

Questões sobre a soberania wolof

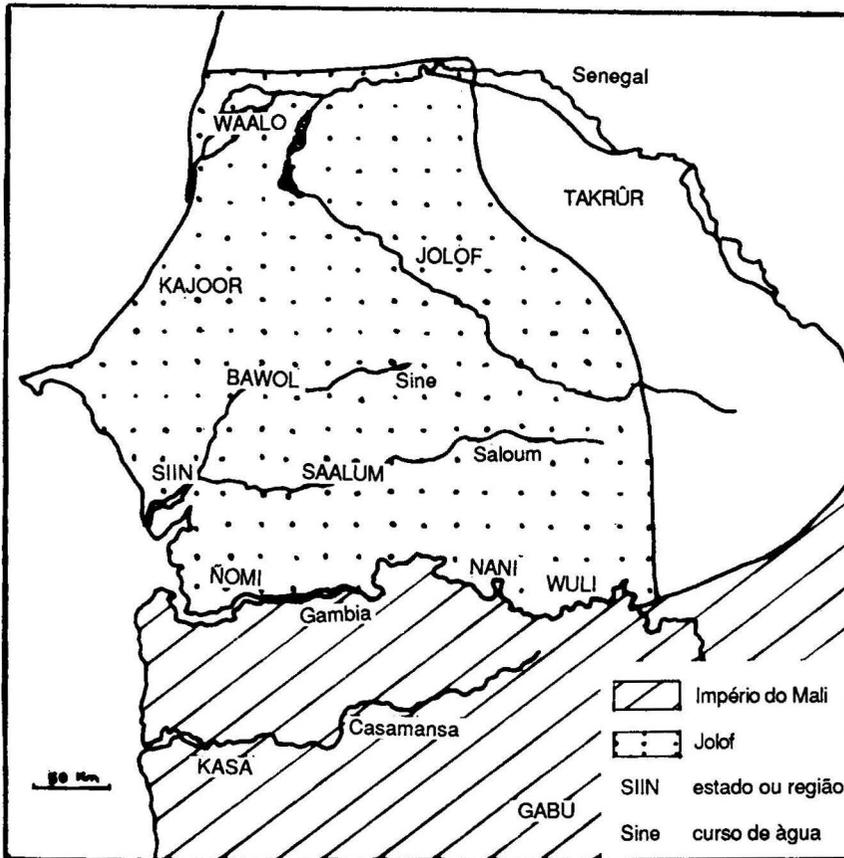
CLARA AFONSO DE CARVALHO

O conhecimento que possuímos actualmente da sociedade tradicional wolof⁽¹⁾ baseia-se, em grande parte, nos dados fornecidos pela literatura de viagens portuguesa, francesa e inglesa. Os primeiros testemunhos circunstanciados sobre estes reinos senegaleses, redigidos por viajantes portugueses, datam do século xv. Desde então as referências a esta sociedade multiplicam-se na literatura de viagens europeia. A sua importância nestes documentos é evidente: esta sociedade africana sofreu profundas modificações, determinadas designadamente pelo comércio atlântico e pelo subsequente desenvolvimento das regiões costeiras; pela islamização e pela colonização francesa. A realidade social e política wolof actual contrasta com a que foi descrita pelos primeiros viajantes europeus: o processo de islamização — que se acelerou a partir do século passado — e o sistema administrativo criado pela potência colonial provocaram o desaparecimento da figura tradicional do soberano e alteraram as relações entre os vários grupos que compõem a sociedade. A literatura de viagens tem sido geralmente utilizada para corroborar a informação transmitida pela literatura oral, em particular as listas dinásticas fornecidas pelos *griots*. Estes dois tipos

(1) As transcrições de termos wolof empregues neste texto, exceptuando as citações, baseiam-se em J. Boulègue (Boulègue, 1987: 9 e 10).

de textos diferem contudo entre si, pelos fins que visam e pelos critérios ideológicos que orientaram a sua elaboração. Os primeiros são redigidos por observadores estrangeiros que interpretam os acontecimentos segundo valores e formas de classificação estranhos à sociedade descrita. Quanto às listas dinásticas, elas devem ser encaradas como textos que visam justificar o poder de determinadas linhagens e, conseqüentemente, seleccionam ou enfatizam factos ou relações entre factos. Procuraremos questionar aqui certos aspectos da realeza wolof, utilizando prioritariamente as descrições deixadas por Alvise de Cadamosto, que em 1455 foi hóspede de um soberano local e escreveu uma *Relation des Voyages sur la Côte Occidentale d'Afrique* (1455-57), por André Alvares de Almada no *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* (1594), por Manuel Alvares na *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* (1616) e por André Donelha na *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné de Cabo Verde* (1625). As informações de carácter etnográfico que nos são transmitidas por estes textos são incompletas, privilegiando as descrições de instituições económicas e políticas; contudo a sua importância como testemunhos únicos da sociedade wolof tradicional é inegável e justifica a sua selecção. Serão igualmente utilizadas descrições etnográficas contemporâneas e a informação sobre as instituições tradicionais wolof a partir da literatura oral e das observações feitas por viajantes e administradores ocidentais no século passado.

Os autores referem o império do «Grão Jalofo», que, embora contemporâneo de Cadamosto, se desagregara já no tempo de Almada, Alvares e Donelha. Este império, constituído no vale do Senegal, teria tido a sua origem, segundo as tradições orais, no Waalo, tendo-se expandido rapidamente para o vizinho Estado do Jolof, que lhe deu o nome. Baseando-se em listas dinásticas fornecidas pela tradição oral, J. Boulègue aventa uma hipótese: o império teria sido fundado na segunda metade do século XIII e a sua expansão em direcção aos territórios do Jolof, Kajoor, Bawol, Siin, Saalum e toda a margem norte do rio Gâmbia ter-se-ia processado ao longo do século seguinte. A hegemonia do Jolof sobre os Estados vizinhos desaparece na primeira metade do século XVI, na sequência da importância crescente do comércio atlântico que vem reforçar o poder dos Estados costeiros. Os Wolof passarão a estar divididos pelos quatro reinos do Jolof, Waalo, Kajoor e Bawol, cujas fronteiras não sofrerão alterações



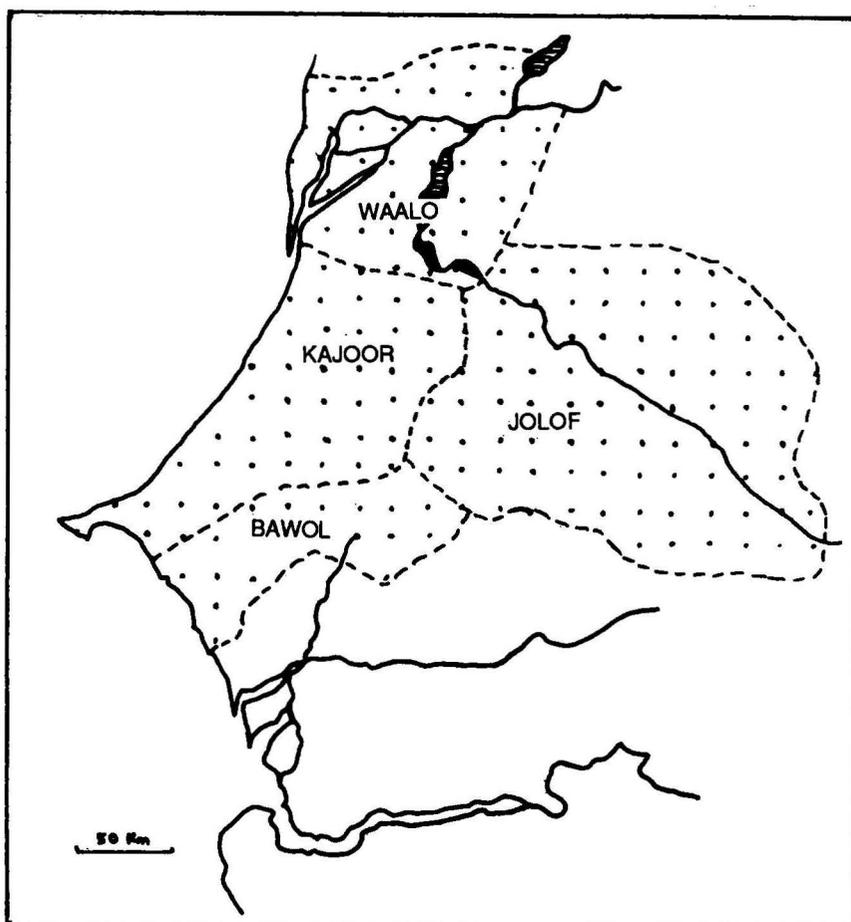
O Jolof na segunda metade do século xv (adaptado a partir de Boulègue, 1987: 12).

significativas até à conquista colonial⁽²⁾. No entanto, apesar da desagregação do império, os quatro reinos continuam a ser concebidos como um todo pelos viajantes portugueses, sendo a sua unidade marcada nestes textos pela utilização de uma mesma designação, «Jalofos», pelo reconhecimento da sua unidade linguística e de instituições sociais comuns.

Representações da estrutura social wolof

Muitos dos autores que se têm debruçado sobre a realidade wolof tradicional concebem-na como uma sociedade hierarqui-

(2) Esta problemática é desenvolvida por J. Boulègue (Boulègue, 1987).



Os reinos wolof depois da desagregação do império (adaptado de Boulègue (Boulègue, 1987: 168).

zada, governada por um soberano. Os vários grupos de aristocratas são classificados segundo a sua proximidade da realeza; sucedem-lhes os camponeses ou homens livres, depois os grupos de castas de artesãos e *griots* e, por último, os escravos. V. Monteil descreve esta sociedade nos seguintes termos:

La structure sociale du Dyolof est semblable à celle du Wâlo et du Kayor: en forme de pyramide à large base d'esclaves (*dyaam*), dominés par les gens de caste (*nyên-yoo*), puis par les hommes libres (*gêêr*, *dyambuurr*), et sommée par les nobles (*garmi*) et le roi (*buur*). (Monteil, 1966, 602.)

Acrescentando à ideia de uma ordem hierárquica o conceito de uma organização feudal, B. Barry refere que:

Dans cette catégorie [de homens livres] nous avons au sommet de la hiérarchie sociale, les familles princières ou *Garmi*, haute noblesse ayant droit à la couronne, puis les dignitaires participant à l'élection du *Brak* [rei]. Ensuite viennent les *Kangam*, qui doivent fournir les différents chefs, depuis ceux des grandes divisions territoriales jusqu'à celui du simple village.

Cette noblesse entretient en son sein des liens féodaux dans le cadre de privilèges, qui sont à l'origine d'ordre purement politique. (Barry, 1969: 348.)

A ideia de uma organização hierárquica claramente definida encontra-se já nos textos dos autores quinhentistas e seiscentistas, particularmente sensíveis às marcas de estatuto social que lhes permitiam identificar os grupos dirigentes com que estabeleciam preferencialmente acordos comerciais. Almada chega a descrever os membros da administração e da casa real recorrendo a designações de cargos e funções portuguesas:

Todos estes Reis têm alcaides, que são os que cobram dos nossos as dádivas, e compram as cousas que são necessárias aos Reis. Têm Capitães-Generais, como já se disse, a que chamam Jagarafes, e aos capitães dos lugares Jagodins; aos veadores da fazenda chamam Farbas, e aos estribeiros-mores Bigéos, e aos moços de câmara Buquineges. (Almada, 1969: 39.)

Autores separados entre si por cerca de cinco séculos persistem em caracterizar a sociedade wolof pela sua estrutura hierárquica. Identificam o estatuto de alguns dos seus membros, e descrevem as relações entre determinados grupos sociais, recorrendo a conceitos definidos no contexto europeu. Um aspecto singular chamou no entanto a atenção de todos estes autores: o carácter contraditório entre o estatuto dos escravos e a sua esfera de actividades. Álvares é o primeiro a exprimir o seu espanto pela proximidade entre o senhor e o seu escravo, referindo os seus hábitos de comensalidade. Os cativos ou *jaam* identificavam-se com as linhagens paternas ou maternas dos seus amos, sendo as suas funções determinadas pelo grau de integração na família

dos últimos. Distinguiam-se os «escravos da casa», nascidos cativos de uma determinada família, dos que eram capturados ou comprados. Um grupo particular era constituído pelos «escravos da coroa» (*jaami buur*), que serviam a realeza e não uma determinada linhagem. As suas funções foram implementadas a par do processo de centralização do poder: eles formavam uma força guerreira e alguns eram membros da administração central. No século XIX, os representantes dos *jaami buur* são consultados no conselho que elege o soberano, sendo a sua influência referida por Cissoko:

Au Cayor le *Djaraf Bunt Kuur*, chef des esclaves, faisait et défaisait les damels [reis]. «Sa force, sa puissance, écrit Chekh Anta Diop, sont tellement réelles que le jour ou il trahira, c'en sera fait du royaume de Cayor.» (Cissoko, 1969a: 22.)

O poder político, militar e administrativo dos *jaami buur* torna paradoxal a sua classificação como elemento de base da estrutura hierárquica reconhecida já pelos primeiros viajantes. Mas não é apenas a classificação deste grupo que se revela problemática: os diferentes grupos socioprofissionais, habitualmente designados de «castas», devem ser analisados com alguma atenção. Os homens de casta (*neeno*) caracterizavam-se tanto pela sua endogamia como por especializações profissionais hereditárias: *griot*, músicos, tecelões, ferreiros e sapateiros. Segundo Boulègue os *neeno* caracterizavam-se ainda por:

— la notion d'impureté. C'est en référence à une ideologie du pur et de l'impur [...] que la société wolof [...] impose aux *neeno* la ségrégation matrimoniale et aussi certains interdits, notamment concernant la résidence ou la sépulture.

Les *neeno* se subdivisent en groupes correspondant chacun à une spécialisation professionnelle précise, endogames et hiérarchisés; la hiérarchie entre ces groupes se manifestant par la ségrégation matrimoniale. On peut alors parler soit de différentes castes, soit de «sous-castes» dans la mesure où l'on admet que les *neeno* forment une seule caste. [...]

Y. Dyao ajoute enfin les *noole* dont il dit qu'ils auraient pour ancêtre un cadavre et que leur corps

aurait la particularité de se décomposer plus vite que celui des autres. Ils ne sont pas séparés des *baw-lek* [*griots*] par la profession mais seulement par cette origine particulièrement infamante. (Boulègue, 1987: 51 e 52.)

As características particulares dos grupos de *neeno* foram notadas pelos autores portugueses, que os designam de «judeus». Alvares refere que os «judeus» eram considerados «os mais antigos naturais desta província». Na pormenorizada descrição que Almada faz deste grupo são-lhe atribuídas as seguintes características:

Há em toda esta terra dos Jalofos, Barbacins e Mandingas, uma nação de negros tida e havida entre eles por Judeus; [...]. Importunos no pedir, andam de Reino em Reino com suas mulheres como cá os ciganos. Servem todos os ofícios mecânicos que se usam entre eles, a saber: tecelões, sapateiros, ferreiros. Servem de atambores para as suas guerras, cantando e animando os que pelejam, trazendo-lhes à memória os feitos dos seus antepassados. E com isto os fazem morrerem ou vencerem. [...].

Usam também estes Judeus de umas violas de cordas e outras ao modo de harpa. Uma lei usam os desta terra, que é esta: nenhum Judeu não pode entrar em casa de outro que o não seja, nem comem nem bebem por onde os outros bebem. E tendo cópula com outra que não seja da sua geração, os vendem ou matam a ambos. [...].

Estes Judeus quando morrem não os enterram em terra como os outros, senão em tocas de árvores; não nas havendo dependuram-nos em árvores, porque têm por erronia os outros negros que, enterrando-os no chão, que não choverá nem haverá novidade aquele ano na terra. E têm-nos por uma geração maldita. (Almada: 35 a 37.)

Definidos como impuros e autóctones, possuindo práticas alimentares, matrimoniais e funerárias próprias, relacionando-se com os restantes membros da sociedade wolof através da prestação de determinados serviços que lhes são consignados heredi-

tariamente, os *neeno* parecem caracterizar-se pela sua situação marginal no interior desta sociedade. Se o poder atribuído aos *jaam*, e em particular aos *jaam buur*, torna problemática a sua classificação como elemento de base da estrutura social é, pelo contrário, a impossibilidade de participar nos circuitos usuais de relações que ligam entre si os restantes membros desta sociedade que nos faz questionar a definição dos *neeno* como grupo intermédio da pirâmide social. Procurando dar conta da complexidade desta estrutura social, Boulègue considera que os grupos que constituíam esta sociedade se distinguíam segundo três vectores: liberdade, especialização profissional hereditária e controle do poder político. Este modelo é representado, concisamente, da seguinte forma:

		Ausência de especialização profissional		Poder	
		-	+	-	+
Liberdade	+	<i>ñeño</i>	<i>geer</i>		aristocracia
	-		<i>jaam</i>		<i>jaami buur</i>

Segundo Boulègue (Boulègue, 1987: 59)

Segundo estas linhas de diferenciação os *neeno* caracterizavam-se enquanto homens livres, obrigados ao exercício de uma determinada actividade, e afastados do poder político. Os *jaam*, não-livres, distinguíam-se dos *jaami buur* que detêm o poder. Ao nível dos *geer* encontramos uma divisão semelhante entre os camponeses e os aristocratas que exercem cargos na administração territorial.

O ritual de entronização

A relação entre os diferentes grupos sociais e a realeza permite-nos abordar o problema de um outro ponto de vista. Examinaremos aqui o ritual de entronização de um mito de origem da matrilinearidade.

Entre os wolof (como em numerosas sociedades africanas), o soberano era encarado como representante da prosperidade e

garante da ordem. Contudo, o seu poder efectivo encontrava-se aqui relativamente limitado, dado que a administração territorial era exercida por membros da aristocracia, e que os *jaami buur* exerciam algumas funções relacionadas com a administração financeira. As funções do rei prendiam-se sobretudo com o exercício do poder judicial e com actividades guerreiras. Ele devia defender o território e exhibir portanto qualidades de bravura, valentia, coragem e força física. Um soberano que exagerasse as suas actividades guerreiras, ou que, pelo contrário, se mostrasse demasiado fraco ou doente, seria destituído do seu cargo (Monteil, 1966: 604). O ritual de entronização tradicional do Jolof é descrito por Monteil, que insiste na semelhança entre esta cerimónia e a que era realizada nos reinos vizinhos do Kajoor, Bawol e Waalo⁽³⁾. O rei era eleito numa assembleia constituída por representantes dos homens livres. O pretendente deveria ser o membro mais velho da sua família, possuir *bayrê*, ou encanto pessoal e popularidade, e *barkê*, ou carisma e fortuna. Boulègue especifica que o candidato deveria ser fisicamente íntegro, requisito necessário à prosperidade do reino. Depois de anunciado o resultado da eleição, um membro da casta dos tecelões tocava o pequeno tambor de cordas enquanto enunciava as seis obrigações a que o soberano se deveria submeter: nunca fugir; manter a palavra; estar sempre acompanhado; nunca comer só; ser dotado de *bayrê* e *barkê*. O rei recebia, dos membros das assembleias que o elegera, um punhal e sementes das principais plantas cultivadas no reino. Depois tomava um banho ritual. Na cova onde se banhara eram plantadas as sementes que lhe tinham sido entregues, cujos rebentos pressagiavam a fertilidade da nação durante o seu reinado. Tinha de pagar um tributo em escravos ou cavalos aos membros da assembleia que o elegera e, no fim dos festejos, que se prolongavam por quarenta dias, nomear os vários membros da administração. Passava a viver numa corte constituída maioritariamente pelos cativos da coroa, mas onde se encontravam igualmente membros da aristocracia, alguns *griots* e *marabouts*.

Este ritual de entronização reafirma a ligação do soberano não só à aristocracia fundiária que o elege, mas também aos

⁽³⁾ A similitude entre os vários reinos wolof, nomeadamente ao nível do ritual de entronização, é referida por Boulègue (Boulègue, 1987: 60) e por Bomba (Bomba, 1974: 6).

jaami buur (cujos representantes estão presentes no conselho) e aos *neeno*. É um membro deste último grupo, um tecelão, que prescreve ao rei as suas obrigações e deveres como soberano, enquanto toca o tambor de cordas, símbolo do poder. Uma tradição recolhida entre os mandingas da Gâmbia explicita a importância deste instrumento, cuja simbologia é recorrente em diferentes sociedades africanas:

Tira Makhan Traoré, chef de guerre soundiata (XIII^{ème} siècle), pour venger l'outrage fait à son maître par le *Djilofing mansa* (roi du Diolof) entreprit une grande expédition guerrière vers l'ouest. Il aurait détruit la capitale du Diolof, tué le roi et emporté ses dioung-dioung (tambours), symbole du pouvoir. (Cissoko, 1969b: 325.)

Ao especificar que um tecelão toca o tambor e designa ao soberano as suas funções, o ritual promove uma relação aparentemente paradoxal entre o rei e um *neeno*. Como referimos, os *neeno* encontram-se separados dos restantes membros da sociedade wolof, que os consideravam impuros, e a actividades de tecelão era tida por infamante (Boulègue, 1987: 64). No entanto, a relação que liga o soberano aos *neeno* não se afirma apenas durante o ritual de entronização. Com efeito, as figurações fisiológicas desta personagem e deste grupo são complementares: se a integridade do corpo do soberano simboliza a fertilidade da terra e, conseqüentemente, a deterioração do seu corpo, compromete o desenvolvimento das culturas, a corrupção do cadáver de um *neeno* acarreta também a esterilidade da terra (ver *supra*).

Na altura precisa em que o soberano é investido de poder, em que lhe é atribuída a capacidade de manter uma forma de equilíbrio entre a sociedade e a natureza, ele é associado a um grupo marginal. Esta associação, aparentemente excepcional, deve-se porventura à capacidade, que ele partilha com os *neeno*, de intervenção sobre as forças da natureza.

A renovação da ordem social

Ao debruçarem-se sobre a figura do soberano wolof, Almada e Donelha inserem nos seus textos, interpretando-o como um re-

lato histórico, o seguinte mito sobre a origem da matrilinearidade:

Andando-se aparelhando [para a guerra] adoeceu e se encheu de lepra; alguns dizem que foi peçonha que por ordem dos reis seus inimigos lhe deram, outros dizem que foi doença própria. Vendo-se apertado da doença, se pôs em cura nas mãos dos seus médicos, que lá chamam jabacoses, e vendo que lhe não davam saúde, os chamou a todos os principais do seu reino e disse que, já que professavam a medecina, que em certos dias lhe haviam de curar, e aquele que ele soubesse que usava o officio, perderia a cabeça.

Os jabacoses, atemorizados com o mandado d'el-rei, sabendo que o que dizia se compreria à risca, se ajuntaram em conselho, e acharam que se tomassem um menino da geração real, dado com a vontade de sua mãe e o matassem, degolando-o sobre a cabeça d'el-rei, e o lavassem com esse sangue inocente e depois com a grosura e unto do menino e ungissem e dessem certos suadouros ao rei, que se acharia bem. Isto havia de ser por ordem do demónio, inimigo do género humano. Levaram os médicos estas novas ao rei; ele, deseijando a saúde, mandou chamar a suas mulheres, que eram muitas, e disse o que os médicos lhe tinham dito, rogando a todas que tinham filho que quem o quizesse ver são lhe desse um filho pera se curar, pois havia de ser com vontade da mãe para lhe aproveitar à cura.

As mulheres responderam que não havia mãe nem pai que folgasse de ver o filho morto e que os jabacoses, por saberem isso, lhe disseram o que tinham dito, pera o deterem com a cura, que eles não atreviam curar. E, que pois havia no seu reino muitos enfermos dessa enfermidade, que se consolasse com isso e se puzesse a paciência, pois a enfermidade era encurável. Que se ele quizesse tomar como rei e pai qualquer dos seus filhos, que aí estavam, que os podia tomar e curar-se, mas não que elas folgassem de ver seus filhos mortos. Ficou el-rei tristíssimo com a resposta das mulheres.

Tinha ele duas irmãs, de parte de sua mãe. Estas vieram perante el-rei e lhe disseram que se espantavam

muito dele ser homem guerreiro, que sempre andava nas guerras, e tendo tantas mulheres como tinha, moças e fermosas, que haviam elas de estar ociosas, goardando-lhe castidade. E porque elas sabiam que os filhos que tinham não eram d'el-rei, os não davam, porque se a cura não aproveitasse diriam os jabacoses que o menino não era sangue d'el-rei, que por isso lhe não aproveitara a cura e ficavam suas mulheres enfamadas. O que os médicos não podiam dizer delas e de seus filhos, porque elas eram suas irmãs, todos de ua mãe, e os seus filhos eram sobrinhos d'el-rei e seu sangue. Que ua delas tinha dous filhos e outra ua; que tomasse qual quisesse e se curasse.

Folgou muito o rei de as irmãs lhe oferecerem os filhos com tão boa vontade. A que tinha dous, tomou o mais piqueno e entregou aos jabacoses, e o curaram, de maneira que ficou são em poucos dias. Vendo-se o rei de perfeita saúde, ajuntou os grandes e os velhos do seu reino, e disse o que tinha passado com os jabacoses e com suas mulheres e irmãs. E fez lei, confirmada pelos velhos e grandes do reino, que daí em diante não herdasse filho senão sobrinho filho da irmã mais velha da parte da mãe e não de pai. E o filho da irmã que lhe deu o mais piqueno pera se curar, mandou jurar por Lambaim e herdeiro ao seu reino. Esta lei se goarda desde então nos Jalofos e Berbeciis e Mandingas, pola prova-rem por boa até hoje. (Donelha, 1977: 132-134.)

Este mito encontra-se difundido por várias populações costeiras desta zona de África. Em finais do século XIX e meados do nosso século foram recolhidas três versões do mito entre os Bijagós da Guiné-Bissau (*). Outra variante foi recolhida por J. Boulègue em 1965 entre os Ndut, população serere costeira que pertenceu ao império wolof (Boulègue, 1987: 59). Almada apresenta uma variante muito semelhante, em que aos «jabacoses» se substituem os «bixirins» (Almada, 1964: 7-10). É ainda este

(*) É referido, nomeadamente, por H. D. Carvalho (Carvalho, 1944: 85), J. C. Lança (Lança, 1890: 70) e A. Teixeira da Mota (Mota, 1947: 160).

autor que nos descreve a actuação dos elementos destas duas categorias:

[...] há alguns Bixirins destes, que contam os meses como nós contamos nos quais tem o povo grande devoção e dão muito crédito ao que eles dizem. E fazem muitas nóminas, que dão aos do povo, nas quais têm muita confiança e esperança; há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Jabacouces; estes, quando adocece algum, o vêm a visitar como médico, mas não tomam o pulso aos enfermos, nem lhes aplicam mezinhas nenhuma; somente dizem que as feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo, não lhe parecendo que as pessoas morrem quando a hora é chegada e Deus servido, senão que os feiticeiros as comem; e fazem sobre isto muita diligência. (Almada, 1964: 21.)

Na sociedade wolof do século XVI, ainda fracamente islamiçada, as actividades dos bixirins, termo que segundo J. Boulègue é derivado do wolof *serin* (*marabout*) (Boulègue, 1987: 93), centravam-se no fornecimento de protecções individuais sob a forma de amuletos que eram utilizadas durante as expedições guerreiras e em actividades de adivinhação. Alvares refere que os soberanos wolof nunca realizavam nenhum «feito mais notável» sem consultarem previamente os bixirins, e que durante a guerra levavam as «mezinhas» por estes fornecidas ao pescoço para evitarem perder a vida. Podemos considerar que nestes textos os termos de «jabacouce» e «bixirim» recobrem um mesmo campo semântico: os *marabouts*, numa sociedade ainda pouco islamizada, estavam associados a práticas mágicas que, segundo os autores seiscentistas, asseguravam a protecção individual; acreditava-se que os jabacouces podiam determinar se uma determinada doença fora causada por feitiçaria e descobrir o culpado. As práticas religiosas e mágicas autóctones eram geralmente atribuídas à influência do demónio. No entanto a adjectivação de «diabólicas» era vulgarmente utilizada por autores quinhentistas e seiscentistas tanto para caracterizar não só os sistemas de crenças autóctones como todo o tipo de manifestações muçulmanas.

Como referimos anteriormente, da integridade física do soberano dependia a riqueza e fertilidade da terra. Ao aludir ao estado

de degradação fisiológica do rei e à necessidade de o substituir, o mito sugere uma crise de poder. A solução passa, neste caso, pela instituição da sucessão matrilinear, o que implica uma metamorfose radical da estrutura wolof. Nesta medida o texto de Donelha parece evocar um momento de particular significado nas representações simbólicas desta sociedade. Note-se que os dados que nos são fornecidos tanto pela literatura de viagens como pelas tradições orais sugerem a existência de um conflito constante pelo poder entre as linhagens patrilineares e matrilineares na sociedade wolof tradicional. Se a sucessão por via patrilinear foi praticada no Jolof e está associada à constituição do império, nos Estados tributários do Waalo os grupos matrilineares mantiveram a sua influência, enquanto no Bawol e no Kajoor, a que o mito se refere, a tensão entre os grupos patri e matrilineares evoluiu desde o século XVI para um regime bilinear (Boulègue, 1987: 60).

Segundo o mito, a oposição entre parentes por aliança e por consanguinidade, associados nesse texto, respectivamente, à sucessão por via agnática e por via uterina, é dobrada por uma segunda oposição entre o caos e a regra. A instituição da sucessão de tio materno a sobrinho uterino permite a passagem da desordem e da indiferenciação (em consequência da «promiscuidade» das esposas o rei é incapaz de identificar os seus herdeiros) a um estado de regra no qual os herdeiros são claramente definidos. Afirmando a ligação preferencial do soberano aos sobrinhos uterinos (um dos quais é sacrificado em seu nome, o outro designado como sucessor), o mito revela a tensão fundamental entre patrilinearidade e matrilinearidade presente na ideologia desta sociedade.

Um dos problemas levantados pelo mito prende-se com a ideia de que a passagem a uma nova ordem social só se torna possível pelo sacrifício de uma criança. Ela é imolada segundo um ritual a que o texto alude. A lógica deste sacrifício não parece irreduzível à de operações sacrificiais que podem ser observadas ainda nos nossos dias. Certos aspectos deste sacrifício podem ser comparados com os do ritual *ndepp*. O *ndepp* consiste num conjunto de ritos que visam afastar do corpo de um paciente os espíritos ancestrais *rab* e estabelecer o culto doméstico dos últimos. A possessão pelos *rab* manifesta-se pela anorexia, emagrecimento, mutismo, isolamento e dificuldades de locomoção do possuído. Segundo Zempléni este ritual, que visa «fazer descer» o espírito do corpo do paciente, geralmente uma mulher considerada estéril, culmina com o sacrifício de um boi ou de uma cabra. O pro-

cesso sacrificial inicia-se com o *bekete*, ou «reunião» da possuída com o animal, ao qual a paciente se abraça. Durante a imolação por degolamento, a possuída deve sentar-se sobre o animal, com cujo sangue o sacrificador a vai cobrindo. Seguidamente toma banho no sangue da vítima, ao qual foram misturadas raízes destinadas a restituir à paciente a sua substância vital, sendo depois coberta com as vísceras e a pança do animal sacrificado. Apesar de o sangue do animal servir de alimento aos *rab*, em substituição do sangue e corpo da paciente,

[...] oint de sang frais, le corps de la possédée qui sacrifie *fait partie de l'offrande*. [...] La sacrificante est assimilée à la victime. (Zampléni, 1987: 279.)

O *ndepp* pode ser definido como um ritual que visa estabelecer a relação correcta entre a paciente e o espírito do seu ancestral, cuja conjugação excessiva era perigosa. Este processo implica que a «animalização»^(*) temporária da paciente é condição da sua passagem a um novo estado (passará a dominar os seus estados de possessão) e estatuto (será integrada na congregação das possuídas).

As semelhanças entre o *ndepp* e os acontecimentos referidos no mito que reproduzimos são significativas. Ambos se referem a uma situação inicial de isolamento do paciente e a um problema de esterilidade (dado que o estado de degradação fisiológica do rei implica a esterilidade da terra). Também o rei-leproso se deverá banhar no sangue da vítima, ser coberto com elementos retirados do interior do seu corpo (no ritual as vísceras, no mito a gordura), e utilizar, no processo de cura, elementos de origem vegetal. O ritual permite, contudo, que um animal se substitua a um ser humano; no mito, pelo contrário, a vítima do sacrifício é um parente próximo do soberano, uma criança. No relato de Donelha é sugerido que se trata de uma criança bastante pequena, uma vez que dos dois irmãos é sacrificado o mais novo. O exemplo de uma outra sociedade africana, os Rukuba da Nigéria, permitir-nos-á pensar este aspecto do sacrifício. Nesta sociedade cada aldeia constitui uma unidade política autónoma, cujo chefe pos-

(*) O termo é utilizado por Luc de Heusch na análise que desenvolve sobre o ritual de exorcismo Thonga, que apresenta semelhanças flagrantes com o *ndepp* (Heusch, 1986: 137).

sui as características de um rei «divino» (Muller, 1980: 151). Em três destas aldeias uma criança do clã do chefe (e potencial futuro chefe), descrita como um recém-nascido, era secretamente morta durante os rituais de entronização. Alguns pedaços da sua carne eram misturados na comida do chefe, sem o conhecimento deste (Muller, 1980: 159). Este acto é interpretado por Muller como:

[...] le chef est maintenant investi [...] de la force et de la vigueur d'un de ses successeurs potentiels. (Muller, 1980: 171.)

Au lieu de tuer le chef au premier signe de vieillissement ou à l'occasion d'une date fixée d'avance, l'idéologie rukuba choisit d'effectuer l'opération à la naissance — ou peu après — ce qui, par la récupération alimentaire du cadavre, ne pourra qu'assurer les bases de regnes effectivement longs. (Muller, 1980: 172.)

Nos três exemplos que referimos o sacrifício permite a revitalização do sacrificante. A escolha da vítima do sacrifício é sempre significativa: no *ndepp*, ritual que regulariza a relação com um antepassado, e institui o seu culto doméstico, é imolado um animal doméstico^(*); no ritual de entronização rukuba e no mito wolof, em que o poder do chefe/rei é afirmado ou renovado, é sacrificado um «chefe potencial». Trata-se de um acto extremo que permite, em ambos os casos, ultrapassar o sacrifício do chefe/rei (Heusch, 1986: 331). No mito, a criança sacrificada, que representa em si mesma a vitalidade natural, permite o revigoramento da figura do soberano. A instituição de uma nova regra de sucessão exprime, de forma concisa, o poder renovado do rei. Neste mito é conceptualizada, através do sacrifício de uma criança, a regeneração não apenas da soberania como da ordem social.

Conclusões

Algumas das preocupações expressas no mito de fundação da matrilinearidade são paralelas às que encontramos nos ritos de entronização wolof descritos anteriormente. Estes promovem

(*) Este sacrifício insere-se na esfera do que Heusch designou por «práticas sacrificiais» «domésticas e culinárias» (Heusch, 1986: 329).

a associação preferencial do soberano aos *neeno*, grupos caracterizados pela sua situação particular na teia das relações sociais. O mito, por sua vez, propõe a ligação do rei a uma criança que, embora pertencendo à mesma linhagem materna, se diferencia do soberano enquanto um ser debilmente integrado na sociedade. Por outro lado, se os *neeno*, tal como o rei, se caracterizam pela influência virtual que exercem sobre a natureza, a criança representa, pela sua própria definição, o vigor natural. Nos momentos cruciais em que o soberano é investido de poder e se torna garante da ordem natural e social, ou em que esse mesmo poder é regenerado, a figura do rei é concebida em estreita ligação com indivíduos marginais e relacionados com as forças da natureza (?). Esta dupla associação vem dar conta da ideologia da soberania de uma sociedade em que o rei é definido como um ser extraordinário, dominando simultaneamente a ordem social e natural.

Esta representação da figura do soberano conduz-nos novamente ao problema colocado no início deste texto: o da ordem hierárquica que os observadores têm recorrentemente atribuído à sociedade wolof tradicional, e que era suposta caracterizar não só as relações dos grupos sociais entre si como no interior desses mesmos grupos. No entanto, nos momentos em que o poder do elemento do topo desta hierarquia é afirmado, o soberano é, paradoxalmente, associado a membros dos grupos social ou etário mais destituídos de poder político. Os indivíduos colocados nas extremidades desta organização social são pensados numa relação não de oposição, mas de interdependência. A sua interligação não se coaduna com o modelo hierárquico atribuído a esta sociedade. Pelo contrário, essa associação, temporária mas essencial, vem demonstrar o carácter cíclico que enforma a ordem social wolof. Nos momentos em que a soberania e a ordem social são refeitas ou reafirmadas, a dependência do soberano em relação a grupos que se definem pela sua marginalidade permite à sociedade wolof conceptualizar a sua unidade.

(?) Esta problemática é desenvolvida, no quadro de outras sociedades africanas, por Luc de Heusch (Heusch, 1986).

BIBLIOGRAFIA

- ALMADA, A. Alvares de (ed. de A. BRÁSIO)
1964 *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*. Lisboa, L. I. A. M.
- ALVARES, M.
1616 *Etiópia Menor e descrição geographica da Provincia da Serra Leoa*. Manuscrito conservado na Sociedade de Geografia de Lisboa.
- BARRY, B.
1969 «Le royaume du Wâlo du traité de Ngio en 1819 à la conquête en 1855», in *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, tome XXXI, série B, n.º 2, pp. 339-402, Dakar.
- BOMBA, V.
1974 «The pre-nineteenth century political tradition of the Wolof», in *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, tome XXXVI, série B, n.º 1, pp. 1-13, Dakar.
- BOULEGUE, J.
1987 *Le Grand Jolof (XIII^e-XVI^e siècle)*. Blois, Facade.
- CADAMOSTO, A. de (ed. por Ch. SCHEFER)
1895 *Relation des Voyages sur la Côte Occidentale d'Afrique (1455-57)*, Paris, Ernest Leroux.
- CARVALHO, H. Dias de
1944 *Guiné. Apontamentos inéditos*. Lisboa. Agência-Geral das Colónias.
- CISSOKO, S. M.
1969a «Traits fondamentaux des sociétés du Soudan occidental du XVII^e au début du XIX^e siècle», in *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, tome XXXI, série B, n.º 1, pp. 1-130, Dakar.
1969b «La royauté (*mansaya*) chez les Mandingues occidentaux, d'après leurs traditions orales», in *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, tome XXXI, série B, n.º 2, pp. 325-338, Dakar.
- DONNELHA, A. (ed. TEIXEIRA da MOTA)
1977 *Descrição de Serra Leoa e dos Rios de Guiné de Cabo Verde (1625)*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- HEUSCH, L. de
1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- LANÇA, J. Correa e
1890 *Relatório da Provincia da Guiné Portuguesa. Referido ao anno económico de 1888-1889*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- MONTEIL, V.
1966 «Le Dyolof et Al-Bouri Ndiaye», in *Bulletin de l'Institut Fonda-*

mental de l'Afrique Noire, tome XXVIII, série B, n.º 3-4, pp. 595-636, Dakar.

MOTA, A. Teixeira da

1947 *Inquérito Etnográfico*. Bissau, Publicação Comemorativa do V Centenário da Descoberta da Guiné.

MULLER, J.-C.

1980 *Le Roi Bouc Emissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*. Québec, Serge Fleury.

NIANG, M.

1972 «La notion de parenté chez les Wolof du Sénégal», in *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, tome XXXIV, série B, n.º 4, pp. 802-825, Dakar.

ZEMPLENI, A.

1974 «Du symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall», in *L'Homme*, Abril-Junho, XIV (2), pp. 31-77, Paris.

1987 «Des êtres sacrificiels», in *Sous le Masque de l'Animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, editado por M. CARRY, Paris, P. U. F.