justificativas papais para a colonização e a evangelização; ao mesmo tempo que demonstram os sistemas agrícolas dos grupos que serão questionados pelos colonos. Por isso, os estudos voltados para a agricultura, defendidos pelo Santareno (1957), para mostrar as fertilidades das terras indígenas, seus matos, bolanhas e, principalmente, os pântanos, importantes lugares para criação de gados, lavoura e ou lugares de grandes plantações. Isto permitiu aos colonos mapearem os lugares estratégicos para a construção de novas fortalezas a fim de controlar as produções locais.

Diante do exposto, percebe-se que apesar do intuito dessa dissertação ter sido escrever para estudiosos da África sobre Casamansa, hoje, é possível ver que o resultado é uma pequena parte de um conjunto de tópicos que enriquecem esses estudos. Sobre o Boletim Cultural, reafirma-se que é uma fonte para os estudos voltados a períodos coloniais em Guiné, particularmente no que refere aos grupos étnicos nas regiões de Casamansa e Cacheu. Ao longo da dissertação, pode-se compreender que não analisamos a colonização no seu todo, pois a intenção e os objetivos foram outros, o de analisar alguns inscritos no BCGP em relação aos grupos étnicos nestas regiões. Isso nos permitiu, de maneira geral, compreender como o BCGP serviu aos seus objetivos, tanto no que refere à falta de rigor em análise dos dados da pesquisa de campo, quanto de difundir uma história única sobre os povos da “colônia”.

Também podemos compreender que a colonização, apesar de ter todo o aparato militar, não conseguiu destruir as organizações dos grupos étnicos, contudo, conseguiram fragmentá-los, razões estas que nos dias atuais assiste-se a conflitos constantes entre as organizações dos estados-nações pós-independências e as autoridades dos grupos étnicos, assunto este que não abriremos debate neste trabalho, mas será objeto de estudo para os próximos tempos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Luiz Adriano *et al.* Aspectos Históricos do Império do Mali: (Séc. XIII-XVI). **I Jornada Paranaense Pibid e Pet de História**. UNESPAR, Campus Paranavai, 2013.

AMIN, Samir. **O desenvolvimento desigual**: ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.

ARRUDA, Nivaldo do Santos. **Micropoder Macropressão**: Gana & Mali – Ascensão, apogeu e queda de dois grandes impérios africanos. Curitiba, 2008.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

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

\_\_\_\_. A senegâmbia do século XV ao século XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. **Soronda: revista de estudos guineenses**, v.9, p. 3-21, 1990.

BASCHET, Jerome. Gênese da Sociedade Cristã: a Alta Idade Média. *In*: BASCHET, Jerome. **A Civilização Feudal, do ano mil à colonização da América**. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Tradução de Bento Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. *In*: VEYNE, Paul; ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada**: do império romano ao ano mil. Vol.1. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

BRITO, Eduino. Aspectos demográficos dos Balantas e brames do território de Bula. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Vol. VIII, nº 31 (1953). pp. 417-470.

CABRAL, Amílcar. Acerca da contribuição dos “povos” guineenses para a produção agrícola da Guiné. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol. IX, nº 36, 1954.

CAETANO, Marcello. Uma crônica nova da conquista da Guiné. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**: Cultura e Informação, Volume-1, 1946. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=BCGP/BCGP-N001-N004&p=7>. Acesso em: 30/05/20.

COLLECTIF DES HISTORIENS DE L’OBSERVATOIRE. ORIGEM DO DIOLA, BALANTE E MANUAQUE. Disponível em: <http://histoiresahelienne.over-blog.com/2018/04/origem-do-diola-balante-e-manuaque.html>. Acesso em: 16/11/2019.

CORRÊA, Alessandra. Escravidão: Autobiografia rara em Árabe conta História de Intelectual Muçulmano Capturado na África e vendido como escravo nos EUA. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2019/01/23/escravidao-autobiografia-rara-em-arabe-conta-historia-de-intelectual-muculmano-capturado-na-africa-e-vendido-como-escravo-nos-eua.htm>>. Acesso em: 13/12/2019.

DA COSTA, Ricardo. A expansão árabe na África e os Impérios Negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VIIXVI). *In*: NISHIKAWA, Taise Ferreira da Conceição. **História Medieval: História II**. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2009.

DIALLO, Mamadou Alpha; FERNANDES, Lito Nunes. O conflito de Casamansa: uma questão de segurança regional na Senegâmbia. **Tensões Mundiais**, Vol. 7, 2011, p. 117-136.

DIALLO, Mamadu Alpha. **A construção do Estado no Senegal e Integração na África ocidental: Os problemas da Gâmbia, de Casamansa e da Integração Regional**. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFGS, 2011.

DICIONÁRIOS PORTO EDITORA. Infopedia. Nuno Tristão. Disponível em: [https://www.infopedia.pt/\\$nuno-tristao](https://www.infopedia.pt/$nuno-tristao). Acesso em: 03/07/20.

DJAU, Mamadu Alfa. **A Guiné-Bissau em face do processo de integração econômica e monetária na África ocidental: contemplando a integração regional como instrumento de promoção do desenvolvimento**. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal de Santa Catarina.

DJEDJU, Elbin; DJATA, Faustino. Entrevista sobre os Felupes. Redenção, 2020.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. O Islã como Sistema Social na África, desde o século VII (CAP. 04). *In*: EL FASI, Mohammed (Org.). **História Mundial da África, III: África do Século VII ao XII**. Brasília, UNESCO, 2010, p. 113 – 142.

DUARTE, Fausto. A Guiné no último quartel do século XIX. **Boletim da Cultural da Guiné Portuguesa**, Portugal, 1953, vol. VIII, nº29. p. 113-150.

EL FASI, Mohammed e HRBEK, Ivan. O Advento do Islã e a Ascensão do Império Muçulmano. *IN*: EL FASI, Mohammed (Org.). **História Mundial da África, III: África do Século VII ao XII**. Brasília, UNESCO, 2010, p. 39 – 68.

ESTEVES, Maria Luísa. **A Questão do Casamansa e a Delimitação das Fronteiras da Guiné**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical e Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1988.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. *In*: Ki-Zerbo, J (Org): **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Vol.1. São Paulo, Editora Ática/Paris: UNESCO, 2010.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FARO, Jorge. Duas expedições enviadas à Guiné anteriormente a 1474 e custeadas pela fazenda de d. Afonso V. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol.-XII, N° 45, pp. 76-77. Janeiro, 1957.

FONSECA, Isadora Ataíde. Dilatando a fé e o império: a imprensa na Guiné no colonialismo (1880-1973). *In*: Teresa Mendes Flores e Ana Cabrera (Org.). **Média e Colonialismo (s)**. **Revista do centro de investigação média e jornalismo**, N° 29, vol. 16, 2016.

FRIGOTTO, Gaudêncio. A Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. *In*: JANTSCH, Ari Paulo. BIANCHETTI (Orgs.). **Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

FUNDAÇÃO MÁRIO SOARES. **Casa Comum**. Centro dos Estudos. Disponível em: <[http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e\\_7284#!e\\_11213](http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e_7284#!e_11213)>. Acesso em: 30/05/2020.

GINZBURG, Carlo. **Sinais: raízes de um paradigma indiciário**. *In*: Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GODELIER, Maurice. **Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie**. Albin Michel, 2007.

GONÇALVES, Adeldo. Casamansa, um grito de liberdade sufocado. A situação dramática vivida por uma província do Senegal é mais um exemplo da herança deixada pelos colonizadores europeus. **Revista Fórum**. São Paulo, 2006, p.42-43.

GUSDORF, Georges. Prefácio. *In*: JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 7-27.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. *In*: **Etc, espaço, tempo e crítica - Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas**. Vol. 1, nº 2(4), 15 de agosto de 2007.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. *In*: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192.

\_\_\_\_\_. Tradição Viva. **História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África**. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.

HRBEK, Ivan. A África no Contexto da História Mundial. *In*: EL FASI, Mohammed (Org.). **História Mundial da África, III: África do Século VII ao XII**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 01 – 37.

JAPIASSÚ, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JÚNIOR, David Martinho de Lima. **Descolonizando as mentes: Ousmane Sembène e a proposta de um Cinema Africano na década de 1960**. Rio de Janeiro, 2014.

KAJIBANGA, V.; PIMENTA, C. **Epistemologia dos Estudos Africanos**. A Comunicação, a conferência internacional “conhecimentos endógenos e a construção do futuro em África”. Porto: 2011.

KANTE, Souleymane (1961). "Alphabet de la langue N'ko: 'N'ko sebesun'." *In : Méthode pratique d'écriture N'ko*. Siguiri : Kankan, reprinted by Mamady Keita (1995).

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. Portugal, Publicações Europa-América, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**, 14<sup>o</sup> edição. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2001.

LARA, Silvia Hunold. “**Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico**”. Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p.17-39, dez. 2008.

LEISTER, Fátima Cristina. **Um Prefácio a Povos da Guiné-Bissau: o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973)**. São Paulo, 2012.

LEITÃO, Maria de Lurdes Pires Gomes Martins Reis. **O Senegal nas rotas lusíadas. Contributo para o estudo da presença da Língua Portuguesa na África Ocidental a partir do século XV**. Dissertação apresentada na Faculdade De Letras Da Universidade Do Porto, no Programa da Pós-Graduação em Estudos Africanos. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007.

LEWIS, Bernard. **Os árabes na história**. Lisboa: Estampa, 1982.

LOPES, Carlos. **Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné Bissau, Gâmbia e Casamanca pré-coloniais**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos**. Afro-Ásia, 32, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os limites históricos de uma fronteira territorial: Guiné “Portuguesa” ou Guiné-Bissau**. Lusophones, 1994.

\_\_\_\_\_. A pirâmide Invertida-Historiografia Africana feita por Africanos. **Atas do colóquio “construção e ensino da História de África”**, Lisboa Linopazes, 1995.

LY-TALL, Madina. O declínio do império do Mali. *In: NIANE, Djibril Tamsir. História Geral da África: África do século XII ao XVI*. Vol. IV. Brasília: Unesco, 2010, p. 193-210.

MACAMO, Elisio. Aquino de Bragança. Estudos africanos e interdisciplinaridade. *In*: CRUZ E SILVA, Teresa; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves (Orgs.). **Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África**. Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas. Dakar: CODESRIA, 2012.

MANGO, Calido. **Kansala: O embrião do poder mandinga na Guiné-Bissau**. Disponível em: < <http://twixar.me/LTj3> > Acesso em 16 de fev. 2017.

MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. *In*: LAUER, Helen; ANYIDOH, Kofi (org.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, 2016. p. 375-409.

MARTINS FONTES PAULISTA. **As Sociedades Africanas**. Disponível em: <http://www.martinsfontespaulista.com.br/anexos/produtos/capitulos/253990.pdf>. Acesso em: 13/01/2020.

MELO, Victor Andrade de. Para o bem da nação: usos políticos do desporto na Guiné portuguesa. Lisboa, **Análise Social**, 225, LII (4º), 2017.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDY, Peter Karibe. **Colonialismo português em África: a transição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)**. Lisboa: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n.34, p. 287-324, 2008.

MONTEIRO, Artemisa Odila Cande. A importância dos partidos políticos na construção do Estado nação na África. *In*: **Guiné-Bissau: da luta armada à construção do estado nacional: conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994)**. Tese de doutorado – Salvador, 2013. p.58-74.

MOTA, A. Teixeira Da. A agricultura de brames e Balantas vista através da fotografia aérea. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Vol. V, nº 18 (1950), p. 131-172.

NETO, Manuel Brito. História e Educação em Angola: do Colonialismo ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA). Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unicamp, Campinas/SP, 2005.

NIANE, Djibril Tamsir. **Sundjata: A epopeia mandinga: romance**. São Paulo, Editora Ática, 1982.

NOGUEIRA, André. **O Que é Antropofagia?** Entenda esse Fenômeno Social e sua diferença do Canibalismo. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/o-que-e-antropofagia-entenda-esse-fenomeno-social-e-sua-diferenca-do-canibalismo.phtml>>. Acesso em: 16/11/20.

OYEWÙMÍ, Oyèronké. La invención de las mujeres: uma perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colombia, el la Frontera, 2017

PAIGC. **História da Guiné e ilhas de Cabo Verde**. Porto: Ed. Afrontamento, 1974.

PERSON, Yves. Os povos da costa- primeiros contatos com os portugueses de Casamance às lagunas da costa do Marfim. *In*: NIANE, Djibril Tamsir. **História Geral De África: África do século XII ao XVI**. Vol. IV. Brasília: UnB/UNESCO, 2010, p. 337-359.

PINSKY, Jaime. **As primeiras civilizações**. São Paulo: Contexto, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires/Argentina: ColecciónSurSur, CLACSO, 2005.

REMA, Henrique Pinto. A primeira missão franciscana da Guiné (séculos XVII XVIII), **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. XXIII, (1968), p. 89-156.

RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. **No Rastro do Viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no tratado breve, de André Álvares de Almada (1550-1625)**. Tese de doutorado apresentado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

SAID Edward W. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTARENO, José Alberto Lemos Martins. A agricultura na Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol. XII, n° 47, (1957), p. 355-383.

SANTOS, Vanicléia Silva. **Bexerins e Jesuítas: religião e comércio na costa da Guiné (século XVII)**, Métis, história & cultura, 2012.

\_\_\_\_\_. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**, São Paulo, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SHAW, T. Pré-História da África ocidental. *In*: Ki-Zerbo, J. (Org): **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Vol. 1. São Paulo, Editora Ática/Paris: UNESCO, 2010. p. 685- 714. <http://www.afreaka.com.br/pais-diola/>.

SILVA, Alberto Da Costa e. **O Jihad do Futa Jalom**. *In*: RIBEIRO, Alexandre; GABARA, Alexsander; BITTENCOURT, Marcelo. (org.). **África: passado e presente**. II encontro de estudos africanas da UFF. Niterói: Ed.UFF, 2010, p.8-20.

\_\_\_\_\_. **A enxada e a lança: A África antes dos portugueses**. São Paulo, EDUSP, 1992.

SILVA, Solange Maria da. **Para além do exótico: as ciências na África, da história ao ensino.** Dissertação apresentada na Universidade de São Paulo, Programa da Pós-Graduação Interunidades em Ensino de Ciências. São Paulo, 2015.

SILVA, Flora Pereira da. **Senegal Bosques Sagrados, Boekin e costumes históricos como salvaguarda cultural.** Disponível em: <http://www.afreaka.com.br/pais-diola/>. Acesso em: 16/11/2019.

SILVA, Jersey Inácio da. **A Integração Econômica da Guiné-Bissau na UEMOA,** Rio de Janeiro, 2015.

TABORDA, A. Cunha. **Apontamentos sobre os Felupes de Suzana.** Lisboa, GRESEA, 1950.

TONET, Ivo. Interdisciplinaridade, Formação Humana e Emancipação Humana. *In: Serviço Social e Sociedade*, n. 116, 2013.

TODOROV, Tzvetan. “Colombo e os índios”. *In: \_\_\_\_\_*. **A conquista da América: a questão do outro.** 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 47-70.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *In: Ki-Zerbo, J (Org): História Geral da África; Metodologia e pré-história da África.* Vol. 1. Brasília, UnB/Unesco, 2010.

#### **FONTES DO BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA (1945 – 1973)**

BRITO, Eduino. Aspectos demográficos dos Balantas e Brames do território de Bula. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa.** Vol. VIII, nº 31 (1953). p. 417-470.

CABRAL, Amílcar. Acerca da contribuição dos “povos” guineenses para a produção agrícola da Guiné. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa,** Vol. IX, nº 36, 1954.

CAETANO, Marcello. Uma crônica nova da conquista da Guiné. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa: Cultura e Informação, Volume-1,** 1946. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=BCGP/BCGP-N001-N004&p=7>. Acesso em: 30/05/20.

DUARTE, Fausto. A Guiné no último quartel do século XIX. **Boletim da Cultural da Guiné Portuguesa,** Portugal, 1953, vol. VIII, nº29. p. 113-150.

FARO, Jorge. Duas expedições enviadas à Guiné anteriormente a 1474 e custeadas pela fazenda de D. Afonso V, p. 76-77, **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa,** Vol.-XII, Nº 45, janeiro, 1957.

FUNDAÇÃO MÁRIO SOARES. **Casa Comum.** Centro dos Estudos. Disponível em: <[http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e\\_7284#!e\\_11213](http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e_7284#!e_11213)>. Acesso em: 30/05/2020.

MOTA, A. Teixeira Da. A agricultura de brames e Balantas vista através da fotografia aérea. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa.** Vol. V, nº 18 (1950), p. 131-172.

REMA, Henrique Pinto. A primeira missão franciscana da Guiné (séculos XVII XVIII). **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. XXIII, (1968), p. 89-156.

SANTARENO, José Alberto Lemos Martins. A agricultura na Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol. XII, n° 47, (1957), p. 355-383.